15

TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ

HADES

(الحدث)

Namaz gibi bazı ibadetleri ifa etmeye engel olan hükmî kirlilik anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “yakın zamanda meydana gelen, sonradan ortaya çıkan şey” anlamında olup fıkıh ilminde abdestsizlik veya cünüplük dolayısıyla insanda meydana geldiği var sayılan mânevî (hükmî) kirliliği veya bu kirliliğin sebebini ifade eder. Bu durumda bulunan kimseye muhdis denir. Hadesin karşıtı “maddî kirlilik, pislik” anlamına gelen hubstur.

Hades hades-i ekber (büyük hades) ve hades-i asgar (küçük hades) diye ikiye ayrılır. Gusülle giderilebilen cenâbet, hayız ve nifas gibi kirlilik hali büyük hades, abdestle giderilen kirlilik de küçük hadestir. Buna bağlı olarak gusül “tahâret-i kübrâ”, abdest de “tahâret-i sugrâ” şeklinde adlandırılır. Ancak hades kelimesi tek başına kullanıldığında daha çok abdestsizlik hali kastedilmekte (meselâ bk. Buhârî, “Vuḍûʾ”, 2, 34, 36; Mergīnânî, I, 14, 25, 29), büyük hades ise genellikle cenâbet kelimesiyle ifade edilmektedir (bk. ABDEST; CENÂBET; GUSÜL).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḥdṯ” md.; et-Taʿrîfât, “ḥdṯ” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 278; Müsned, IV, 85; V, 427; Buhârî, “Vuḍûʾ”, 2, 34, 36; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 3, 24 vd.; Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, I, 14, 25, 29; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, II, 376; Tahtâvî, Ḥâşiye ʿalâ Merâḳı’l-felâḥ, Bulak 1318, s. 139; Cezîrî, el-Meẕâhibü’l-erbaʿa, I, 1-5; “Hades”, İA, V/1, s. 42; G. H. Bousquet, “Ḥadath”, EI² (İng.), III, 19; “Hades”, Mv.F, XVII, 108-128.

Rahmi Yaran

HÂDEVİYYE

(الهادوية)

Yahyâ b. Hüseyin el-Hâdî-İlelhakk’a (ö. 298/911) nisbetle Yemen’de Zeydiyye mezhebine verilen ad

(bk. HÂDÎ-İLELHAK, Yahyâ b. Hüseyin; ZEYDİYYE).

HADIM

Genellikle harem hizmetlerinde çalıştırılan erkekliği giderilmiş kimse.

Terimin aslı, Arapça “hizmet etmek” anlamındaki hıdme masdarının ism-i fâili olan hâdimdir (“hizmetkâr”; çoğulu hadem, huddâm). Kelime zamanla Türkçe’de hadım şeklini almış ve saray hizmetkârlarının çoğunun, özellikle harem kısmında çalışanların tamamının erkekliği giderilmiş kişiler olmasından dolayı “iğdiş” anlamını kazanmıştır. Aynı mânada kullanılan Arapça hasî “husyeleri alınmış insan veya hayvan” demektir. Kelime kaynaklarda müfred olarak geçtiği gibi el-huddâmü’l-hısyân şeklinde çoğul olarak da zikredilmektedir. Bunun yanında erkeklik organlarının tamamı alınmış kimseye mecbûb denilir. Kişinin erkeklik organlarının kökünden sökülerek hadım edildiğini ifade eden bu kelimeye kaynaklarda pek az rastlanmaktadır. Makdisî, bizzat şahit olduğu bir hadım etme operasyonunu anlatırken önce kişinin husyelerinin alındığını, ardından erkeklik organının kesildiğini ve buraya bevl için bir kurşun çubuk takıldığını söyler (Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 242-243). Ancak bu tür operasyonların yaygın olmayıp hadımların çoğunun hasî olduğu bilinmektedir. Avrupa’da beyaz köleler önce İspanya’ya gönderilir ve burada yahudiler tarafından iğdiş edildikten sonra Doğu’ya satılırdı. Tesbit edilebildiği kadarıyla bu işin merkezi Verdun idi (Lévi-Provençal, II, 125).

Câhiliye devrinde iğdişle ilgili birkaç hadise zikredilmekle birlikte bunun yaygın olduğu söylenemez. Kur’ân-ı Kerîm’de “evin hanımına şehvet duymayan erkek hizmetçilerden” (en-Nûr 24/31) söz edilerek bu hususa atıfta bulunulur, ancak Asr-ı saâdet’te de bu işlemin yaygın olmadığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber, ashaptan Osman b. Maz‘ûn’un kendisini iğdiş etme isteğini reddetmiş, bunu duyan Sa‘d b. Ebû Vakkās da, “Eğer Resûl-i Ekrem ona izin verseydi hepimiz kendimizi iğdiş ederdik” demiştir (Buhârî, “Nikâḥ”, 8). İslâm dünyasında her devirde erkek ve kadın hizmetçi kullanılmıştır. Enes b. Mâlik ve diğer bazı sahâbîler Hz. Peygamber’in özel hizmetinde bulunmuşlardı (Abdülhay el-Kettânî, I, 105-107). Resûl-i Ekrem’in hizmetçilere karşı iyi davranmayı emreden hadislerine ve İslâm dininin insanları, hatta hayvanları iğdiş etmeyi yasaklamasına rağmen

hadım hizmetkâr kullanımı Emevî Halifesi I. Muâviye'ye kadar uzanmaktadır. Eski Ön Asya, Grek, Roma, Bizans ve İran saraylarında hadımların bulunduğu ve bunların bir kısmının çok önemli görevlere geldiği bilinmektedir. Bizans İmparatorluğu'nda bazı aileler çocuklarını kilisenin hizmetine vermek için onları hadım ederlerdi. Aslında İznik Konsili hadımların rahip olmasını açıkça yasaklamıştı. Bu sebeple hadımlar ancak Doğu kiliselerinde görev yapabilirlerdi. İmparator Romanos Lakapenos, oğlu Theophylaktos'u İstanbul patriği yapmak için böyle bir operasyondan geçirmişti. Câhiz, dinî kanunların hâkim olduğu milletlerde mâbedlerin hizmetine giren çocukların hadım edildiğini belirtir (Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 124-125, 128). Devlet düzeninde daha çok Sâsânîler'le Bizanslılar'ı örnek alan Araplar'ın sarayda istihdam ettikleri hadımların sayısı Abbâsîler döneminde özellikle Halife Emîn'den itibaren artmıştır. Kaynaklarda Muktedir-Billâh'ın 11.000 siyah ve beyaz hısyânının bulunduğu (Sâbî, s. 8), iki Bizans elçisinin huzura kabul edildiği bir törende 4000 beyaz, 3000 siyah hadımın görev aldığı kaydedilir. Abbâsîler'den sonra gelen İslâm ve Türk devletlerinden Sâmânîler'de bunlara rastlandığı gibi Beyhakī'nin verdiği bilgilerden Gazneliler devrinde de hadımların bulunduğu anlaşılmaktadır (Târîḫ, s. 489). Meselâ Sultan Mesud'un mâbeyincisiyle Hârizmşah Altuntaş el-Hâcib'in Şeker adlı nedimi bunlardandır. Daha sonra Sâmânî-Gazneli geleneklerini sürdüren Büyük Selçuklular, Zengîler, Anadolu Selçukluları, Eyyûbîler ve diğer bazı devletlerde de hadımların kullanıldığı görülmektedir. Nûreddin Mahmud Zengî, 557'de (1162) hücre-i saâdette ve Mescidi Nebevî'de yapılacak hizmetler için on iki hadım

görevlendirmiş ve bunların hâfız olmasını şart koşmuştu. Selâhaddîn-i Eyyûbî buradaki hadımların sayısını yirmi dörde çıkarmış ve başlarına Bedreddin el-Esedî'yi getirmişti (İbrâhim Rifat Paşa, I, 459). İlhanlılar'da hadımlar "hâce-serâ" unvanıyla anılırdı. XIV. yüzyılda da Mescidi Nebevî'nin kapıcıları şeyhülhuddâmın emrinde görev yapan hadımlardı. Safevî sarayının özellikle harem kısmında görevlendirilen ve kendilerine yine hâce-serâ denilen hadımlar siyasî işlere karışmışlardır. Hânedanın yıkılmasında, daha ziyade Malabar civarından gelen ve sayıları gittikçe artan hadımların önemli rol oynadığı bilinmektedir.

Mısır, Kuzey Afrika, Endülüs ve Hindistan saraylarında da hadımlar vardı ve bunların bazıları kumandan olarak seferlere katılmış, donanmaları sevk

ve idare etmiştir. Fâtımîler'in ilk döneminde Slav asıllı bir hadım olan Cevher idarede önemli rol oynamış, beyaz hadım olan Bercevân ise Halife Hâkim-Biemrillâh'ın hocalığını yapmıştır. VI. (XII.) yüzyılda da çeşitli askerî kuvvetlere kumandanlık ve bazı önemli şehirlerde valilik yapan hadımlar vardı. Halife Âdıd devrinde (1160-1171) bunlar daha nüfuzlu bir hale gelmişlerdi. Fâtımîler'de hadımlar emîrlerin hemen arkasından gelirdi. Özel hizmet memurları da hadımdı. Bir kısım hadımların ise İhşîdîler'den Ebü'l-Misk Kâfûr (966-968) gibi hükümdarlığa kadar yükseldikleri görülmektedir. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin ünlü saray nâzırı Bahâeddin Karakuş da bir hadımdı. Memlük sarayında bu tür görevlilere, Türkçe tapığçı (hizmetçi) kelimesinden Arapçalaştırılan tavâşî adı verilmiş ve bu tabir XIV. yüzyılda Anadolu'ya geçerek Beylikler dönemi saraylarında da kullanılmıştır. Sinop'ta İsfendiyar Bey zamanına ait 838 (1434-35) tarihli bir kitâbede adı geçen Şehâbeddin Şâhin el-Memlük et-Tavâşî'nin, Âşıkpaşazâde Târihi'nde Candaroğlu İsmâil Bey'in veziri olarak gösterilen Şehâbeddin Ağa olduğu ve ağa unvanının kendisine belki de tavâşîliği dolayısıyla verildiği tahmin edilmektedir (İA, V/1, s. 46; hadımağa ilişkisi için bk. AĞA). Memlükler zamanında saray içinde ve dışında çeşitli zümreler halinde görev yapan tavâşîler genellikle Rum, Habeş, Hint ve Batı Afrika asıllı idiler. Bunların büyük çoğunluğu kendi memleketlerinde hadım edildikten sonra Memlük Sultanlığı'na gönderiliyordu. Harem kısmında çalışan ve tamamı siyahî olan tavâşîlerin başkanı "zimâmdâr" unvanıyla anılırdı; bu yetkili sultanın hareminin bütün işlerine nezaret ederdi. Özellikle Sultan Muhammed b. Kalavun'un 1341'de ölümünden sonra zimâmdârın nüfuzu çok arttı. Sultanın veya emîrlerin maiyetindeki tavâşîlerin reisine "mukaddemü'l-memâlîk" denirdi ve bunun rütbesi zimâmdârın üstündeydi. Sarayda perdedârlık yapan ve kendilerine "huddâm-ı sitâre" denilen hizmetkârlar da tavâşîlerdendi. En yaygın tavâşî isimleri Miskal, Cevher, Sandal, Anber, Fîrûz, Kâfûr, Lü'lü', Mercân, Hoşkadem, Şâhin ve lakapları Zeynüddin, İzzeddin, Sa'deddin, Fârisüddin, Safiyyüddin, Sâbıkuddin, Şücâüddin, Bedreddin, Şemseddin, Cemâleddin vb. idi (Kalkaşendî, V, 489; Ayalon, Studies in Memory of Gaston Wiet, s. 275-276).

Osmanlı sarayında Çelebi Sultan Mehmed, bir rivayete göre ise II. Murad döneminden itibaren çoğunluğunu Boşnak ve Rum kökenlilerin oluşturduğu beyaz ırklara mensup "akağa" denilen hadımların çalıştırıldığı görülür. II.

Murad zamanında kapı ağası, hazinedarbaşı ve kilercibaşı gibi görevlilerin bu beyaz hadımlardan olduğu bilinmektedir; zamanla bunlar saray dışında da kullanılmışlardır. Daha çok padişahın özel hizmetine ayrılmış olan akağalardan Şehâbeddin Paşa Rumeli beylerbeyiliğine ve vezirliğe, Atik Ali Paşa, Hadım Sinan Paşa, Hadım Süleyman Paşa, Hadım Mesih Paşa, Hadım Hasan Paşa ile Gürcü Mehmed Paşa da vezîriâzamlığa kadar yükselmişlerdir. Fâtih Sultan Mehmed devrinden itibaren sarayda, özellikle haremde siyah hadım ağalarının (karaağalar) istihdam edildiği ve zamanla bunların sayısının arttığı görülmektedir (geniş bilgi için bk. DÂRÜS-SAÂDE). Osmanlı sarayından başka devlet büyüklerinin konaklarında da hadımlar bulunuyor ve bunların çoğunu yine siyahîler oluşturuyordu.

Siyahî hadımların kaynağı Afrika idi. Sekizon bir yaşları arasında toplanan çocukların Mısır'da yapılan bir operasyonla erkeklikleri giderilir, daha sonra başta İstanbul olmak üzere büyük merkezlere sevkleri yapılırdı. Ancak devlet kademelerinde zaman zaman bu uygulamaya karşı çıkıldığı anlaşılmaktadır. Meselâ 1560'ta Prizren'de bir alay beyi, böyle bir ameliyat sırasında üç reâyâ çocuğunun ölümüne sebebiyet verilmesi yüzünden cezalandırılmış (EI² [İng.], IV, 1093), Şehid Ali Paşa'nın (ö. 1716) sadrazamlığı sırasında da Mısır valisine ve kadısına gönderilen bir fermanla Habeşîler'in kısırlaştırılmaması istenmiştir (Râşid, IV, 175-176). Fakat daha sonra bu fermana uyulmadığı ve Ebûtîc, Asyût'un güneyi ve Sudan'dan yukarı Mısır'a gelen güzergâhta her yıl 100-200 gencin iğdiş edildiği bilinmektedir. 1813-1814'te Yukarı Mısır'ı ziyaret eden Burckhardt biri Borgo bölgesi, diğeri Dârfûr olmak üzere iki iğdiş merkezi bulunduğunu ve Kıbtî keşişlerin bu işi ücret karşılığında yaptığını tesbit etmiştir (Travels in Nubia, s. 294-296). Uygulamanın kesin olarak ancak Sultan Abdülmecid döneminde (1839-1861) durdurulduğu görülmektedir. Burckhardt, XIX. yüzyılda Afrika'dan Mekke ve Medine'ye hadım gönderildiğini, Mekke'de nâib-i Harem'den sonra hadım ağasının önemli bir mevki işgal ettiğini, çoğu zenci olan bu hizmetçilerin Mescidi Harâm'ın temizliğinden sorumlu olduğunu ve hücre-i saâdette görev yapan tavâşîlerin bundan sonra başka bir şahsın hizmetinde bulunamayacağını söyler (Voyages en Arabie, I, 211-214).

Hadımlar karakter bakımından kadın ve çocuklarla kıyaslanabilir. Hadımlar da özellikle kuşlarla oynamaktan hoşlanır ve yemeye içmeye düşkün

olurlar. Neşe ve öfkelerini çok çabuk açığa vuran hadımlar dedikoduya meraklı olup normal insanları aşağılar, ancak zengin ve güçlü insanları takdir ederler. Ev işlerinden hoşlanmakla beraber ağır işlere gelemezler. Uzun süre at sırtında kalabilir, iyi ok atabilirler. Ticarî hayatta başarılıdırlar. Özellikle Horasanlılar bu yönleriyle temayüz etmişlerdir. İğdiş edildikleri için büyük bir hınçla doludurlar ve bundan dolayı erkekleri kıskanır, onlardan nefret ederler. Cinsî arzu ve yeteneklerini tamamen kaybettikleri sanılırsa da özellikle bulûğ çağından önce iğdiş edilenlerin cinsî istekten büsbütün yoksun olmadığı bilinmektedir. Emevî Halifesi Muâviye'nin, karısı Fâhite'nin itirazı üzerine hareme sadece yaşlı hadımların girmesine izin vermesi de bunu teyit etmektedir. Osmanlılar da harem görevlilerinin çirkin ve tamamen iğdiş edilmiş zenciler olmasına dikkat ederlerdi.

Hadımlar genellikle efendilerinin yanında yaşarlardı. Kolaylıkla tanınıp kendileriyle alay edildiğinden halkın arasına pek fazla karışmazlardı. Sarayda rahatça gezebilir, efendileriyle onların hanımları ve câriyeleri arasında bir aracı vazifesi görürlerdi.

BİBLİYOGRAFYA

Clauson, s. 437, 438; Buhârî, "Nikâḥ", 8; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 113-176; Mes'ûdî,

Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Meynard), VIII, 148-150; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 242-243; Sâbî, Rusûmü dâri'l-ḫilâfe, s. 8, 12, 16; Beyhakī, Târîḫ (Behmenyâr), s. 489; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), tür.yer.; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 301; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 268, 272, 481; V, 35, 92, 456, 489; XII, 260; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 157; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 445, 487, 518; Âlî Mustafa, Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis, İstanbul 1956, s. 30, 40, 161, 205-206; Râşid, Târih, IV, 175-176; D'Ohsson, Tableau général, VII, 54 vd., 180; J. L. Burckhardt, Travels in Nubia, London 1822, s. 294-296; a.mlf., Voyages en Arabia, Paris 1835, I, 211-214; Atâ Bey, Târih, I, 34, 159, 257 vd.; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, I, 459; Uzunçarşılı, Medhal, tür.yer.; a.mlf.,

Saray Teşkilâtı, s. 18, 35, 88, 110, 172-183, 354-357; E. Lévi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, Paris 1950, II, 125; N. Elisséef, Nūr ad-Dīn, Damascus 1967, II, 559; M. Çağatay Uluçay, Harem, Ankara 1971, II, 118, 128 vd.; D. Ayalon, "The Eunuchs in the Mamluk Sultanate", Studies in Memory of Gaston Wiet, Jerusalem 1977, s. 267-295; a.mlf., "On the Eunuchs in Islam", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, I, Jerusalem 1979, s. 67-124; a.mlf., "On the Term Khādim in the Sense of Eunuch in the Early Muslim Sources", Arabica, XXXII/3, Leiden 1985, s. 289-308; A. Cheikh Moussa, "De la synonymie dans les sources arabes anciennes le cas de ḫādim et de ḫaṣiyy", a.e., s. 309-322; J. Thevénot, 1655-1656'da Türkiye (trc. Nuray Yıldız), İstanbul 1978, s. 67-69; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 137, 140, 144-147, 150, 160, 161; J. B. Tavernier, Osmanlı Sarayında Yaşam (trc. Perran Üstündağ), İstanbul 1984, s. 23-25, 30, 76, 82; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 105-109; III, 234-235, 238-239; Pakalın, I, 7, 31, 529, 699, 703; II, 705-706; III, 422-424; A. J. Wensinck, "Hâdim", İA, V/1, s. 44-45; M. Fuad Köprülü, "Hâdim", a.e., V/1, s. 45-47; Nejat Göyünç, "Tavâşî", a.e., XII/1, s. 66; Ch. Pellat, "Khāṣī", EI² (İng.), IV, 1087-1092; A. K. S. Lambton, "Khāṣī", a.e., IV, 1092; Cengiz Orhonlu, "Khāṣī", a.e., IV, 1092-1093.

Aydın Taneri

FIKIH.

İslâm dini, bir erkeğin kendi isteğiyle veya isteği dışında hadım edilmesini yasaklayıp haram kılmıştır. Bu konuda İslâm âlimleri arasında icmâ vardır (İbn Hazm, s. 157). Hadım edilecek kişinin hür veya köle, müslüman veya gayri müslim oluşu bu hükmü değiştirmez. Ancak kısas bundan istisna edilmiş olup Hz. Peygamber, "Kölesini hadım edeni hadım ederiz" (Ebû Dâvûd, "Diyât", 7) demiştir. Hukukçuların çoğunluğu, şartların gerçekleşmesi halinde kişinin ceza olarak hadım edilebileceğini kabul ederken Hanefîler kısas değil diyet gerekeceği görüşündedirler. Resûl-i Ekrem ile birlikte savaşlara katılan ve uzun süre ailelerinden uzak kaldıkları için cinsî arzu duyan bazı müslümanlar bu arzularına gem vurabilmek amacıyla hadım olma izni istemişlerse de Hz. Peygamber buna müsaade

etmemiştir (Buhârî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 5/9, “Nikâḥ”, 8; Müslim, “Nikâḥ”, 11).

Hayvanların iğdiş edilmesi konusunda İslâm âlimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Abdullah b. Ömer, Resûl-i Ekrem’in atların ve diğer hayvanların iğdiş edilmesini yasakladığını haber vermektedir (Müsned, II, 24). Şâfiî âlimlerinden Nevevî, eti yenmeyen hayvanların iğdiş edilmesinin haram, eti yenenlerin ise küçükken câiz, büyüyünce haram olduğunu naklederken (Şerḥu Müslim, IX, 177) bu görüşün dayanağı veya bu ayırımın sebebi hakkında bilgi vermez. Mâlikî âlimlerinden Kurtubî, besi ve benzeri bir fayda söz konusu ise bazı âlimlerin hayvanların iğdiş edilmesini câiz gördüğünü belirttikten sonra farklı görüşleri de nakleder (el-Câmiʿ, V, 390). Hanefî mezhebinde, atların iğdiş edilmesi hususunda câiz veya haram olduğu şeklinde iki rivayet vardır. Diğer hayvanlar içinse bu işlemin bir fayda temini veya bir zararın önlenmesi maksadıyla yapılması durumunda câiz, aksi halde haram olduğu ifade edilmiştir. Mâverdî’nin, muhtesibin görev ve yetkilerini sayarken, “İnsanların ve hayvanların hadım ve iğdiş edilmesine engel olur ve bundan dolayı te’dib cezası uygular; kısas veya diyet söz konusu ise nizâ ve inkâr olmadığı takdirde bu hakların ödenmesini temin eder” (el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, s. 338-339) demesi, onun da hayvanların iğdiş edilmesini câiz görmediğini ortaya koymaktadır. Hanbelî mezhebinde bir görüşe göre semizleşmeleri için koçların iğdiş edilmesi câiz, bir görüşe göre ise atlarda olduğu gibi mekruhtur. İğdiş edilmiş hayvanların kurban edilmesi bütün mezheplerce câiz görülmüştür. Öyle anlaşılıyor ki hayvanın iğdiş edilmesini kabul etmeyenler bu işlemi hayvana eziyet, Allah’ın yarattığı şekli değiştirme ve tabii dengeyi bozma olarak görmektedirler. Kabul edenler ise bu işlemin sırf hayvana eziyet veya putperestlik dönemi kalıntısı bir âdet olarak yapılmasının câiz görülmeyeceği ve yasaklayıcı rivayetlerin böyle bir maksada mâtuf olabileceği, meşrû bir yarar sağlaması halinde ise câiz olması gerektiği noktasından hareket etmektedirler.

Hadımlık kişinin hak ve yükümlülüklerinde bir değişiklik meydana getirmez. Hadımlar miras hukuku, şahitlik gibi konularda normal erkeklerle aynı statüye tâbi oldukları gibi kadınlarla olan sosyal münasebetleri açısından da diğer erkeklerden farkları yoktur. Meselâ müslüman bir kadının, yakın akrabası olmayan hadım bir erkekle yalnız başına bir arada

bulunması veya böyle bir kişinin yanında el ve yüz hariç vücudunun herhangi bir yerini açması haramdır.

İslâm aile hukuku hadımlığı evlilik engeli saymaz. Fakat evlendikten sonra kocasının hadım olduğunu anlayan kadının, bu durumu ileri sürerek boşanma isteğiyle mahkemeye başvurup vuramayacağı hususu İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Ayrıntıda bazı farklı görüşler ileri sürülmekle genel olarak erkeğin cinsî birleşmede başarısız kalması kadının ayrılma talebi için yeterli görülmüştür. Eğer kocanın erkeklik organı kesik ise (mecbûb) bu durumda dört mezhebe göre de kadın boşanmak için mahkemeye başvurabilir ve bu talebi hemen yerine getirilir.

Nikâh akdinde kadın için belirlenen mehir, Hanefî ve Hanbelî mezheplerinde “halveti sahîha” ile kesinlik kazanır ve bundan sonra taraflar ayrılsalar da erkek mehrin tamamını öder. Hanefî mezhebine göre kocanın hadım olması bu hükmü değiştirmez. Eğer koca mecbûb ise Ebû Hanîfe’ye göre hüküm yine aynıdır. Ebû Yûsuf ve Şeybânî’ye göre ise bu durumda koca mehrin yarısını öder. Ancak her üç âlime göre de ayrılık halinde kadın iddet bekler. Hanbelî mezhebinde bu konuda farklı rivayetler vardır (bk. İbn Kudâme, VIII, 64-65).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḫṣy” md.; Müsned, II, 24; Buhârî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 5/9, “Nikâḥ”, 8; Müslim, “Nikâḥ”, 11; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 2; Ebû Dâvûd, “Diyât”, 7; Tirmizî, “Nikâḥ”, 2; Nesâî, “Nikâḥ”, 4; Cezîrî, el-Meẕâhibü’l-erbaʿa, IV, 108, 111, 180, 184, 187, 196, 516; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Küveyt 1409/1989, s. 338-339; İbn Hazm, Merâtibü’l-icmâʿ, Kahire, ts. (Dâru Zâhid el-Kudsî), s. 157; Serahsî, el-Mebsûṭ, V, 158; Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, I, 206; II, 27; IV, 87; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, İstanbul 1985, II, 42; İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1403/1983, VII, 579-581, 606; VIII, 64-65; Kurtubî, el-Câmiʿ, V, 390-391; Nevevî, Şerḥu Müslim, IX, 176-177; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü’l-fıḳhiyye, Beyrut, ts., s. 185-186; İbn Hacer, Fetḥu’l-

bârî (Sa‘d), XIX, 141, 144; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Kahire), III, 213; IV, 131; Tecrid Tercemesi, XI, 92-93, 255, 256; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, III, 202-203; el-Fetâva’l-Hindiyye, V, 357; M. Muhyiddin Abdülhamîd, el-Aḥvâlü’ş-şaḫṣiyye, Kahire 1386/1966, s. 312; M. Ebû Zehre, el-Aḥvâlü’ş-şaḫṣiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-Fikri’l-Arabî), s. 355-356; A. J. Wensinck, “Hâdim”, İA, V/1, s. 44-45; M. Fuad Köprülü, “Hâdim”, a.e., V/1, s. 45-47; Nejat Göyünç, “Tavâşî”, a.e., XII/1, s. 66; “Ḫiṣâʾ”, Mv.F, XIX, 119-126.

Rahmi Yaran

HADIM AĞASI

(bk. DÂRÜSSAAÂDE).

HADIM ALİ PAŞA

(bk. ATİK ALİ PAŞA).

HADIM ALİ PAŞA

(ö. 965/1558)

Macaristan’da Osmanlı hâkimiyetinin yerleşmesinde rol oynayan Budin beylerbeyi.

Muhtemelen Arnavut asıllı olup Harem Dairesi Akağalar Koğuşu’nda yetişmiştir. Ali Paşa’nın Rumeli kethüdâlığından sancak beyi olduğu, Âlî Mustafa Efendi’ye ve ondan naklen Peçuylu İbrâhim’in eserinde geçen kayda dayandırılmakla birlikte (Târih, I, 36) bu bilgilerin onunla ilgisi şüphelidir. Hadım olması sarayda Harem’de bulunduğunu göstermekteyse de saraydan ne zaman çıktığı ve hangi sancaklarda görev yaptığı belli değildir. Bilinen ilk görevi Diyarbekir beylerbeyiliğidir. Bu vazifesi sırasında, Erzurum beylerbeyi olup Gürcistan tarafına yaptığı seferde şehid düşen Mûsâ Paşa’ya yardımda bulunmak üzere Erzurum serhaddine giderek Atabeyler memleketine akınlarda bulundu. 5 Şevval 951’de (20 Aralık 1544) Anadolu beylerbeyiliğine nakledildi (TSMA, nr. E 12321, s. 18/38-39). Anadolu beylerbeyi olarak 1548 İran seferine katıldı. Muş dolaylarındaki yağmalama hareketlerine engel olamadığı gerekçesiyle azledilerek Şubat 1549’da Bosna sancak beyliğine gönderildi (Tevârîh-i Âl-i Osmân, vr.189a, 194a). 11 Cemâziyelevvel 958’de (17 Mayıs 1551) Kasım Paşa’nın yerine 800.000 akçelik haslarla Budin beylerbeyi oldu (BA, A.RSK, nr. 1452, s. 28).

Özellikle 1552’de giriştiği faaliyetlerle dikkati çeken Ali Paşa, bir sınır beylerbeyiliği olan Budin’in güvenliğini sağlamak için civardaki önemli kaleleri zapta giriştiği gibi yapılan saldırıları da başarıyla püskürttü. Önce, 1552 Şubatında Segedin’i kuşatan Toth Mihaly idaresindeki Alman ve Macar kuvvetlerini kale önlerinde bozguna uğrattı (TSMK, nr. K 888, vr. 108a-b, 115b). Ardından Veszprém üzerine yürüyerek burayı ele geçirdi (Nisan 1552). Bu arada ikinci vezir Ahmed Paşa Tımışvar’ın zaptı için harekete geçmiş ve kaleyi kuşatma altına almıştı. Hadım Ali Paşa da stratejik öneme sahip Dregely Kalesi’ne yürüdü ve Szondy György tarafından savunulan kaleyi zaptetti. 1552 Temmuzundaki bu harekât

sırasında Yahyâpaşazâde Arslan Bey ile birlikte hay, Gyarmat, Seçen (Széczèny), Hollókö ve Bujak kalelerini de ele geçirdi. Böylece Osmanlılar'la Habsburg İmparatorluğu arasındaki sınır, Slovakya'nın güneyini içine alacak şekilde Osmanlılar'ın lehine genişledi. Ardından 9 Ağustos'ta Gündersdorf baronu Teufel ve Pallavicini idaresindeki Macar ve Alman kuvvetlerini Palast ovasında yenilgiye uğratıp bu iki kumandanı esir aldı. Teufel diğer 4000 esirle beraber İstanbul'a gönderildi (TSMK, nr. K 888, vr. 415a-b). Buradaki mücadele, bazı Osmanlı tarihlerinde Mohaç'tan sonra Macarlar'a karşı kazanılan en büyük zafer olarak nitelendirilir. Bazı eserlerde savaşın Filek (Fülek) civarında cereyan ettiği ve Filek'in de ele geçirildiği belirtilirse de bu bilginin doğruluğu şüpheli olup burası 1554 Ocağında Seçen Beyi Hamza tarafından alınmıştır.

Ali Paşa, bu zaferin ardından Solnok'a (Solnık) hareket ederek kaleyi kuşatma hazırlıkları yapmakta iken o sırada Tımışvar'ı alıp Solnok'a doğru yürüyen Ahmed Paşa'nın kuvvetleriyle birleşti. Müdafiler tarafından terkedilen Solnok alındıktan sonra Budin'e 137 km. mesafedeki büyük bir askerî öneme sahip Eğri (Eger, Erlau) kuşatıldı. Ancak kırk gün süren kuşatma başarısızlıkla sonuçlandı. Ahmed Paşa bu başarısızlıktan, kalenin kolayca alınabileceğini söyleyip kendisini buraya sevkeden Hadım Ali Paşa'yı sorumlu tuttu. Bir müddet sonra gözden düşen Ali Paşa azledilerek yerine Toygun Paşa tayin edildi (Şubat 1553). Anadolu'ya nakledilen Ali Paşa ise Karaman beylerbeyi oldu ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1554'teki Nahcıvan seferine beylerbeyilik kuvvetleriyle katıldı. 10 Rebîülâhir 963'te (22 Şubat 1556) Toygun Paşa'nın yerine 1 milyon akçelik haslarla yeniden Budin beylerbeyiliğine getirildi (BA, MD, nr. 2, s. 25/216).

Bu ikinci görevi sırasında Ali Paşa, Budin'e bağlı sancakları doğrudan kendisine bağlamaya ve sancak beylerinin hareketlerini tam olarak kontrol altına almaya çalıştı. Nitekim İstanbul'a gönderdiği bir arzda onların kendisine danışmadan hareket ettiklerini, bunun ise sınır güvenliği açısından tehlikeli gelişmelere yol açacağını bildirmişti (BA, MD, nr. 2, s. 74/684). Muhtemelen sancak beyleriyle olan bu anlaşmazlıkların da tesiri sonucu ikinci beylerbeyiliği dönemi ilki gibi parlak geçmedi ve giriştiği askerî faaliyetlerde pek başarılı olamadı. Bölgenin emniyetini tehdit eden ve haydut yatağı olan Sziget'i (Szigetvar) kuşattı. Bu arada Tamas Nadasdy tarafından sıkıştırılan Babofça Kalesi'ni kurtarmaya gitti, kale önlerindeki

mücadelede onu geri çekilmeye zorladı. Fakat kendisi de Rinya ırmağı civarında imparatorluk kuvvetleri karşısında geri çekilmek zorunda kaldı (25 Temmuz); ardından Sziget'e gelip kuşatmayı kaldırdı ve Budin'e döndü (31 Temmuz). Bir müddet sonra Budin beylerbeyiliğinden alınıp 600.000 akçelik haslarla 13 Şubat 1557'de ikinci defa Bosna'ya nakledildi (BA, A.RSK, nr. 1457, s. 1). Ancak bu görevinde fazla kalamadı. 27 Receb 965'te (15 Mayıs 1558) Bosna sancak beyi olarak Malkoç Bey'in bulunması, hakkında rastlanabilen en son kaydın Receb 965 (Mayıs 1558) tarihini taşıması, voyvodası ve akrabası Kasım'ın Şevval 967 (Temmuz 1560) tarihli kayıtta ondan "müteveffa" diye bahsetmesi (BA, KK, nr. 216/A, s. 153, 164) Ali Paşa'nın Mayıs 1558'den hemen sonra vefat ettiğini düşündürmektedir. Avusturya elçisi Busbecq'in, Budin'de uğradığı başarısızlıklar sebebiyle kahrından öldüğünü yazması bir karışıklık sonucu olsa gerektir. Zira 1558 Nisanı sonlarında görevi başında vefat eden beylerbeyi,

Bosna sancak beyi iken Ali Paşa'nın yerine Budin'e tayin edilen Mehmed Paşa'dır (BA, KK, nr. 216/A, s. 134).

İstanbul'da kendisini gören Busbecq'in kısa boylu, geniş ve kalkık omuzlu, çatık kaşlı, son derece kuvvetli ve cesur bir adam olarak tarif ettiği Ali Paşa'nın Diyarbakır'da bir cami ile medresesi ve hamamı, Çatalca'da yine bir cami ve medresesinin bulunduğu, Bosna'nın bazı köylerinde muhtemelen aslî vatanı olan Arnavut Belgradı'nda (Berat), İstanbul'da Balat'ta ve Edirne'de de bazı hayratının olduğu bilinmektedir (6 Şevval 958/7 Ekim 1551 tarihli vakfiyesi için bk. TSMA, nr. E 7740).

BİBLİYOGRAFYA

TSMK, nr. K 888, vr. 108a-b, 110b-114a-b, 115b, 117b, 123a, 143a-b, 301b, 381b-382a, 415a-b, 478b; TSMA, nr. E 12321, s. 18/38-39, 214/521, 216/522; TSMA, nr. E 7740; BA, MD, nr. 1, s. 5/14, 53/273, 212/1233; nr. 2, s. 25/216, 57/520, 60/549-550, 74/684, 147-151/1416-1417, 153/1420, 155/1424; nr. 3, hk. 1293; BA, KK, nr. 209, s. 49, 74, 83; nr. 210, s. 141,

228, 300; nr. 216/A, s. 21, 80, 134, 148, 153, 164; BA, A.RSK, nr. 1452, s. 28; nr. 1457, s. 1; Tevârîh-i Âl-i Osmân, TSMK, Revan, nr. 1099, vr. 180a-b, 181b, 189a, 194a; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 418a-b, 423b, 424a; O. G. Busbecq, Türk Mektupları (trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul 1939, s. 155-159; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İSAM Ktp., nr. 11.128, s. 239; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 36, 287-289, 290-291, 295, 310; Solakzâde, Târih, s. 517; Hammer (Atâ Bey), VI, 24, 25, 28-30, 32, 34-36, 71-72, 74; S. Tákats, Rajzok a török világbol, Budapest 1915, I, 114, 313, 425; a.e.: Macaristan Türk Âleminden Çizgiler (seçerek trc. Sadrettin Karatay), Ankara 1958, s. 223, 331; Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Kılavuzu, İstanbul 1937, I, 37; Danişmend, Kronoloji, II, 260, 264, 270-272, 275, 277, 279, 305-306; Metin Sözen, Diyarbakır'da Türk Mimarisi, İstanbul 1971, s. 76-80; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi: 1451-1590, Ankara 1976, s. 174; Forgách Ferenc, Emlékirat Magyarország állapotáról Ferdinánd, Janos, Miksa Királysága és II. János erdelyi Fejedelemsége alatt, Budapest 1982, s. 41 vd.; V. Kopčan, Turecké nebezpečenstvo a Slovensko, Bratislava 1986, s. 47-49, 53-54; I. Szánto, "Ali budai pasa hadjárata 1552 nyarán a Hont-Nógrád megyei várak ellen", Történelmi Szemle, I, Budapest 1977, s. 31-52; Tayyib Gökbilgin, "Ali Paşa, Hadım", İA, I, 332-333.

Feridun Emecen

HADIM HASAN PAŞA

(ö. 1006/1598)

Osmanlı sadrazamı.

Hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. Enderun'da yetiştiği, 1580'de hazinedarbaşılıktan vezâret rütbesiyle Mısır beylerbeyi olduğu bilinmektedir. Bu görevde iken adı zulüm ve rüşvet olaylarına karıştı; üç yıla yakın süren beylerbeyiliği sırasında büyük miktarlarda para topladığı söylentileri çıktı. Hakkında yapılan şikâyet üzerine görevinden alındı ve bir müddet İstanbul'da Yedikule Zindanı'nda hapsedildi. Bu arada mallarına el konuldu. III. Murad'ın annesi Nurbânû Sultan'a olan yakınlığı, ayrıca sunduğu para ve hediyeler sayesinde affedilen Hasan Paşa Anadolu beylerbeyiliğine tayin edildi ve bu sıfatla Gence muhasarasına katıldı (Selânikî, I, 207). 996'da (1588) Şirvan beylerbeyi oldu. Bazı şikâyetler üzerine vezirliği kaldırıldı ve evi teftiş edildi. Ancak çok geçmeden yine affa uğrayan Hasan Paşa, Gence fethinin ardından bir süre bu şehrin muhafızlığında bulundu. 29 Rebîülâhir 1002'de (22 Ocak 1594) kubbe vezirliğine getirildi. III. Mehmed'in Eğri seferine (1596) çıkması üzerine İstanbul kaymakamlığında bulundu. Bu görevi sırasında kendisine "vekâlet-i mutlaka" menşuru ile Rumeli vilâyeti dışındaki yerlere hüküm yazma yetkisi verildi (a.g.e., II, 566, 618). 3 Kasım 1597 tarihinde Damad İbrâhim Paşa'nın yerine III. Mehmed'in annesi Safiye Sultan'ın da iltimasıyla üçüncü vezirlikten vezîriâzamlığa getirildi.

Kaynaklarda "son derece mürtekip" bir kişi olarak nitelendirilen Hasan Paşa'nın yüksek devlet görevlerini müzayede usulüyle satıp aldığı paraları vâlide sultana verdiği belirtilir. Nitekim kendisi de, "Beni vâlide sultan kısta kesmiştir" diyerek bunu itiraf etmişti (Peçuylu İbrâhim, II, 210). Sadrazamlığı esnasında Safiye Sultan'a her hafta hediyeler takdim ettiği bilinen Hasan Paşa, daha önce kendisinin hapsedilmesine sebep olan Kapıağası Gazanfer Ağa'ya kin besliyor ve onu ortadan kaldırmak istiyordu (a.g.e., II, 284). Bunun için III. Mehmed'e başvurduğunu duyan Gazanfer Ağa, Hasan Paşa'nın, yüksek devlet memuriyetlerine tayinlerden aldığı

paraları vâlide sultana verdiğini herkese söylediğini ifşa etti. Hasan Paşa ayrıca, Bostanzâde Mehmed Efendi'den boşalan şeyhülislâmlık makamına Hoca Sâdeddin Efendi'nin değil ünlü şair ve Rumeli kazaskeri Bâkî'nin veya Anadolu kazaskeri Karaçelebizâde Hüsam Efendi'nin getirilmesi yolundaki gayretleri yüzünden padişah hocası Sâdeddin Efendi'nin de düşmanlığını üzerine çekmişti. Nihayet sarayda büyük nüfuzu olan Gazanfer Ağa'nın telkinleri sonucu, Safiye Sultan'ın Eminönü'nde yaptırmak istediği ve kendisinin de nâzırı olduğu caminin temelini kazmaya giderken 9 Nisan 1598 günü Bostancıbaşı Ferhad Ağa tarafından yakalandı ve Yedikule'de tevkif edildi (Selânikî, II, 733-734); birkaç gün sonra da öldürüldü (8-9 Ramazan 1006/14-15 Nisan 1598). Kaynakların belirttiğine göre idam kararını büyük bir tevekkülle dinleyen Hasan Paşa yatsı namazını kılmış, vakıflarının devam ettirilmesini ve cesedinin sebilin yanına gömülmesini vasiyet etmiştir (a.g.e., II, 736). Ölümüne "vakt-i tekmîl" terkibiyle tarih düşürülmüştür. Hasan Paşa'nın konağına giden Yeniçeri Ağası Tırnakçı Hasan Ağa mallarına el koymuş, ancak hazinedarı meblağın önemli bir kısmını alıp kaçtığından asıl hazinesine ulaşılamamış, 100.000 altın tutan meblağ daha sonra ele geçirilebilmiştir (a.g.e., II, 741).

Beş ay altı gün sadrazamlıkta bulunan, İstanbul'da Cağaloğlu Sarayı civarında medrese, çeşme ve sebil yaptıran (bk. HADIM HASAN PAŞA KÜLLİYESİ), vasiyeti gereği buraya defnedilen Hasan Paşa'yı Osmanzâde Ahmed Tâib akıllı, bilgili, fakat aşırı derecede tamahkâr ve mağrur bir kişi olarak nitelemektedir (Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 49).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 43, s. 9; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 207, 348, 354, 376, 388, 407; II, 530, 566, 618, 640-641, 643-648, 652, 712, 723, 733-734, 736, 741; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 52, 91, 97, 98, 106, 147, 156, 161, 170, 187, 188; Hasan Beyzâde Ahmed Paşa, Târih (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed.Fak. Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3277, tür.yer.; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 375, 377, 444, 476, 482, 483, 631, 650, 670, 732,

737, 738; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 110, 209-210, 284-285; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 103-104; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 316; Naîmâ, Târih, I, 111, 174, 184, 185-187; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 48-49; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I-III, bk. İndeks; Hammer (Atâ Bey), V, 213, 226-228; Atâ Bey, Târih, II, 43-44; Sicill-i Osmânî, II, 125; Dânişmend, Kronoloji, III, 88, 110, 120, 125, 164, 183, 185-186, 202, 498; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 118; III/2, s. 346, 352-353, 357-358, 457, 552; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Rüşvet (Özellikle Adlî Rüşvet), Ankara 1969, s. 240; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 220-223; Mübahat S. Kütükoğlu, 1869'da Faal İstanbul Medreseleri, İstanbul 1977, s. 52-53; a.mlf., Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri, İstanbul 1978, s. 40.

Abdülkadir Özcan

HADIM HASAN PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul'da XVI. yüzyıl sonunda yapılmış külliye.

Cağaloğlu'nda Kâzım İsmail Gürkan (eski Hilâliahmer) caddesiyle Fenârî sokağı arasındaki yapı adasının ucunda bulunmaktadır. III. Mehmed döneminde

1006'da (1597-98) sadrazam olan Hadım Hasan Paşa tarafından yaptırılmıştır. Hasan Paşa sadâretten azledildikten birkaç gün sonra idam edilerek külliyedeki sebilin içine veya arkasındaki bir hücreye gömülmüştür.

Mescid, medrese, çeşme ve sebilden ibaret külliye, 1004 (1595-96) yılında yapıldığına göre kurucusunun sadrazamlık mevkiine geçmeden önce herhalde dördüncü vezir olduğu yıllarda inşa edilmiş olmalıdır. Evliya Çelebi medresenin yapımıyla ilgili iki manzum tarihi kaydeder: "Sadr-ı bülendkadr Hasan ki zamânede / Oldur kemâl-i lutfile cûyâ-yi ehl-i fazl // Rûhî erince medrese itmâma zevk edip / Târîh söyledim ona me'vâ-yi ehl-i fazl, sene 1004"; "Âsaf-ı sâhib-kerem dâver-i âlîhimem / Mâlik-i seyf ü kalem sadr-ı mükerrem Hasen // Söyledi târîhini Rûhî-i sâhib-kelâm / Oldu bu âlî binâ bâis-i nâm-ı hasen, sene 1004". Evliya Çelebi ayrıca medresenin fevkanî olduğunu ve altında dükkânlar bulunduğunu söyler.

Ayvansarâyî, dershanesi aynı zamanda mescid olduğundan Hasan Paşa Medresesi'ni de eserine almış ve kurucusunun mezarının sebilin içinde bulunduğunu kaydetmiştir.

Hadım Hasan Paşa Külliyesi, bu bölgede geniş ölçüde tahribat yapan 27 Zilhicce 1241 (2 Ağustos 1826) yangınında zarar görmüş olmalıdır ki II. Mahmud tarafından 1247 (1831-32) yılında tamir ettirilmiştir. Aynî'nin bu tamire ait tarih manzumesi medresenin girişi üzerine bir kitâbe halinde konulmuştur: "Yaptı bin beşte Hasan Paşa sebîl ü medrese / Suhte olmuş

kalmamış nâm ü nişan vesselâm // Âlem-i şâhân Han Mahmûd-ı sâhib-ictihâd / Eyledi ta‘mîr onu ehl-i ulûm oldu benâm // Şuğlün olursa usûl-i fıkh ü tefsîr u hadîs / Ahsenü’l-a‘mâli ve’l-evkāti ve’l-fazli’t-tamâm // Ayniyâ târîh-i tâmmın söyledi her tâlibe / Medrese tecdîd olundu ilme sa‘y eyle müdâm, 1247”. Medrese girişinin solundaki çeşmenin kemeri üstüne de II. Mahmud’un tuğrası konulmuştur. Külliyenin kuruluşunu 1005 (1596-97) olarak gösteren bu kitâbenin aksine Evliya Çelebi’deki beytler 1004 (1595-96) tarihini vermektedir. Nev‘îzâde Atâî de Ebû Bekir Efendi’nin Muharrem 1004’te (Eylül 1595) 50 akçe ile Hasan Paşa Medresesi’ne müderris tayin edildiğini söyler (Zeyl-i Şekāik, s. 673).

Külliye, bu bölgede büyük tahribat yapan 1865 yangınında herhalde tekrar zarar görmüştür. Ayrıca yangından sonra şehrin buradaki bazı sokak ve caddelerini yeniden düzenleyen Islâhât-ı Turuk Komisyonu’nun tesbit ettiği plan uyarınca yapının bir kısmı istimlâk edilerek yıktırılmıştır.

Hasan Paşa Medresesi, 20 Ağustos 1330 (2 Eylül 1914) tarihli raporda belirtildiğine göre sekiz hücreye sahip olup bunun ikisi birer kişilik fevkanî, altısı ise ikişer kişilikti. O yıllarda bina “hey’et-i mecmûası harap, talebe iskân edilemez” durumdaydı. Alt kat avlusuna etraftan tecavüz edildiğinden burası epeyce daralmıştı. Raporda ayrıca, “Mükemmel tamir edilirse yeri iyi olduğundan a‘lâ medrese olur” denilmektedir. 19 Kânunuevvel 1334 (19 Aralık 1918) tarihli bir ek notta medresenin yangın felâketzedelerinin işgalinde olduğu belirtilmiştir. Şehrin merkezî bir yerinde bulunmasına rağmen Hasan Paşa Medresesi uzun yıllar ihmale uğrayarak daha da harap olmuş, sebili ve türbesi ortadan kalkmış, yeni yapılan binalar dış mimarisini görülmez duruma sokarken içerisi de çeşitli müdahalelerle bozulmuştur. Son yıllarda (1995) binanın ihya edilmesi yolunda girişimlerde bulunulmuş ve bunun için mükemmel rölöveleri hazırlanmışsa da şimdiye kadar çalışmaya başlanmamıştır.

Hasan Paşa’nın türbesinin içinin ne zaman boşaldığına dair bir bilgi olmadığı gibi yeri dahi tesbit edilememektedir. Ayrıca içindeki eşyanın da çok önce yağma edildiğini söylemek mümkündür. Nitekim Atina’daki Benaki Müzesi’nde 1844 ve 1845 envanter numarası ile kayıtlı, Hadım Hasan Paşa’ya ait tombak (altın kaplamalı bakır) iki miğfer bulunmaktadır (Museé Benaki guide, s. 77-78 [İng., s. 78]). Bu eserlerin ne zaman ve

kimin tarafından Atina’ya götürüldüğü tam olarak bilinmiyorsa da İstanbul Arkeoloji Müzesi memurlarından olup 1935’lerde devletin izniyle Benaki Müzesi’ni düzenlemeye giden ve bu arada birçok eşyayı götürdüğü söylenen Th. Makridis’ten şüphe edilebilir.

İki yol arasında “V” biçiminde bir yapı adasının ucunda yer alan Hasan Paşa Medresesi, XVI. yüzyılın belli başlı vakıf binalarının çoğu gibi muntazam işlenmiş kesme taştan yapılmıştır. Nâdir rastlanır bir özellik olarak da iki katlı bir yapı halindedir; hatta altında bir de bodrum vardır. Fakat o derecede tahribe ve değişikliğe uğramıştır ki gerçek mimarisi, ancak yapının iyice ayıklanıp eksik kısımlarının kalıntıları araştırıldıktan sonra anlaşılacaktır. Uçta olması gereken sebilin biçimi hakkında bilgi verebilecek hiçbir iz kalmamıştır. Sebilin arkasındaki türbeden de bir iz yoktur. Medresenin girişi yan sokağa açılmakta olup solunda sivri kemerli kitâbesiz çeşme bulunur.

Eserin mimari bakımdan tek incelemesini yapan Zeynep Ahunbay dershanemescidle ilgili görüşlerini şöyle açıklar: “Merdivenle çıkılan üst katta bir duvarı

kalmış olan dershane, üç kemeri korunabilmiş bir revak ve hücreler bulunmaktadır. Girişi güneybatı yönüne açılan dershane, bir kenarı yaklaşık 5,5 m olan kare planlı bir mekândır. Önünde iki kubbeyle örtülen bir giriş mekânı yer almaktadır. Cadde genişletilirken dershanenin kuzeydoğu yönünden yaklaşık 4,5 m yola terkedilmiştir. Giriş cephesinden geri kalanlardan anlaşıldığına göre, kapının iki yanında birer alt pencere, yukarıda 3 üst pencere yer alıyordu. Kuzeybatı ve güneydoğu cephelerinden geri kalan kısımlarda, ilk pencerelerin başlangıçları korunmuştur. Aynı zamanda mescit olarak kullanıldığı belirtilen dershanenin kıble hariç diğer cephelerinde 3 alt, 3 üst pencere düzeni olduğunu sanıyoruz. Dershanenin örtüsü hakkında kesin bir şey söylemek olası değilse de, duvar köşelerinde pandantif başlangıcı bulunmaması, kubbeye geçişin büyük bir olasılıkla tromplarla sağlandığına işaret etmektedir. Batı ve kuzeybatı cephelerinde mevcut hücreler de tromplu kubbelerle örtülüdür” (DBİst.A, III, 489-490).

Taş bir merdivenle inilen bodrum üç mekânla bir dehlizden ibarettir. Alt katta ise gerçekten ne işe yaradıkları anlaşılamayan çeşitli büyüklükte

mekânlar ve bunları bağlayan koridorlar bulunur. Bu mekânlardan bir tanesinde bir kuyu bileziği görülür. Girişin arkasındaki dikdörtgen büyük mekândan bir dehlizle yukarı kata çıkışı minare basamakları gibi helezonlu bir merdiven sağlar. Üst katta ortada iç avluyu temsil eden dikdörtgen bir boşluk vardır. Bunun bir kenarında, başlıkları çok geç döneme ait iki sütunun desteklediği üç kubbeli bir revak görülür. Çok az sayıdaki medrese hücreleri, bacaları hâlâ duran ocaklı ve dolaplı, kubbeli mekânlar halindedir. Yandaki daha küçük kubbeli odaların ne işe yaradığı anlaşılamadığı gibi binanın önü kesildikten sonra yapılan yamuk mekânın da fonksiyonu bilinmez. Yapı iki yanına bitişik yeni binalarla sarılı olduğundan medrese hücrelerinin evvelce yanlarda devam edip etmediği anlaşılmamaktadır. Ayrıca mevcut hücreler bir medrese için yetersizdir.

Bu medresenin mimarının kim olduğu bilinmemektedir. Klasik şemadan uzaklaşarak çeşitli yeniliklerle bir yapı meydana getiren ustanın, bu yıllarda Hassa mimarı olan ve Mimar Sinan'ın sanat akımını sürdüren Dâvud Ağa olabileceği akla gelmektedir. XVII. yüzyılda Köprülü, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, Amcazâde Hüseyin Paşa külliyeleri gibi benzerlerine rastlanan yapılardan olan Hadım Hasan Paşa Medresesi'nin restore edilerek Türk sanatına kazandırılması gereklidir.

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 673; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 316; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 48; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 98; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 137; Sicill-i Osmânî, II, 125; Museé Benaki guide, Atina 1936, s. 77-78; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 11; Danişmend, Kronoloji, III, 186, 498; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 220-223; Yüksel Yoldaş Demircanlı, İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, İstanbul 1989, s. 324; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 352; Ömer Faruk Şerifoğlu, Su Güzeli, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1995, s. 34; Mübahat S. Kütükoğlu, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", TED, sy. 7-8 (1977), s. 324-325, nr. 53; a.mlf., "Dârü'l-

Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", İTED, VII (1978), s. 40; Zeynep Ahunbay, "Hadım Hasan Paşa Medresesi", DBİst.A, III, 489-490 (Hadım Hasan Paşa Medresesi olarak verilen fotoğraf bu binaya ait değildir).

Semavi Eyice

HADIM İBRÂHİM PAŞA KÜLLİYESİ

(bk. İBRÂHİM PAŞA KÜLLİYESİ).

HADIM İBRÂHİM PAŞA MESCİDİ ve MEDRESESİ

(bk. ESEKAPISI MESCİDİ ve MEDRESESİ).

HADIM SİNAN PAŞA

(ö. 922/1517)

Osmanlı vezîriâzamı.

Dubrovnik belgelerine göre aslen Bosnalıdır. Hadım olduğu için Habeşli olmayan harem ağalarının bulunduğu Akağalar Ocağı'na alındı. Daha sonra sancak beyliğiyle saraydan çıkarıldı ve çok geçmeden Bosna sancak beyliğine getirildi. Yavuz Sultan Selim, İran seferi için İstanbul'dan ayrılıp Maltepe konağına geldiğinde Anadolu Beylerbeyi Mustafa Paşa'yı görevden alarak yerine Hadım Sinan'ı getirdi (23 Nisan 1514). Sinan Paşa, emrindeki Anadolu askeriyle Seyitgazi yakınında Akçaviran konağında "alay gösterdi". Ordu 10 Temmuz'da Akşehir sahrası Güzeller çayırında konaklayınca karakol hizmetine tayin edilerek ileriye gönderildi.

Çaldıran'da, Osmanlı klasik savaş düzeni gereği Sinan Paşa beylerbeyilik kuvvetleriyle ordunun sağ kolunda görev aldı. 2 Receb 920'de (23 Ağustos 1514) savaş başladığı zaman Safevî kuvvetlerinin solunda yer alan Diyarbekir hâkimi Ustaclu Mehmed Han'ın (Ustacluoğlu Mehmed) hücumuna uğradı. Fakat toplarla tam zamanında ateş açtırıp Safevî kuvvetlerini bozdu; bu arada Ustacluoğlu Mehmed yakalanıp öldürüldü. Çaldıran Savaşı'nın zaferle sonuçlanmasında büyük payı olan Hadım Sinan Paşa, 25 Ağustos'ta toplanan divanda savaş sırasında hayatını kaybeden Hasan Paşa'nın yerine Rumeli beylerbeyiliğine getirildi.

Çaldıran dönüşünde yiyecek sıkıntısı çekilmemesi için Rumeli ve Anadolu

beylerbeyilerine kışı Amasya'da geçirmeleri emri verilmişti. 1515 yılı baharında Sinan Paşa Dulkadıroğulları ülkesini zaptetmekle görevlendirildi. Zira Osmanlılar'ın desteğiyle Dulkadıroğulları Beyliği'ni ele geçiren Alâüddevle Memlükler'le de anlaşarak ikili bir siyaset takip etmiş, böylece II. Bayezid döneminde Memlükler'le yapılan savaşlarda olumsuz bir rol oynamıştı. Yavuz Sultan Selim Şah İsmâil üzerine yürürken kendisini sefere çağırdığı halde buna katılmamış, üstelik Osmanlı ikmal kollarına

saldırmıştı. Bu sebeple Çaldıran dönüşünde, Osmanlı hizmetinde bulunan eski Dulkadır beylerinden Şehsuvar'ın oğlu Ali Bey, Kayseri ve Bozok sancakları kendisine tevcih edilerek Dulkadriye sınırına gönderilmişti. Sıkışan Alâüddevle, Memlük Sultanı Kansu Gavri'ye başvurup korunmasını istedi. Kansu Gavri de Osmanlı padişahına bir elçi göndererek Şehsuvaroğlu Ali Bey'in o yöreden alınmasını talep etti. Bu durumda Dulkadıroğulları problemini kesin olarak çözmeye karar veren Yavuz Sultan Selim, 5 Haziran 1515'te Sivas'ta Hadım Sinan Paşa'yı serasker tayin edip Alâüddevle üzerine gönderdi. Yanında Şehsuvaroğlu Ali Bey olduğu halde 10.000 kişilik bir kuvvetle Dulkadıroğulları topraklarına giren Sinan Paşa, 12 Haziran 1515'te Göksun yakınlarında cereyan eden savaşta Alâüddevle'yi bozguna uğrattı. Ele geçirilen Alâüddevle, dört oğlu ve otuz kadar ileri gelen Dulkadır beyi öldürüldü. Yavuz Sultan Selim, oğlu Süleyman'a gönderdiği Kemah ve Dulkadriye fetihnâmesinde Sinan Paşa'nın hizmetinden övgüyle söz ettiği gibi, 18 Haziran'da Göksun çayırında toplanan divanda Sinan Paşa'yı Dukakinzâde Ahmed Paşa'nın katlinden sonra boş kalan vezîriâzamlığa getirdi.

Sinan Paşa'nın bu ilk sadâreti çok sürmedi. Yavuz Sultan Selim, doksan yedi gün sonra 14 Şâban 921'de (23 Eylül 1515) Hersekzâde Ahmed Paşa'yı beşinci defa sadârete getirdi; Sinan Paşa'nın gönlünü almak için de kendisine nakit para verip kılıç ve kaftan hediye etti. Ancak Çaldıran'da yenilen Safevîler'in Doğu Anadolu'da yeniden hâkim olmak için sarfettikleri çabalar ve elde ettikleri bazı başarılara öfkelenen Yavuz Sultan Selim Hersekzâde Ahmed'i görevden aldı ve Hadım Sinan Paşa'yı ikinci defa sadârete getirdi (26 Nisan 1516). Onun bu ikinci vezîriâzamlığı Ridâniye'de şehid olmasına kadar dokuz ay sürmüştür.

Sinan Paşa, sadârete getirilişinin hemen ardından Güneydoğu Anadolu bölgesinde Osmanlı hâkimiyetini sağlamak için Diyarbekir yöresi seraskerliğiyle görevlendirildi. 28 Nisan'da İstanbul'dan ayrılıp 40.000 kişiyle Elbistan'a vardığında sınırdaki Memlük ümerâsına mektuplar yazarak Fırat'ı geçmek istediğini bildirdi. Fakat onlardan olumlu cevap alamadığı gibi Kansu Gavri ile Şah İsmâil arasında iş birliği bulunduğunu anladı ve durumu padişaha arzetti. Esasen 4 Haziran'da İstanbul'dan yola çıkmış olan Yavuz Sultan Selim mektubu alınca Filçayırı konağında divanı toplayarak Memlük sultanına karşı savaş açılmasını kararlaştırmış, Hadım

Sinan Paşa’ya da Fırat üzerinde köprüler kurup padişahı beklemesi emredilmişti.

Padişah 23 Temmuz’da Elbistan önlerinde Sinan Paşa ile buluştu. Çeşitli bölgelerden gelen eyalet askerleriyle Mengli Giray’ın oğlu Sa‘d Giray kumandasındaki Kırım kuvvetleri de burada orduya katıldı. Bu arada ordugâha gelen Memlük elçisi geri gönderildi ve Memlük sultanının Halep’ten çıkıp iki menzil ilerideki Hz. Dâvûd Türbesi önünde Mercidâbık’ta karargâh kurduğu öğrenilince oraya hareket edildi. İki ordu 25 Receb 922 (24 Ağustos 1516) günü karşılaştı. Yavuz Sultan Selim her zaman olduğu gibi merkezde, Sinan Paşa ise sağ kolda yer aldı. Sinan Paşa’nın karşısında Memlükler’in sol koluna kumanda eden Hayır Bey bulunuyordu. Savaş Osmanlılar’ın galibiyetiyle sonuçlandı, Kansu Gavri de bu savaşta öldü. Halep, Hama, Humus ve Şam ele geçirildi; böylece bütün Suriye zaptedilmiş oldu.

Gereken idarî tedbirleri almak için uzun süre Şam’da kalan padişah, 1 Aralık 1516’da Hadım Sinan Paşa’yı bir miktar askerle Gazze üzerine gönderdi. Cisriyâkub, Taberiye gölü, Remle üzerinden Gazze’ye varan Sinan Paşa, Canbirdi Gazâlî kumandasındaki Memlük kuvvetleriyle 21 Aralık’ta şehrin güneybatısında Hanyûnis mevkiinde karşılaştı. Savaşta Canbirdi yenildi, Memlük beylerinden birçoğu öldürüldü. Zafer haberi Şam’dan hareket etmiş olan padişaha Halhuliye Yurdu’nda ulaşmış, toplar atılarak şenlikler düzenlenmiş ve müjdeyi getiren Kethüdâ Hasan’a 80.000 akçelik zeâmet verilmişti.

Yavuz Sultan Selim 3 Ocak 1517’de Gazze’ye ulaşarak Sinan Paşa ile buluştu. Kahire üzerine hareket edilince Sinan Paşa bir miktar askerle ileriye gönderildi. Çöl geçilip Birketülhuccâc’a varıldığında urbânın giriştiği bir baskın hareketi Sinan Paşa’nın gayretiyle püskürtüldü (22 Ocak 1517).

Mısır’ın Osmanlı topraklarına katılması ile sonuçlanan ve 29 Zilhicce 922 (23 Ocak 1517) tarihinde cereyan eden Ridâniye Savaşı’nda Hadım Sinan Paşa yine sağ kolda yer aldı. Yeni Memlük sultanı Tomanbay bütün kuvvetleriyle Yavuz Sultan Selim’in bulunduğu merkeze saldırdı. Orada başarılı olamayınca da sağ kola yöneldi. Göğüs göğüse çarpışmaya dönüşen

bu mücadelede Sinan Paşa yaralandı, otağına götürüldüğünde de vefat etti. Naaşı zaferin kazanılmasının ertesi günü Şeyh Timurtaş Zâviyesi'ne gömüldü, Yavuz Sultan Selim de üzerine türbe yapılmasını emretti.

Akağalar içinden vezîriâzamlığa kadar yükselen devlet adamlarının ikincisi olan Sinan Paşa cesareti, dürüstlüğü ve görevine bağlılığı ile tanınmıştır. Yavuz Sultan Selim gibi çok sert bir padişaha hizmet ederken onun gazabına uğramamış olması sadakati kadar iyi bir yönetici olduğunu da göstermektedir. Bundan dolayı padişah kendisini kaybetmekten dolayı çok üzülmüş ve bunu, "Gerçi Mısır'ı aldık ama Sinan'ı kaybettik" sözleriyle ifade etmiştir. Sinan Paşa'dan boşalan sadâret makamına da ancak on gün sonra Vezir Yûnus Paşa'yı getirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İdrîs-i Bitlisî, Selimşahnâme, TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1423, vr. 81a vd.; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, IX. Defter, Veliyyüddin Efendi, nr. 2447, tür.yer.; İbn İyâs, Bedâiu'z-zühûr, Bulak 1312, III, tür.yer.; Haydar Çelebi Rûznâmesi (Ferîdun Bey, Münşeâtü's-selâtîn içinde), İstanbul 1274, I, 458-481; Silâhşor, Fetihnâme-i Diyâr-ı Arab (nşr. Selâhaddin Tansel, TV, I/2 [1941], içinde), s. 298-308; Celalzâde Mustafa, Selimnâme, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1274, tür.yer.; Yûsuf, Selimnâme, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2148, tür.yer.; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 221-369; Âlî, Künhü'l-ahbâr, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2162, vr. 243a vd.; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 447-475; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 21 vd.; Hammer (Atâ Bey), IV, 138 vd.; Sicill-i Osmânî, III, 105; Halil Edhem [Eldem], Mısır'ın Son Memlük Sultanı Melik Tumanbay II Adına Çorlu'da Bulunan Kitâbe, İstanbul 1945, s. 13-14; a.mlf., "Mısır Fethi Mukaddimatına Ait Mühim Bir Vesika", TTEM, XVII/19 (1928), s. 30-36; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 541-543; Selâhaddin Tansel, Yavuz Sultan Selim, Ankara 1969, tür.yer.; Danişmend, Kronoloji2, V, 15; [T. H.], "Sinan Paşa", İA, X, 661-666; Feridun Emecen, "Canbirdi Gazâli", DİA, VII, 141-142.

Şerafettin Turan

HADIM SÜLEYMAN PAŞA

(bk. SÜLEYMAN PAŞA, Hadım).

HADIRA SERİYYESİ

(سرية خضرة)

Ebû Katâde’nin kumandasında 8. yılın Şâban ayında (Aralık 629) Benî Gatafân üzerine gönderilen seriyye

(bk. EBÛ KATÂDE; GATAFÂN).

HÂDÎ

(الهادي)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

“Doğru yolu bulmak; yol göstermek, rehberlik etmek” anlamındaki hüdâ (hedy, hidâyet) kökünden türemiş bir sıfat olup “yol gösteren, hayır ve mutluluk veren bir hedefe rehberlik eden” mânasına gelir. Kur’ân-ı Kerîm’de birçok yerde Allah’a nisbet edilen hidâyet kavramının kullanılışını göz önünde bulunduran âlimler hâdî isminin mânasını, “insana hayatını sürdürebilmesi için gerekli olan akıl, muhakeme ve zaruri bilgileri veren; ebedî mutluluğunu sağlayacak mânevî yolu ona gösteren” şeklinde iki noktada yoğunlaştırmışlardır. Râgıb el-İsfahânî, hidâyete “lutufla rehberlik etme” anlamını verdikten sonra Kur’an terminolojisinde yer alan hidâyeti dört gruba ayırarak ele alır: a) Allah’ın her mükellefe verdiği akıl, zekâ ve zaruri bilgiler; b) Peygamberler ve kitaplar yoluyla hak yoluna çağırması, c) Çağrısını benimseyene lutfettiği tevfik; d) Âhiret hayatında sadık kullarını cennete koyması (el-Müfredât, “hdy” md.). Abdülkāhir el-Bağdâdî ise beşerin maddî ve mânevî hayatına yönelik olarak hâdînin içerdiği ilâhî lutufları yedi grup halinde sıralamıştır: Aklî ve dinî delilleri açıklayan (mübeyyin), yolunu şaşırmışlara rehberlik eden (mürşid), içtimaî hayata düzen veren (muslih), sapıklıktan kurtaran (münkız), canlılara yaşama yöntemini ilham eden (mülhim), inanacak kalplerde hidâyeti yaratan (hâlik̦), gerçeğe kılavuzluk yapan (delîl) (el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, vr. 239a-b).

Hidâyet kavramı birçok âyette fiil sigalarıyla Allah’a nisbet edilmiştir. Hâdî ismi, geçtiği on âyetin ikisinde Allah’a, ikisinde Hz. Peygamber’e izâfe edilmiş, diğer yerlerde ise belli bir merci zikredilmemiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “hdy” md.). Hâdînin Allah’a izâfe edildiği âyetlerin birinde O’nun iman edenleri dosdoğru bir yola yönelteceği ifade edilmiş (el-Hac 22/54), diğerinde de hidâyet edici olarak O’nun kâfi geleceği belirtilmiştir (el-Furkān 25/31; ayrıca bk. HİDÂYET).

Hidâyet, çeşitli fiil sigalarıyla birçok hadis metninde de Allah'a nisbet edilmiştir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "hdy" md.). Hâdî ismi esmâ-i hüsnâ hadisinin Tirmizî ("Daʿavât", 82) ve İbn Mâce ("Duʿâʾ", 10) rivayetlerinde geçtiği gibi, Hz. Peygamber'in hitabete başlarken genellikle tekrar ettiği hamd cümlelerinde, "Allah'ın saptırdığını hidâyete erdirecek hiçbir kimse yoktur" mânasında yer alır (bk. Müslim, "Cumʿa", 45-46).

"Sen ancak bir uyarıcısın; her toplumun bir rehberi (hâdî) vardır" (er-Ra'd 13/7) meâlindeki âyetle, hidâyetin Kur'an'daki diğer kullanılışları peygamberlere de hâdî denilebileceğini göstermektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de Resûl-i Ekrem'e hitaben, "Şüphe yok ki sen doğru bir yolu göstermektesin" (eş-Şûrâ 42/52) denilmekte, ayrıca onun hâdînin temel anlamlarından birini oluşturan bir dâî (Allah davetçisi) olduğu da (el-Ahzâb 33/46) ifade edilmektedir. Abdülkāhir el-Bağdâdî, Peygamber'e nisbet edilen hâdînin "davetçi, beyan ve irşad edici, elçi, muvahhid" mânalarına gelebileceğini söyler (el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, vr. 239b).

Hâdî ismi "beyan edici" mânasına alındığı takdirde kelâm sıfatına râci zâtî-sübûtî, "maddî ve mânevî hayata düzen verip gerçeğe ulaştıracak vasıtaları yaratan" anlamı göz önünde bulundurulduğunda ise fiilî sıfatlar grubu içinde mütalaa edilir. Hâdî ayrıca esmâ-i hüsnânın büyük çoğunluğunu oluşturan rahmet isimleri içinde yer alır. Kendini korumak ve geliştirmekten âciz en zayıf canlı olarak dünyaya gelen insanoğluna yönelik ilâhî lutuf ve rehberliğin boyutlarını anlatmak hemen hemen imkânsızdır. Bu lutuf Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ'nın dilinden şöyle ifade edilir: "Rabbimiz her şeye yaratılış özelliğini vermiş, sonra da ona yol göstermiştir" (Tâhâ 20/50). Genellikle insan, hızla çevresine uyum sağladığı için sahip olduğu birçok nimetin yokluğunu düşünmek suretiyle karşılaştırma yapma imkânını yakalayamaz. Gafil insanların bu ilgisizliği Yûsuf sûresinde (12/105) şöyle anlatılmaktadır: "Göklerde ve yerde nice uyarıcı alâmetler vardır ki gaflet içinde bulunanlar onların üzerinden yürür geçerler". Allah'ın, evreni oluşturan bütün varlıkların yaratıcısı, yaşatıcısı ve geliştiricisi olduğunu (rabbü'l-âlemîn) ifade eden bir âyetle başlayan Kur'ân-ı Kerîm'in hemen hemen bütün sûreleri ilâhî nimet, lutuf ve hidâyet tecellilerini işleyen temalarla örülmüştür. Buna karşılık kuldan istenen tek şey, ilâhî teveccühe gönlünü açıp onu benimsemek ve teşekkür etmektir. Kelâm literatüründe hâlik ile mahlûk arasındaki bu münasebet şu cümle ile dile getirilir:

“Lutufta bulunana teşekkür etmek lutfa mazhar olanın vicdan borcudur” (شكر المنعم على المنعم واجب). Bu teşekkür ise imandan kaynaklanan yararlı işler yapmakla gerçekleşir. Kuldan Allah’a yönelecek şükrana O’nun fazlasıyla karşılık vereceği muhakkaktır. Bu açıdan hâdî ismiyle, “az iyiliğe çok mükâfat veren” anlamındaki şekûr ismi arasında bir münasebet vardır. Ayrıca hâdî ile esmâ-i hüsnâdan latîf, velî, reşîd, ber ve fettâh isimleri arasında anlam yakınlığı bulunmaktadır (bu isimlerin mânaları için bk. DİA, XI, 414-415).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “hdy” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “hdy” md.; Lisânü’l-ʿArab, “hdy” md.; Kāmus Tercümesi, “hdy” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “hdy” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “hdy” md.; Müslim, “Cumʿa”, 45-46; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1979, s. 64; Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1986, s. 187-189; Ebû Süleyman el-Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1984, s. 95-96; Halîmî, el-Minhâc, I, 207; İbn Fûrek, Mücerredü’l-maḳālât, s. 46, 56; Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, vr. 238b-239b; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 91; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 158, 174; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 90a-b; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 625-630; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât (Sa‘d), s. 349; Suad Yıldırım, Kur’an’da Ulûhiyyet, İstanbul 1987, s. 199-201.

Bekir Topaloğlu

HÂDİ BEY, Yeniköylü

(ö. 1920)

Türk mûsikisi bestekârı, hânende.

İstanbul Boğaziçi'nde Yeniköy semtinde doğdu. Babası Tarabya Camii imam-hatiplerinden Hâşim Efendi'dir. İlk ve orta öğreniminin ardından Muhâcirîn Komisyonu reisi Ali Rızâ Paşa'nın tavsiyesiyle Reji İdaresi'nde memuriyete başladı. Burada bey'iyye müfettişliğine kadar yükseldi. Yazın Yeniköy'de, kışın Üsküdar Ahmediye'de oturan Hâdi Bey, yakalandığı şeker hastalığından kurtulamayarak Mayıs 1336'da (1920) vefat etti ve Karacaahmet Mezarlığı'nda babasının yanına defnedildi. Hâdi Bey'le ilgili neşriyatta

(meselâ bk. Özalp, II, 25; BTMA, I, 316) ölüm tarihinin Mayıs 1917 olarak verilmesi, Sadettin Nüzhet Ergun'un tarih tesbitinde yapmış olduğu bir hatadan kaynaklanmaktadır. Zira Ergun, 1336 tarihinin karşılığı olarak 1917 yılını göstermiş (Antoloji, II, 644) ve bu yanlış daha sonraki müellifler tarafından da tekrarlanmıştır. Hâdi Bey mûsikişinas Hacı Fâiz Bey'in küçük kardeşidir.

Zamanın tanınmış mûsikişinasları arasında yer alan ve iyi bir ûdî olan Hâdi Bey, dinî ve din dışı sahada bestelediği eserler yanında mahfuzatı, hânendeliği ve hocalığı ile de tanınmıştır. Mûsikideki hocası Yeniköylü Hasan Sırrı Efendi'den binlerce eser öğrenmiştir. Parlak ve güzel sesli bir hânende olan ve eserleri doğru okumakla şöhret bulan Hâdi Bey'in okuyuş tavrı, mûsikişinasların hâfızalarından uzun süre silinmeyen bir icra tarzı olarak anılagelmiştir. Bilhassa durak okumakla şöhret kazanmıştı.

Yetiştirdiği birçok talebe arasında en meşhuru, kendisinden muhtelif durak, ilâhi, semâi ve şarkıyı tavırları ile beraber meşketmiş olan Mehmet Fehmi Tokay'dır. Bilhassa kuûdî zikirler için çeşitli ilâhiler, ayrıca din dışı formda eserler bestelemiş, ancak bunların büyük kısmı unutulmuştur. Güftesi Seyyid Nizamoğlu'ya ait, "Bu aşk bir bahr-i ummândır" mısraı ile başlayan

nihâvend ilâhisiyle, “Derdmendim ey civan dermâna geldim ağlarım” mısraı ile başlayan muhayyer şarkısı en tanınmış bestelerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Divan Edebiyatı Müzesi, Cemaleddin Server Revnakoğlu’nun Dosyaları, nr. 128; Ergun, Antoloji, II, 444, 644-645, 653, 679-682, 710, 763; Kip, TSM Sözlü Eserler, s. 86; Özalp, Türk Musikisi Tarihi, II, 25, 108; Gültekin Oransay, “Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileyicileri”, AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 3, Ankara 1977, s. 185; Öztuna, BTMA, I, 316-317.

Nuri Özcan

HÂDİ’l-ERVÂH

(حادي الأرواح)

İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (ö. 751/1350) cenneti ve oradaki hayatı konu edinen eseri.

Eserin adı mukaddimesinde ve bazı kaynaklarda (İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, III, 402; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 623) Ḥâdi’l-ervâḥ ilâ bilâdi’l-efrâḥ, müellifin diğer bir kitabında yaptığı atıfta ise (eṣ-Ṣavâʿiḳu’l-mürsele, s. 24) Ṣıfatü’l-cenne ḥâdi’l-ervâḥ şeklinde kaydedilmektedir. Muhtemelen bu atıftan dolayı eser bir kısım kaynaklarda Ṣıfatü’l-cenne, Vaṣfü’l-cenne, bazılarında da Ḥâdi’l-ervâḥ ilâ bilâdi’l-efrâḥ ṣıfatü’l-cenne (vaṣfü’l-cenne) olarak zikredilmektedir (İbn Receb, II, 450; Dâvûdî, II, 93). Bağdatlı İsmâil Paşa ve ondan faydalandığı anlaşılan Ebü’l-Hasan Ali en-Nedvî, bu ismin ilk kelimesini yanlış olarak “hâdî” (هادي) şeklinde gösterir (Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 158; Ricâlü’l-fikr, s. 319). İbn Kesîr ve Süyûtî ise İbn Kayyim’in birçok eserini zikrettikleri halde (el-Bidâye, XIV, 234-235; Buġyetü’l-vuʿât, I, 62-63) Ḥâdi’l-ervâḥ’tan söz etmezler.

Ḥâdi’l-ervâḥ, Ebû Nuaym el-İsfahânî ile Ziyâeddin el-Makdisî’nin Ṣıfatü’l-cenne adlı eserlerinden sonra bu alanda yazılmış en kapsamlı kitaptır. Bir mukaddime ve yetmiş bölümden (bab) oluşan eserin son bölümünün son faslı hâtime şeklinde düzenlenmiştir. Müellif mukaddimede pek çok insanın yaratılış gayesinden gafil olduğunu, bunların dünyanın geçici nimetlerine kapılarak aslî görevlerini unuttuklarını, ölümle karşılaştıklarında şaşkınlık içine düşeceklerini, âhiret hayatında ise cennet nimetlerinden mahrum olmanın pişmanlığını duyacaklarını belirtmekte, insanları âhiret hayatına hazırlayıp Allah rızâsına sevketmek üzere bu eseri yazdığını söylemektedir. Bu arada Ḥâdi’l-ervâḥ ilâ bilâdi’l-efrâḥ (ruhları saadet ülkesine özendirerek yönlendiren) şeklindeki adlandırmanın eserin muhtevasına uygun düşeceği kanaatinde olduğunu ifade etmektedir. Eserde konular belli bir sistematik gözetilmeden ele alınmış ve bölümlerin bir kısmı alt bölümlere de (fasıl) ayrılmıştır. Tamamı incelendiğinde kitapta cennetin halen mevcudiyeti, mahiyeti, kısımları ve tasviri gibi ontolojik yönleri yanında görevlileri,

sakinleri, orada yaşanacak olan hayat, cennet nimetleri, Allah'ın müminler tarafından görülmesi ve cennet hayatının ebediyeti gibi konuların ele alındığı görülür.

Eserin ilk sekiz bölümünde cennetin halen mevcut olup olmadığı, Hz. Âdem'in bir süre kalıp daha sonra çıkarıldığı cennetin arz cenneti mi yoksa ebediyet cenneti mi olduğu hususu tartışılmakta, bu konuda öne sürülen delillerle bunlara yöneltilen eleştiriler sıralanmaktadır. Bu arada müellif cennetin halen mevcut olduğu kanaatini taşıdığını söylemektedir. Eserin 9-12. bölümlerinde cennetin kapıları ve bunların özellikleri, 13. bölümünde cennetin halen nerede bulunduğu, 14. bölümünde anahtarları, 15. bölümünde cennetliklere verilecek beratlar, 16. bölümünde cennete ulaştıracak yolun tek olduğu anlatılmaktadır. 17 ve 18. bölümlerde cennetin dereceleri, 19 ve 20. bölümlerde cennet ehline ait nimetler sayılmakta ve onların Cenâb-ı Hak'tan talep edeceği bütün nimetlerin kendilerine verileceği ifade edilmektedir. 21-23. bölümlerde cennetin dârü's-selâm, dârü'l-huld, firdevs, adn, me'vâ ve naîm gibi çeşitli isimleriyle bunların anlamları üzerinde duran müellif, daha sonra cennetin bir kısmı diğerinden üstün kılınan bölümlerini anlatmaktadır. Kitabın 24-33. bölümlerinde cennet ehlinin durumu ile cennetin fizikî özellikleri tasvir edilmektedir. Ḥâdi'l-ervâḥ'ın 34-37. bölümlerinde cennet ehlinin bulunduğu bu mekânları daha önceden görmüş gibi tanıyacağı ifade edilmekte, 38-51. bölümlerinde ise cennetliklerin tasviri, bunların cennete nasıl girecekleri, ehl-i cennetin dereceleri belirtilmekte, cennette okunacak ezan, orada bulunan bahçe, ağaç, meyve, gölgelik, nehir ve kaynaklarla cennet ehlinin yiyecek ve içecekleri, kullanacakları yemek takımları, elbiseleri, ziynetleri, döşekleri ve koltukları tasvir edilmektedir. 52-64. bölümlerde hûri ve gılmanlarla bunların özellikleri, ayrıca ehl-i cennetin günlük hayatı anlatılmaktadır. Müellif, rü'yetullah konusunun işlendiği 65. bölümü eserinin en önemli bölümü olarak takdim etmekte ve bunu otuz sekiz alt bölüme ayırmaktadır. İbn Kayyim, âhirette gerçekleşeceği Ehl-i sünnet tarafından kabul edilen rü'yetullahı inkâr eden ehl-i bid'atın görüşlerini çeşitli yönlerden eleştirmektedir. 66. bölüm Allah'ın cennet ehline hitabı ve onları selâmlamasına ayrılmıştır. Müellif eserinin 67. bölümünü cennet ve nimetlerinin ebediyeti konusuna ayırmıştır. Burada cehennemin de ebedî olup olmadığı tartışmalarına yer verilmekte ve konuyla ilgili farklı görüşler sıralanmaktadır. Müellifin bu tartışmalarda cehennemin ebedî olmadığı

görüşüne meylettiği sezilmektedir (ayrıca bk. a.mlf., el-Vâbilü'ṣ-ṣayyib, s. 25). 68. bölümde cennete en son girecek olan kimseler anlatılmakta, 69. bölümde cennet ehlinin konuşacağı dil ve cennetin alt kademelerinden üst kademelerine yükselmenin mümkün olabileceği gibi konulara yer verilmektedir. Eserin son bölümünde müellif cennet nimetlerine kimlerin hak kazanacağı

meselesine ve cennete girmeye vesile olan davranışlara temas etmektedir.

İbn Kayyim ele aldığı konuları işlerken önce ilgili âyet ve hadisleri sıralamakta, daha sonra sahâbe ve tâbiînin görüşlerine yer vermektedir. Müellif Kütüb-i Sitte gibi muteber hadis kitapları yanında İbn Merdûye, Bezzâr, Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in müsnedlerinden; Mücâhid b. Cebr, Süddî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî, Esbât b. Nasr ve İbn Ebû Hâtim'in tefsirlerinden; Taberânî'nin Şerḥu's-sünne'si, İbn Ebü'd-Dünyâ'nın et-Terġīb ve't-terhîb'i, Beyhakī'nin el-Baʿs̱ ve'n-nüşûr'u, Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Ziyâeddin el-Makdisî'nin Ṣıfatü'l-cenne'leri ile İbn Ebû Âsım'ın Kitâbü's-Sünne'sinden istifade etmiştir. İbn Kayyim'in özellikle Ebû Nuaym'ın Ṣıfatü'l-cenne'sinden geniş ölçüde faydalandığı ve konu başlıklarının büyük bir kısmını bu kitaptan iktibas ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim eserinin birçok yerinde Ebû Nuaym'ın adını zikrederek ondan alıntılar yapmaktadır (meselâ bk. s. 92, 99, 104, 121, 129, 133, 200, 360).

Müellifin bu eserinde, muteber hadis kitapları yanında zayıf kabul edilebilecek rivayetleri içeren kaynaklardan da faydalandığı anlaşılmaktadır. Kitabın nâşirlerinden Büdeyvî, bu tür rivayetlerin daha çok Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Ṣıfatü'l-cenne'sinden alınanlar arasında rastlandığına dikkat çekmektedir.

Ḥâdi'l-ervâḥ'ı, İbn Kayyim'in öğrencilerinden Ebü'l-Abbas Ömer b. Şehâbeddin Ahmed el-Ensârî ed-Dâʿî ilâ eş-refi'l-mesâʿî fî ṣıfati'l-cenne ve ehlih adıyla özetlemiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 554). Kendi eserinde belirttiğine göre (et-Tâcü'l-mükellel, s. 418) Sıddîk Hasan Han'ın da Müs̱îru sâkini'l-ġarâm ilâ ravżâti Dâri's-selâm adlı bir hulâsası vardır. Abdülkādir Ahmed Atâ Ḥâdi'l-ervâḥ'ı eṭ-Ṭarîḳ ile'l-cenne adıyla ihtisar etmiştir (Kahire 1986). İbn Kayyim, eserinin "Miftâḥu'l-cenne" adını

verdiği 14. bölümünün sonlarında “hayra ve şerre götüren yollar” konusunda bazı hususlara dikkat çekmişti. On satır kadar olan bu kısmın, Sa‘d b. Atîk en-Necdî tarafından manzum hale getirildiği ve Hidâyetü’ṭ-ṭarîḳ min mesâʾili âli ʿatîḳ adlı bir risâleler mecmuası içinde yer aldığı kaydedilmektedir (Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, s. 149).

Eser, başta müellifin öğrencileri İbn Kesîr ve İbn Receb olmak üzere bu konuda kitap yazan birçok kişiyi etkilemiştir. en-Nihâye’sinde “Kitâbü Ṣıfati ehli’l-cenne” başlığı ile bir bölüme yer veren İbn Kesîr’in burada naklettiği rivayetler, Ḥâdi’l-ervâḥ’ta yer alanlarla büyük çapta benzerlik göstermektedir (en-Nihâye, II, 261-414). İbn Receb’in et-Taḫvîf mine’n-nâr ve’t-taʿrîf biḥâli dâri’l-bevâr (Beyrut 1407/1987) adlı eserinde de aynı hususlar göze çarpmakta, M. Reşîd Rızâ da bu konulara temas ederken Ḥâdi’l-ervâḥ’a atıfta bulunmaktadır (Tefsîrü’l-menâr, I, 277).

Ḥâdi’l-ervâḥ’ın Türkiye’de (TSMK, III. Ahmed, nr. D 1521; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 717; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2605, 2606, Ayasofya, nr. 2159, Dârülmesnevî, nr. 154; İÜ Ktp., AY, nr. 1240) ve Türkiye dışında çeşitli kütüphanelerde (Brockelmann, GAL, II, 129; Suppl., II, 127; ayrıca bk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, s. 149) yazma nüshaları mevcuttur. Eserin İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn ile birlikte yapılmış bir baskısı yanında (I-III, Kahire 1325/1907) Mektebetü Nehdati Mısr (Kahire 1971) ve Dârü’l-kalem (Beyrut 1401/1983) tarafından yapılmış iki tahkiksiz baskısı daha bulunmaktadır. Mahmûd H. Rebî‘ (Kahire 1357/1938), Abdullah es-Seyyid Subh elMedenî (Kahire 1398/1977), Abdüllatîf Âl-i Muhammed el-Fevâîr (Amman 1987), Yûsuf Ali Büdeyvî - Muhyiddin Müstû (Beyrut 1411/1991) ve İsâmüddin Sabâbatî (Kahire 1992) eserin tahkikli neşirlerini gerçekleştirmişlerdir. Yûsuf Ali Büdeyvî ve Muhyiddin Müstû tarafından yapılan neşir ciddi bir tahkik olarak dikkat çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ḥâdi’l-ervâḥ ilâ bilâdi’l-efrâḥ ev vaṣfü’l-cenne (nşr. Yûsuf Ali Büdeyvî - Muhyiddin Müstû), Beyrut 1411/1991; a.mlf., el-

Vâbilü’ṣ-ṣayyib mine’l-kelimi’ṭ-ṭayyib, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), s. 25; a.mlf., eṣ-Ṣavâʿiḳu’l-mürsele, Kahire, ts. (Matbaatü’l-İmâm), s. 24; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ṣıfatü’l-cenne (nşr. Ali Rızâ Abdullah), Dımaşk 1407-1408/1987-88, I-II, tür.yer.; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 24-25, 622; İbn Kesîr, en-Nihâye (nşr. M. Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1988, II, 261-414; a.mlf., el-Bidâye, XIV, 234-235; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile, Beyrut 1372/1953, II, 450-451; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, III, 402; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, Beyrut 1968, III, 208-209, 378; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 62-63; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, II, 93; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 623; Sıddîk Hasan Han, et-Tâcü’l-mükellel, Beyrut 1404/1983, s. 418; Serkîs, Muʿcem, I, 223; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, I, 277; Brockelmann, GAL, II, 129; Suppl., II, 127; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 158; Şerefeddin Abdülazîm, İbn Ḳayyim el-Cevziyye: ʿaṣruh ve menâhicüh, Kahire 1967, s. 74; Ebü’l-Hasan Ali en-Nedvî, Ricâlü’l-fikr ve’d-daʿve fi’l-İslâm, Küveyt 1395, s. 319; M. Müslim el-Ganîmî, Ḥayâtü’l-İmâm İbn Ḳayyim el-Cevziyye, Beyrut 1981, s. 337-409; Ahmed Mâhir el-Bakarî, İbnü’l-Ḳayyim min âs̱ârihi’l-ʿilmiyye, Beyrut 1984, s. 50-52; Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, İbn Ḳayyim el-Cevziyye, Riyad 1985, s. 64, 90, 117, 148, 149; Claude Gillot, “Textes arabes ancienes édités en Egypte au cours années 1987 à 1990”, MIDEO, XX (1991), s. 426-427.

İlyas Çelebi

HÂDÎ-i SEBZEVÂRÎ

(هادي سبزواري)

Hâc Mollā Hâdî b. Mehdî b. Hâc Mirzâ Hâdî-i Sebzevârî (ö. 1289/1872)

Molla Sadrâ ekolüne mensup filozof.

1212’de (1797-98) İran’ın Horasan eyaletine bağlı Sebzevâr’da doğdu. İlk öğrenimini bu şehirde yaptı. On yaşında iken Meşhed’e giderek mantık, matematik, fıkıh ve felsefe tahsil etti. Bu tahsil dönemi, kendisini tamamen dinî araştırmalara adamış olması dolayısıyla onun ruhî ve entelektüel gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Daha sonra döneminin tanınmış felsefe hocalarından faydalanmak üzere İsfahan’a gitti. Orada, geleneksel hikmet öğretilerinin canlandırılmasına esaslı katkılarda bulunan ve Molla Sadrâ’nın eserleri konusunda tanınmış otoritelerden kabul edilen Molla Ali Nûrî gibi âlimlerin yanında sekiz yıl boyunca çeşitli konularda dersler okudu. Tahsilini tamamladıktan sonra Meşhed’e dönerek beş yıl kadar öğretim faaliyetinde bulundu. Ardından hacca gitti ve dönüşünde Kirman’da bir yıl kaldı. Son olarak kendi ekolünü kurduğu Sebzevâr’a yerleşti. Burada kırk yıl boyunca İran’ın çeşitli bölgelerinden, ayrıca Hindistan’dan ve Arap ülkelerinden gelen pek çok öğrenciye hikmet okuttu. Bu sırada Mirza Muhammed Ali, Hâc Molla İsmâil Vâiz Sebzevârî, Ahund Molla Gulâm-Hüseyin Şeyhülislâm, Mirza Şemseddin Hakîm-i İlâhî-yi Sânî ve Hâc Mirza Hüseyin Sebzevârî gibi pek çok öğrenci yetiştirdi. Sade bir hayat süren, zamanını araştırma ve teemmülle geçiren Hâdî-i Sebzevârî, ölümünden önce İran’ın en mümtaz entelektüel ve ruhanî şahsiyetlerinden biri haline geldi. Bu sebeple İran’da İbn Sînâ’ya “şeyh”, Molla Sadrâ’ya “ahund” denilmesi gibi ona da “hacı” unvanı verilmiştir. Şiirdeki mahlası Esrâr’dır. Sebzevâr’da vefat eden Hâdî vasiyeti üzerine buraya defnedildi. Kabri günümüzde ziyaret edilmektedir.

Kaçar döneminin en büyük filozofu kabul edilen Hâdî-i Sebzevârî, Molla Sadrâ’nın öğretilerinin yorumcusu olarak tanınmakta ve görüşleri kelâm, Meşşâî felsefe, İşrâkī teosofi ve önemli ölçüde Şiîliğin etkisi altında kalan

irfan öğretisi olmak üzere dört büyük düşünce akımının sentezine dayanmaktadır. Bundan dolayı Fârâbî, İbn Sînâ, Şehâbeddin es-Sühreverdî, Fahreddin er-Râzî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Mîr Dâmâd, Molla Sadrâ ve Abdürrezzâk el-Lâhîcî gibi düşünürler onun en çok istifade ettiği kişiler arasında yer alırlar. Ayrıca âyet ve hadislerden de büyük ölçüde faydalandığı görülür. Bu açıdan Sebzevârî'nin eserleri ve görüşleri felsefe, kelâm ve tasavvuf arasında yoğun geçişlerin olduğu XII. (XVIII.) yüzyıl sonrası İslâm düşüncesinin bâriz izlerini taşır.

Hâdî-i Sebzevârî'ye göre dünyada bulunan her şey "mâhiyet" ve "vücûd"dan meydana gelir (zevc-i terkîbî). Bu terkipteki mahiyet bütün varlıkları birbirinden ayıran şey, vücut ise varlıkların istisnasız katıldığı şeydir. Bundan dolayı meselâ insanın mahiyeti atın mahiyetinden, atın mahiyeti de taşın mahiyetinden farklıdır. Fakat bu varlıkların vücutları hepsinde bir ve aynıdır. Sebzevârî'ye göre vücut birlik ilkesidir. Ayrıca vücut apaçık (bedîhî) olduğu için tanımlamaya ihtiyaç yoktur. Sebzevârî, İslâm felsefesinde çokça tartışılan vücutla mahiyet arasındaki ilişkiye dair meşhur problemde Molla Sadrâ gibi düşünür. Buna göre İbn Sînâ sonrası düşünce tarihinde tartışılan varlık-mahiyet ilişkisinde üç ana tez bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Sebzevârî'nin çağdaşı Şeyh Ahmed İhsâî'nin savunduğu hem vücudun hem de mahiyetin asıl olduğu, ikincisi, Şehâbeddin es-Sühreverdî gibi düşünürlerin kabul ettiği mahiyetin asıl, vücudun itibarî (arızî) olduğu, üçüncüsü de Molla Sadrâ ile birlikte Sebzevârî'nin savunduğu vücudun asıl, mahiyetin itibarî olduğudur. Vücutla "mevcûd" ilişkisi ve bunların birliği veya çokluğu probleminde de Sebzevârî Molla Sadrâ'nın görüşüne katılmaktadır. Bu iki düşünüre göre vücutla mevcut aynı anda hem bir hem de çoktur. Yani çokluk aynı zamanda birlik, birlik ise aynı zamanda çokluktur. Sebzevârî'ye göre vücut ve mevcut sonsuz sayıda çok ve farklıdır, fakat bizâtihi çok olmalarından dolayı tek bir gerçekliktir.

Eserlerinde klasik kelâmın temel meselelerinden olan Allah'ın varlığı, birliği, isbât-ı vâcib, peygamberlik, meâd gibi birçok konuya yer veren ve bunları gerek kelâm gerekse felsefe açısından inceleyen Sebzevârî'nin düşüncelerinde kendisinin de benimsediği İmâmiyye mezhebinin hâkimiyeti açıkça görülür. Bundan dolayı başta peygamberlik, imâmet ve imamın mâsumluğu olmak üzere pek çok konuda İmâmiyye mezhebinin

görüşlerini delillendirmek ve açıklığa kavuşturmak için eserler kaleme almıştır.

Eserleri. Arapça ve Farsça yazan Hâdî-i Sebzevârî'nin eserleri, İran'da XX. yüzyılda en çok başvurulan felsefe kitapları arasında sayılmaktadır. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Şerḥu Ġureri'l-ferâ᾿id. Sebzevârî'nin kendisine ait Ġurerü'l-ferâ᾿id (Manẓûme fi'l-ḥikme) adlı manzum eserin şerhi olup müellifin en meşhur eseridir. İran medreselerinde Molla Sadrâ'nın el-Esfârü'l-erbaʿa ve Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Şerḥu'l-İşârât ve't-tenbîhât adlı kitaplarından önce okutulan en önemli felsefe kitabı özelliğini taşımaktadır. Eser umûr-ı âmme, cevher ve araz, ilâhiyyât, tabîiyyât, nübüvvât ve menâmât, meâd ve imanın çeşitli dereceleriyle ahlâk ilminin bazı konuları olmak üzere yedi bölüme (maksad), bu bölümler de alt bölümlere (ferîde) ayrılmıştır. Mirza Mehdî Müderris Âştiyânî, Hâc Molla Muhammed Heydcî, Seyyid Esedullah b. Muhammed Kâzım Hânsârî-i Kummî, Şeyh Muhammed Takıyyü'l-Âmülî, Murtazâ Mutahharî ve Âyetullah Hasanzâde el-Âmülî gibi şahısların bu esere hâşiye veya taʻlikleri bulunmaktadır. Tamamı veya bazı kısımları defalarca basılan Şerḥu Ġureri'l-ferâ᾿îd'in (meselâ bk. Tahran 1261, 1298, 1341, 1346, 1367, 1379) ilâhiyyât bölümünün umûr-ı âmme, cevher ve araz kısımları Mehdî Muhakkık ve T. Izutsu tarafından neşredilmiştir (Tahran 1969, 1981, 1991). Aynı araştırmacılar bu kısmın İngilizce çevirisini de yapmışlardır (The Metaphysics of Sabzavārī, Tahran 1983). Daha sonra eserin ikinci bölümü Mehdî Muhakkık tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1368 hş./1990). 2. Esrârü'l-ḥikem. İki cilt halinde yazılan bu Farsça eserin I. cildi isbât-ı vâcib, Allah'ın sıfatları ve fiilleri, nefis, meâd, nübüvvet ve imâmet olmak üzere yedi bölüme; II. cildi ise tahâret, namaz, zekât ve oruç şeklinde dört bölüme ayrılmıştır.

Eserin çeşitli baskıları vardır (Tahran 1286, 1300, 1303, 1323, 1341 ve 1380 [Ebü'l-Hasan-i Şaʻrânî'nin hâşiyeleri ve Seyyid İbrâhim Miyânecî'nin tashihiyle birlikte]). 3. Şerḥu'l-esmâ᾿ (Şerḥu Duʿâ᾿i'l-Cevşeni'l-Kebîr). Her biri Allah'ın isim ve sıfatlarından on tanesini ihtiva eden 100 bölümden ibaret uzunca bir me'sûr dua olan ve daha çok Şiîler'ce ilgi gösterilen Cevşenü'l-Kebîr'e yazılan Arapça bir şerhtir. Birçok defa basılan eser (meselâ Tahran 1281, 1282, 1283, 1322, 1367) son olarak Necefkulı Habîbî'nin tahkikiyle yayımlanmıştır (Tahran 1993). 4. Şerḥu Duʿâ᾿i'ṣ-

ṣabâḥ (Tahran 1281, 1283, 1289). Arapça bir dua şerhi olan eser Necefkulı Habîbî tarafından tahkik edilmiştir (Tahran 1993). 5. Şerḥ-i Mes̱nevî. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin eserinin zor anlaşılan bazı beyitlerine yazılan Farsça şerhtir (Tahran 1285, 1374 hş. [nşr. Mustafa Burûcirdî]). 6. Ḥâşiyetü'l-Esfâr (Tahran, ts.). Müellifin, Molla Sadrâ'nın el-Esfârü'l-erbaʿa adlı eserine yazdığı hâşiyelerden meydana gelir. 7. Ḥâşiyetü'ş-Şevâhidi'r-rubûbiyye. Yine Molla Sadrâ'ya ait Şevâhidü'r-rubûbiyye adlı esere yazılan hâşiyelerden ibarettir. 1286'da (1869) Tahran'da basılan eser, daha sonra Seyyid Celâleddin Âştiyânî tarafından Molla Sadrâ'nın Şevâhidü'r-rubûbiyye'sinin sonunda yeniden neşredilmiştir (Tahran 1346 hş., 1360 hş., s. 381-824). 8. Ḥâşiyetü'l-Mebdeʾ ve'l-meʿâd (Tahran 1314). Molla Sadrâ'nın el-Mebdeʾ ve'l-meʿâd adlı eserinin hâşiyesidir. 9. Ḥâşiyetü Mefâtîḥi'l-ġayb. Molla Sadrâ'nın Mefâtîḥu'l-ġayb'ının hâşiyesidir (Tahran 1284, Tahran, ts.). 10. Şerḥu'n-Nebrâs fî esrâri'l-esâs. Kendi eseri olan fıkha dair Nebrâsü'l-hüdâ adlı eserin şerhidir (Tahran 1371). 11. Dîvân-ı Ġazeliyyât (İsfahan, ts., nşr. Muhammed Rızâ Dâî-yi Cevâd; Tahran 1299-1300, 1316 hş.). Sebzevârî'nin Farsça yazdığı şiirlerinden meydana gelmektedir.

Bunların dışında Hâdî-i Sebzevârî'nin el-Leʾâli'l-muntaẓama fi'l-manṭıḳ, Hidâyetü'ṭ-ṭâlibîn, el-Muḥâkemât ve'l-muḳāvemât, Risâle der İştirâk-i Vücûd ve Ṣıfât-ı İlâhiyye, Şerḥ-i Ḥadîs̱-i ʿAlevî gibi on yedi risâlesi Seyyid Celâleddin Âştiyânî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Tahran 1360 hş./1981, 1370 hş.).

Hâdî-i Sebzevârî hakkında yapılan araştırmalar arasında Murtazâ Müderrisî Çehârdehî, T. Izutsu, Celâleddin Âştiyânî ve Gulâm Hüseyin Rızâ'nın çalışmaları zikredilebilir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Hâdî-i Sebzevârî, Şerḥu Ġureri'l-ferâʾid (nşr. Mehdî Muhakkık - T. Izutsu), Tahran 1369 hş./1991, s. 42-57, 72-73, ayrıca bk. Mehdî Muhakkık'ın İngilizce önsözü, s. 3-7; a.mlf., Hidâyetü'ṭ-ṭâlibîn (Seyyid Celâleddin

Âştiyânî, Mecmûʿa-i Resâʾil-i Feylesûf-i Kebîr Ḥâc Mollā Hâdî-i Sebzevârî içinde), Tahran 1360 hş./1981, s. 175-291, ayrıca bk. nâşirin girişi, s. 1-172; Muhammed Hasan Han, Matlaʿu'ş-şems, Tahran 1362-63 hş., II, 688-689; III, 983-992; Muhammed İkbal, The Development of Metaphysics in Persia, London 1908, s. 175; C. de Gobineau, Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale, Paris 1923, s. 113-116; Serkîs, Muʿcem, s. 1000-1001; Brockelmann, GAL Suppl., II, 588, 589, 832-833; Browne, LHP, IV, 436-437; a.mlf., A Year Amongst the Persians, London 1950, s. 143-158; Murtazâ Müderrisî Çehârdehî, Zindegî ve Felsefe-i Ḥâc Mollā Hâdî-i Sebzevârî, Tahran 1334 hş./1955, s. 12-32, 53-74; a.mlf., Târîḫ-i Felâsife-i İslâm, Tahran 1362 hş., II, 131-186; Hânbâbâ, Fihristi Kitâbhâ-yi Çâpî-i ʿArabî, Tahran 1344 hş., s. 194, 272, 285, 293, 299, 540, 547, 566-568, 764; a.mlf., Fihrist, I, 284-285; II, 2263-2264, 1709; III, 3251, 3255; Menûçihr Sadûkī-i Sühâ, Târîḫ-i Ḥükemâʾ ve ʿUrefâʾ-i Müteʾaḫḫirîn-i Ṣadrü'l-Müteʾellihîn, Tahran 1359 hş./1980, s. 109-155; Seyyed Hossein Nasr, "Renaissance in Iran: Haji Mullā Hādī Sabziwārī", A History of Muslim Philosophy (ed. M. M. Sharif), Karachi 1983, II, 1543-1556; a.mlf., "Hacı Molla Hâdî-i Sebzevârî" (trc. Yusuf Ziya Cömert), a.e.: İslâm Düşüncesi Tarihi, İstanbul 1991, s. 331-343; Aʿyânü'ş-Şîʿa, Beyrut 1987, s. 622-630; Mehdî Bâmdâd, Şerḥ-i Ḥâl-i Ricâl-i Îrân der Ḳarn-i 12 ve 13 ve 14 Hicrî, Tahran 1371 hş., I, 143-144; II, 152; VI, 91, 172-173, 240, 294; Gulâm Hüseyin Rızâ, Ḥakîm-i Sebzevârî, Zindegî, Âs̱âr, Felsefe, Tahran 1371 hş., s. 34-74; J. Cooper, "Rūmī and Ḥikmat: Towards a Reading of Sabziwārī's Commentary on the Mathnawī", Classical Persian Sufism: from Its Origins to Rumi (ed. L. Lewisohn), London 1993, s. 409-433; Abdürrefîʿ Hakīkat, Târîḫ-i ʿUlûm u Felsefe-i Îrânî ez Câmâsb-ı Ḥakîm tâ Ḥakîm-i Sebzevârî, Tahran 1372 hş., s. 829-843; T. Izutsu, İslâm'da Varlık Düşüncesi (trc. İbrahim Kalın), İstanbul 1995, s. 89-209; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, II, 422-427; Mahmûd Anberânî, "Âs̱âr u Efkâr-ı Ḥakîm-i Sebzevârî", Mecelle-i Keyhân-ı Endîşe, sy. 36, Tahran 1370, s. 111-129; Cl. Huart, "Hâdî Sebzevârî", İA, V/1, s. 43; a.mlf., "Hādī Sabzawārī", EI, III, 188-189; A. J. Newman, "Sabzawārī", EI² (İng.), VIII, 695.

Keith Hitchins

HÂDÎ-i ŞİRVÂNÎ

(bk. MEHMED HÂDÎ).

HADÎCE

(bk. HATİCE).

HADÎD SÛRESİ

(سورة الحديد)

Kur’ân-ı Kerîm’in elli yedinci sûresi.

Mekke’de nâzil olduğu yolunda bazı rivayetler varsa da İbn Abbas’tan gelen birçok rivayette sûrenin Medine’de indiği bildirilmiş ve bu husus müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından kabul görmüştür. İbn Atıyye el-Endelüsî, Hadîd sûresinin sadece başlangıç kısmının üslûp ve muhteva bakımından Mekkî sûrelere benzediğini ifade etmiştir. Onuncu âyetle, sonlara doğru yer alan ve Hıristiyanlık’taki ruhban sınıfının teşekkül şekline dikkat çeken âyetler ise tamamıyla Medenî sûrelere benzer. Bu sebeple Süyûtî, sûrenin Mekkî olduğunu söyleyenlerin bile son âyetleri Medenî saydıklarını belirtir (el-İtḳān, I, 12). Bezzâr, Taberânî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī ve Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir gibi müelliflerin kaydettikleri bir rivayete göre Hz. Ömer kız kardeşinin yanına gittiği zaman üzerinde Hadîd sûresinin ilk âyetlerinin yazılı olduğu bir sahife görmüş, “Allah’a ve Resûlü’ne iman ediniz... İçinizden iman edip infakta bulunanlara büyük ecir vardır” (âyet 7) meâlindeki âyeti okuyunca iman etmiştir. Fakat Âlûsî, Hz. Ömer’in İslâmiyet’e girmesine sebep olan sahifenin üzerinde Tâhâ sûresinin yazılı olduğuna dair kuvvetli bilgiler bulunduğunu hatırlatarak yukarıdaki rivayetin zayıf kabul edildiğini söyler (Rûḥu’l-meʿânî, XIV, 164). Konuyla ilgili görüş ve rivayetler topluca değerlendirildiğinde Hadîd sûresinin ilk dokuz âyetinin Mekke döneminde, diğer âyetlerinin ise Medine yıllarında ve Mekke’nin fethinden sonra nâzil olduğu sonucuna varılabilir. Âyet sayısı yirmi dokuz olan sûrenin fâsılası (ب، د، ر، ز، م، ن) harfleridir. Adını 25. âyette geçen ve “demir” anlamına gelen hadîd kelimesinden alır. Tesbihle başladıkları için “Müsebbihât” denilen beş sûrenin ilkidir (diğerleri Haşr, Saf, Cumʿa ve Tegābün sûreleridir).

Allah’ın bazı sıfatları, özellikle ilim ve kudretinin delilleri, iman etmenin, infak ve ihsanda bulunmanın gerekliliği, âhiretteki durumları bakımından müminlerle münafıkların karşılaştırılması, dünya hayatının anlamı, Hıristiyanlık’taki ruhbanlık uygulaması Hadîd sûresinin başlıca konularını

teşkil eder.

Bir önceki sûrenin son âyetinde yer alan, “Rabbinin yüce ismini tenzihle an” emrinin açıklaması mahiyetinde olmak

üzere göklerde ve yeryüzünde ne varsa hepsinin Allah’ı tesbih ettiğini bildiren âyetle başlayan sûrenin ilk bölümünde Allah’ın görünen ve görünmeyen âlemlerdeki hükümranlığının büyüklüğü, kudretinin ve ilminin genişliği dile getirildikten sonra insanlar kendilerini imana davet eden, aydınlığa çıkarmak isteyen Peygamber’e inanmaya çağırılır. Dünya malının emanet olduğuna işaret edilerek infakın gerekliliği üzerinde durulur. Bu arada Mekke fethinden (daha zayıf bir görüşe göre Hudeybiye Antlaşması’ndan) önce infak ve cihad gibi faaliyetlerde bulunanların fetihten sonra bu hayırları yapanlardan daha üstün olduğu, her hâlükârda Allah rızası için iyilik edenlerin daha fazlası ile ödüllendirileceği bildirilir.

İkinci kısımda (12-19), samimiyetle inanan erkek ve kadın müminlerin âhirette elde edecekleri kazanç ve mükâfatlara dikkat çekilir; buna karşılık dil ucuyla “inandık” demekle birlikte şeytanın aldatmasına kapılıp şüpheler içinde boğulan ve müslümanların bir felâkete uğramalarını dört gözle bekleyen erkek ve kadın münafıkların âhiretteki acıklı durumları tasvir edilir. Allah yolunda infak etmenin O’na güzel bir borç (karz-ı hasen) vermek gibi olduğu vurgulanır ve bunun imandaki ihlâs ve samimiyeti ortaya koyduğu belirtilir.

Konusuna uygun olarak etkileyici bir üslûbun hâkim olduğu üçüncü bölümde (20-24) dünya hayatının geçici ve aldatıcı olduğu, bu sebeple Allah’ın mağfiretini ve cennetini kazandıracak işlerde yarışmanın icap ettiği anlatıldıktan sonra her şeyin Allah’tan geldiği, dolayısıyla insanların kaybettiklerine üzülmemeleri, elde ettikleriyle de şımarmamaları gerektiği ifade edilir.

Sûrenin son bölümünde (25-29) insanların adaleti yaşatabilmeleri için Allah’ın peygamberlerle kitaplar gönderdiği belirtilir; ayrıca hem güç sembolü olan hem de insanlara çeşitli faydalar sağlayan demirin de bir nimet olarak yaratıldığından söz edilir. Âyetin üslûbundan, Allah’ın dinine ve peygamberlerine yardım eden, hak ve adaleti ayakta tutmak isteyenlerin

bu gayelerini gerçekleştirebilmek için demirle sembolize edilen maddî güce ve siyasî otoriteye sahip olmaları gerektiği anlaşılmaktadır. Sonraki âyetlerde Hz. Nûh'un, İbrâhim'in ve diğer peygamberlerin gönderilişine işaret edilmekte; özellikle Hz. Îsâ'nın ve ona bağlananların şefkat ve merhameti temsil ettikleri, bunun yanında bir de ruhbanlık icat ettikleri halde buna hakkıyla riayet etmedikleri bildirilmektedir. Sûre, müslümanlardan, ilâhî emirlere uyup imanda sebat göstermelerini isteyen, böyle yaptıkları takdirde Allah'ın kendilerine yardım edeceğini ve yollarını aydınlatacağını müjdeleyen, ilâhî lutuf ve ikrama müslümanların Ehl-i kitap'tan daha çok lâyık olduğuna işaret eden âyetlerle sona erer.

Hadîd sûresinden itibaren beşi tesbihle başlayan on sûre Medine'de nâzil olan son sûrelerdir. Daha önce inen sûreleri tamamlayıcı nitelikteki bu sûreler iman ve ahlâkla ilgili son bilgileri, son öğütleri ihtiva eder. Bunlarda doğru bilginin, sağlam iman ve tutarlı davranışın ne olduğu anlatılır.

Sûrenin fazileti hakkında İrbâd b. Sâriye'den şöyle bir hadis rivayet edilmiştir: "Hz. Peygamber yatıp uyumadan önce Müsebbihât'ı okur ve bunlarda bin âyetten daha faziletli bir âyetin bulunduğunu söylerdi" (Müsned, IV, 128; Ebû Dâvûd, "Edeb", 97; Tirmizî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 21, "Daʿavât", 22). Übey b. Kâ'b'dan rivayet edilen ve bazı tefsirlerde yer alan (meselâ bk. Zemahşerî, IV, 70; Beyzâvî, II, 501), Hadîd sûresini okuyan kimsenin Allah'a ve peygamberlerine inananlardan sayılacağını bildiren hadisin mevzû olduğu kabul edilmiştir (İbnü'l-Cevzî, I, 239-241; Zerkeşî, I, 432).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥdd" md.; Müsned, IV, 128; Ebû Dâvûd, "Edeb", 97; Tirmizî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 21, "Daʿavât", 22; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 70; İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1386/1966, I, 239-241; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, İstanbul 1303, II, 501; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, VIII, 30; Zerkeşî, el-Burhân, I, 432; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾir (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-

Mektebetü’l-İlmiyye), I, 453-455; İbn Hacer, el-Kâfi’ş-şâf (Zemahşerî, el-Keşşâf [Beyrut] içinde), IV, 164; Süyûtî, ed-Dürrü’l-mens̱ûr, Beyrut 1403/1983, VIII, 46; a.mlf., el-İtḳān, Kahire 1381/1961, I, 12; a.mlf., Esbâbü’n-nüzûl, Kahire 1986, s. 190-191; Abdürrezzak b. Ahmed el-Kâşânî, Te’vîlât (trc. Ankaravî İsmail Efendi), Ankara 1987, III, 154-161; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, Beyrut 1408, XIV, 164-195; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4728-4771; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu, İstanbul 1947, II, 831-837; Abdullah Mahmûd Şehhâte, Ehdâfü külli sûretin ve maḳāṣıdühâ fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1980, II, 205-212; Mevdûdî, Tefhîmü’l-Kur’ân (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1987, IV, 105-138; Muhammed Ali es-Sâbûnî, Safvetü’t-tefâsîr (trc. Sadreddin Gümüş-Nedim Yılmaz), İstanbul 1992, VI, 315-340.

Emin Işık

HADÎDÎ

(حديدي)

(ö. 937/1530-31’den sonra)

Osmanlı tarihçisi, şair.

Asıl adı belli olmayıp Hadîdî mahlası ile şöhret kazanmıştır. Hakkında bilgi veren şuarâ tezkireleriyle öteki kaynakların yanı sıra kendisi de eserinde sadece Hadîdî mahlasını zikreder. Hadîdî’nin bu mahlası bazı kaynaklara göre baba mesleğinin, bazılarına göre ise kendi sanatının demircilik olmasına dayanır. Hayatıyla ilgili bilgiler az ve yetersizdir. Eserindeki bir ifadeden II. Bayezid devrini (1481-1512) idrak ettiği anlaşılmaktadır. Yine kendi ifadesine göre ataları, Süleyman Paşa’nın maiyetinde Rumeli’ye ilk geçenler arasında bulunmuş, Keşan ve Ferecik’in fethine katılmışlardır. Kendisi de Ferecik’te doğmuştur.

Hadîdî’nin 906’da (1500-1501) Süleyman Paşa Camii’nin minaresindeki kitâbeyi kaleme aldığı ve 1516’da Süleyman Paşa vakıflarının nâzırı olduğu bilinmektedir (BA, TD, nr. 77, s. 442). Ölüm tarihi ise belli değildir. Kafzâde Fâizî’ye (Zübdetü’l-eş‘âr, vr. 36b) ve muhtemelen ondan nakilde bulunan Riyâzî’ye göre (Tezkire, vr. 137b) Kanûnî Sultan Süleyman devrinin başlarında ölmüştür. Şairin, eserinin son taraflarında Sultan Süleyman’ın henüz çok genç, kendisinin ise çok yaşlı olduğunu

belirtmesi bu müelliflerin verdiği bilgiyi doğrular mahiyettedir. Sicill-i Osmânî’de (II, 110) Hadîdî’nin 940’ta (1533-34) öldüğü kaydedilirse de nereden alındığı belli olmayan bu tarih ihtiyatla karşılanmalıdır. Osmanlı Müellifleri ile (III, 45) ondan naklen Babinger’in eserinde ([Üçok], s. 67) 967’de (1559-60) Tırhala kadısı iken vefat ettiğinin belirtilmesi de yanlıştır. Çünkü bu tarihte Tırhala’da kadı olarak Pârepârezâde Ahmed Efendi bulunmaktaydı. Ahmet Efendi’ye de manzum bir Osmanlı tarihi izâfe edilmektedir (Atâî, s. 20-21; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 284).

Hadîdî’nin günümüze ulaşan tek eseri manzum Osmanlı tarihidir. Kitabının sonlarında gazellerinin bulunduğu bir divanından bahsederse de zamanımızda bunun varlığını gösterebilecek bir kayıt mevcut değildir. Ancak bazı tezkirelerden başka bir şiir mecmuası ile (TSMK, Hazine, nr. 1073, vr. 53b-54a) Edirneli Nazmî’nin XVI. yüzyılın ilk yarısı içinde tertip ettiği Mecmau’n-nezâir’inde (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4222) muhtelif şiirlerinin yer alması, söz konusu divanın varlığına delâlet edecek mahiyettedir. Hadîdî’nin özel bir ad vermediği tarihini Sehî Bey ve Latîfî Tevârîh-i Âl-i Osmân şeklinde kaydettikleri gibi Mehmed Zaîm de Câmiu’t-tevârîh’ini yazarken kaynak olarak kullandığı eseri aynı adla zikreder. Hadîdî’den faydalanan Matrakçı Nasûh, Hoca Sâdeddin, Peçuylu İbrâhim ve vak‘anüvis Ahmed Vâsıf, eserin adını kayda gerek görmeden sadece yazarının ismini anmakla yetinirler. Kâtib Çelebi eseri Târîh-i Âl-i Osmân olarak kaydetmiştir. Hammer ise bu manzum tarihin adını, yazılış tarzını göz önünde tutarak Şehnâme-i Âl-i Osmân şeklinde vermekte ([Atâ Bey], I, 30), Bursalı Mehmed Tâhir de eseri, muhtemelen Türkçe tercümesini gördüğü Hammer gibi adlandırmaktadır. Osmanlı Devleti’nin kuruluş döneminden şairin yaşadığı zamana kadarki devreyi içine alan ve müelliflerince özel bir ad konulmamış olan Osmanlı tarihlerinin genellikle “Tevârîh-i Âl-i Osmân” adıyla anıldığı göz önünde tutulursa Hadîdî’nin eserinin de böyle umumi bir isim taşıdığını kabul etmek yanlış olmaz.

Hezec bahrinde yazılmış olan Tevârîh-i Âl-i Osmân 6646 beyittir. Esas tarih kısmına girmeden önce geleneğe uyarak eserine tevhid, münâcât ve na‘tla başlayan müellif daha sonra kitabın telif sebebine geçer; ardından Kanûnî Sultan Süleyman’ın methine dair iki uzun manzume yer alır. Bu hükümdara sunmak istediği eserini ona takdim etmeye Latîfî’ye göre fırsat veya imkân bulamamıştır.

Hadîdî, 937’de (1530-31) tamamladığı tarihine Osmanlı hânedanının ceddi Süleyman Şah’a dair klasik rivayetle başlamakta ve eserini 1523’te Makbul İbrâhim Paşa’nın sadârete gelişi bahsiyle sona erdirmektedir. Kendi çağından önceki zamanların olaylarını daha evvel yazılmış Osmanlı tarihlerinden faydalanarak kaleme almıştır. Fakat Âşıkpaşazâde Târihi dışında faydalandığı kaynakları açıkça belirtmemektedir. Bununla birlikte onun, Neşrî ile Oruç Bey tarihleri kadar anonim “Tevârîh-i Âl-i Osmân”ları kaynak olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Hadîdî, kendisinin içinde yaşadığı

II. Bayezid devri hususunda başka bir esere başvurmaya gerek kalmadığını ifade etmekteyse de bu padişah döneminin büyük bir kısmını yine Âşıkpaşazâde'den istifade etmek suretiyle yazmıştır. Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî dönemlerini ise doğrudan doğruya kendi duyduklarına ve gözlemlerine dayanarak yazdığı söylenebilir.

Hadîdî'nin eserinde Osmanlı para tarihine ve Osmanlı Türkleri'nin Rumeli'de gerçekleştirdikleri ilk fetihlere dair orijinal sayılabilecek bilgiler bulunmaktadır. Meselâ ilk Osmanlı akçesinin Orhan Gazi döneminde değil Osman Gazi zamanında basılmış olduğunu ve günümüzde Yunanistan sınırları içinde kalan Ferecik'in Orhan Bey devrinde Rumeli fâtihi Süleyman Paşa tarafından fethedildiğini Hadîdî'den öğrenmekteyiz. Ayrıca eserinin mevcut nüshalarının çoğunun harekeli oluşu, Osmanlı tarihinin ilk devirlerine ait bazı yer adlarının doğru olarak tesbitinde araştırmacılara kolaylık sağlamaktadır.

Bazı tasvirlerde daha sanatlı bir üslûp kullanmaya özenen tarihçinin edebî zevkinin yüksek olduğu söylenebilir. Tevârîh-i Âl-i Osmân, devrinin konuşma dilinden zengin unsurlar taşıyan bir Türkçe ile yazılmıştır. Hadîdî'nin, Âşık Çelebi ve Kınalızâde Hasan Çelebi tarafından beğenilmeyen şairlik yönünü Sehî ve Latîfî takdir etmektedir. Hoca Sâdeddin Efendi eseri ağır bir dille eleştirmekle beraber yine de ondan faydalanmaktan geri kalmamıştır.

Beşi Türkiye'de olmak üzere toplam yedi nüshası bilinen Tevârîh-i Âl-i Osmân

(Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2081; İÜ Ktp., TY, nr. 1268; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3449/152; Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 1317; Tercüman Gazetesi Ktp., nr. Y-162; British Museum, Or. 12896; Berlin Devlet Ktp., nr. 206) Necdet Öztürk tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 77, s. 442; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân: 1299-1523 (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 1992, hazırlayanın önsöz ve girişi, s. XVI-LII, ayrıca bk. tür.yer.; Sehî, Tezkire (Kut), vr. 93a; Latîfî, Tezkire, s. 127-129; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 86a; Kınalızâde, Tezkire, I, 281; Beyânî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2568, vr. 23b; Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, İÜ Ktp., TY, nr. 1646, vr. 36b; Riyâzî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 4098, vr. 137b; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 217 vd.; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 3; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 20-21; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 284; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. XLV; Hammer (Atâ Bey), I, 30; a.mlf., GOD, II, 403; Sicill-i Osmânî, II, 110; Osmanlı Müellifleri, III, 45-46; Babinger, GOW, s. 59-60; Babinger (Üçok), s. 67; TCYK, I, 148-149; Abdülkadir Özcan, "Historiography in the Reign of Süleyman The Magnificent", The Ottoman Empire in the Reign of Süleyman the Magnificent, İstanbul 1988, s. 176-177; Günay Kut, Tercüman Gazetesi Türkçe Yazmalar Kataloğu, İstanbul 1989, s. 170-171; Ludwig Forrer, "Handschriften osmanischer Historiker in Istanbul", Isl., XXVI (1942), s. 183; Necdet Öztürk, "Ferecek'in Süleyman Paşa Tarafından Fethine Dair", MÜTAD, IV (1989), s. 141; "Hadîdî Çelebi", TA, XVIII, 297; V. L. Ménage, "Ḥadīdī", EI² (İng.), III, 22-23; "Hadîdî Çelebi", TDEA, IV, 4.

Necdet Öztürk

HÂDÎ-İLELHAK

(الهادي إلى الحق)

Ebû Muhammed Mûsâ el-Hâdî-İlelhak b. Muhammed el-Mehdî (ö. 170/786)

Abbâsî halifesi (785-786).

Muhtemelen 147 (764) yılında Rey'de doğdu. Babası Halife Mehdî-Billâh, annesi Hayzürân'dır. Mehdî-Billâh, Mansûr'un kendisinden sonra hilâfet makamına geçmek üzere veliaht tayin ettiği Îsâ b. Mûsâ'yı veliahtlıktan vazgeçirerek 160 (777) yılında oğlu Mûsâ'yı veliaht ilân etti. Mûsâ küçük yaştan itibaren halifelik için eğitilmeye başlandı. Mehdî aynı yıl hacca gitmek üzere Bağdat'tan ayrıldığında idareyi ona bıraktı. Ertesi yıl hac işleri için bizzat Mûsâ görevlendirildi. 163'te (780) Mehdî-Billâh, diğer oğlu Hârûn ile birlikte Bizanslılar'la savaşmak üzere başşehirden ayrılınca yerine yine Mûsâ'yı bıraktı. 166 (782-83) yılında, Mûsâ'dan sonra hilâfet makamına geçmek üzere Hârûn'u veliaht tayin etti. Bir yıl sonra Mûsâ ordu kumandanı olarak Taberistan'a gönderildi. Mûsâ'nın Cürcân'da bulunduğu sırada Mehdî-Billâh onu azledip Hârûn'u veliaht yapmak istedi (169/785). Bundan dolayı Mûsâ'ya bir elçi gönderip yanına gelmesini emrettiyse de Mûsâ bunu kabul etmedi. Ardından Mehdî haklarını Hârûn'a devretmesi için Mûsâ'ya baskı yaptı ve Cürcân'a gitmek üzere Hârûn ile birlikte yola çıktı, ancak yolda öldü (22 Muharrem 169/4 Ağustos 785).

Mehdî-Billâh'ın vefat ettiği gün Mûsâ, Hâdî-İlelhak lakabıyla halife ilân edildi. Hârûn, Mehdî'nin öldüğünü ve Mûsâ'ya biat edildiğini ülkenin her tarafına bildirmişti. Ayrıca Nusayr el-Vasîf'i hilâfet mührü, asâ ve bürde ile birlikte Cürcân'da bulunan Mûsâ'ya gönderip ona babası Mehdî'nin öldüğünü ve kendisine biat edildiğini haber verdi. Bunun üzerine Mûsâ Bağdat'a döndü ve Rebî' b. Yûnus'u vezir tayin etti.

Hâdî döneminin en önemli olaylarından biri, Ali evlâdından Hüseyin b. Ali'nin Medine'de başlattığı isyan hareketidir. Hz. Hasan'ın torunlarından

olan Hüseyin b. Ali, Abbâsîler'in Medine âmili Ömer b. Abdülazîz b. Abdullah ile Ali evlâdından bazıları arasında çıkan ihtilâftan sorumlu tutularak cezalandırılmak istenince buna karşı çıktı ve Mescidi Nebevî'de toplanan halktan biat aldı. Daha sonra hac münasebetiyle gelen toplulukları da kendi saflarına katmak amacıyla Mekke'ye hareket etti. Bunun üzerine Hâdî-İlelhak, hac için Mekke'de bulunan Abbâsî ileri gelenlerine bütün kuvvetlerini toplayarak onların üzerine yürümelerini emretti. Mekke yakınlarındaki Fah vadisinde cereyan eden savaşta Hüseyin yenildi ve çok sayıda taraftarıyla birlikte hayatını kaybetti (8 Zilhicce 169/11 Haziran 786). Bu savaştan sağ kurtulan Hüseyin'in dayısı İdrîs b. Abdullah Mağrib'e kaçmış ve orada İdrîsîler hânedanını kurmuştur. Şiîler bu hadiseyi Kerbelâ Vak'ası'ndan sonra en acıklı olay ve bir matem günü olarak kabul ederler. Hareketin bastırılmasından sonra Ali evlâdına karşı yapılan zulüm ve baskılar arttırıldı. Gizlenip saklananların evleri yakılıp yıkıldı, malları müsâdere edildi. Kûfe'deki Ali evlâdı ve taraftarları da kontrol altında tutulmaya başlandı.

Hâdî zamanında Mısır ve Irak'ta çıkan diğer isyanlar da bastırıldı. Bunların yanı sıra halife zındıklara karşı da şiddetle mücadele etti. Hâdî, kısa süren halifeliği döneminde zındıkları sürekli şekilde takip ederek cezalandırmıştır.

Bizans orduları 169 (785-86) yılında sahildeki Hades Kalesi'ne saldırdılar. Daha önce yıkılan bu kale müslümanlar tarafından yeniden inşa edilmişti. Bizans saldırısına mukavemet edemeyen kumandan kaleyi terketti. Öte yadan Abbâsî orduları yaz seferlerine devam ettiler; Me'yûf b. Yahyâ kumandasındaki ordu Derbürrâhib'i geçerek Üşne'ye kadar ilerledi.

Hâdî devrinin önemli olaylarından biri de el-Cezîre'de çıkan Hâricî isyanıdır. Hâricî lideri Hamza b. Mâlik el-Huzâî, Musul yakınlarında cereyan eden savaşta Abbâsî ordusunu mağlûp ettiyse de daha sonra yakalanarak öldürüldü.

Dihye b. Mus'ab'ın Mısır'da çıkardığı isyan Hâdî döneminde de devam etti. Âsiler, vali Assâme b. Amr'ın kuvvetlerini bozguna uğratıp Yukarı Mısır'ı yağma ettiler. Mısır'ın yeni valisi Fazl b. Sâlih Suriye'den getirttiği askerî birliklerle isyanı bastırdı. Yakalanıp hapsedilen Dihye daha sonra Fustat'a götürülerek öldürüldü (Cemâziyelâhir 169/Aralık 785).

Hâdî-İlelhak, Hârûn’u veliahtlıktan azledip oğlu Ca‘fer’i veliaht tayin etmek istedi; bunu kabul etmeyen Hârûn’u da hapse attırdı. Ancak 16 Rebîülevvel 170 (15 Eylül 786) tarihinde Îsâbâd’da vefat etti ve orada defnedildi. Onun 10, 14 veya 18 Rebîülevvel’de öldüğüne dair rivayetler de vardır. Bazı tarihçiler Hâdî’yi annesi Hayzürân’ın öldürttüğünü kabul ederler; bazıları ise onun bir hastalık sonucu öldüğünü söylerler. Ancak birinci ihtimal daha çok kabul görmektedir. Zira kocası Mehdî-Billâh zamanında her istediğini yaptıran Hayzürân, Hâdî’nin halife olmasıyla nüfuz ve otoritesinin daha da artacağını umuyordu. Fakat Hâdî annesinin isteklerini yerine getirmediği gibi tahakkümünden kurtulmak için onu zehirletmeye bile teşebbüs etmiştir. Hayzürân da kendisine karşı daha itaatkâr görünen Hârûn’u hilâfet makamına geçirmek için hasta yatağındaki Hâdî’yi câriyeleriyle zehirletmiş veya boğdurtmuştur.

Kaynaklar Hâdî’nin âdil, cesur, azimli ve kararlı, ancak sert mizaçlı, içki ve eğlenceye düşkün, şairlere karşı cömert, fakat zaman zaman da cimri olduğunu kaydeder. Kumandanlarından Herseme b. A‘yen, istisnasız bütün hânedan

düşmanlarının öldürülmesi için Hâdî’nin kendisine emir verdiğini ve onun her an insanları ölüme mahkûm etmeye hazır olduğunu söyler (Moscati, XIII/4, s. 25).

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, Târîḫ, Riyad 1985, bk. İndeks; Dîneverî, el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl, Kahire 1330, s. 365; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 404-406; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), bk. İndeks; İbn A‘sem el-Kûfî, el-Fütûḥ, Beyrut 1986, VIII, 401; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, bk. İndeks; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve’l-küttâb, s. 167-177; Yezîd b. Muhammed el-Ezdî, Târîḫu’l-Mevṣıl (nşr. Ali Habîbe), Kahire 1967, bk. İndeks; Mes‘ûdî, et-Tenbîh, Bağdad 1938, s. 297-298; İbnü’l-İmrânî, el-İnbâʾ fî târîḫi’l-ḫulefâʾ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Kahire 1973, s. 73-74; İbn İsfendiyâr, Târîḫ-i Ṭaberistân: History of Tabaristan (trc.

E. G. Browne), London 1905, s. 131-132; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, Kahire 1962, s. 152-155; İbn Hallikân, Vefeyât, bk. İndeks; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXII, 121-125; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 157-160; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ, Katar 1974, s. 260-263; Ahmed Ferîd Rifâî, ʿAṣrü'l-Meʾmûn, Kahire 1928, I, 107-113; D. Sourdel, Le vizirat 'abbāside de 749 à 936, Damas 1959, bk. İndeks; a.mlf., "al-Hādī ila'l-Ḥaḳḳ", EI² (İng.), III, 22; Semîre Muhtâr el-Leysî, Cihâdü'ş-Şîʿa, Beyrut 1978, s. 258-276; H. Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, s. 96-115; N. Abbott, Two Queens of Baghdad, London 1986, s. 88-112; Ahmed Zeki Safvet, Cemheretü resâʾili'l-ʿArab fî ʿuṣûri'l-ʿArabiyyeti'z-zâhire, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), III, 138-141; S. Moscati, "Le Califat d'al-Hādī", SO, XIII/4 (1946), s. 3-28.

Nahide Bozkurt

HÂDÎ-İLELHAK, Yahyâ b. Hüseyin

(يحيى بن الحسين الهادي إلى الحق)

Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. el-Hüseyn b. el-Kāsım el-Hasenî ez-Zeydî (ö. 298/911)

Yemen'de Zeydîler Devleti'nin kurucusu ve Zeydiyye mezhebinin önde gelen temsilcilerinden.

245 (859) yılında Medine'de doğdu. Hz. Hasan'ın soyundan gelmektedir. Babasından, amcası Hasan b. Kāsım'dan ve diğer bazı hocalardan ders alarak İslâmî ilimler konusunda kendini yetiştirdi. On yedi yaşında ictihad edecek seviyeye ulaştı ve eser vermeye başladı. 270-275 (884-889) yılları arasında ailesiyle beraber Muhammed b. Zeyd'in hâkimiyetinde bulunan Taberistan'ın Âmül şehrinde ikamet etti. Faaliyetleri yüzünden Muhammed onu Âmül'ü terketmeye zorladı. Daha sonra Sa'de bölgesindeki kabilelerin daveti üzerine Yemen'e gitti; halk orada kendisine biat etti (280/893-94). Bir süre San'a yakınlarındaki Şerefe'de kaldı ve tâbileri arasında itaatsizliğin baş göstermesi üzerine Hicaz'a döndü. Ancak Yemenliler kendisine elçi göndererek bid'atları kaldırması ve Karmatî mezhebiyle mücadele etmesi için onu tekrar davet ettiler. Bunun üzerine 6 Safer 284'te (15 Mart 897), dâimî faaliyet merkezi ve başşehir olarak kullanacağı Sa'de'ye gitti ve halktan biat aldı. Bundan sonra "emîrü'l-mü'minîn" unvanı ile birlikte Hâdî-İlelhak lakabını kullandı, adına hutbe okundu ve para basıldı. Böylece Yemen'de Zeydîler Devleti'ni kurmuş oldu. Sa'de'ye yerleşip hâkimiyeti ele geçirdikten sonra Yemen'i ve komşularını bir buyruk altında toplamayı ve sosyal adaleti gerçekleştirmeyi hedef aldı. Necran'ı fethetti, orada bulunan zimmîlerle antlaşma yaptı. 285 (898) yılında Sa'de'nin güneyindeki Hayvân ve Asâfit şehirlerini hâkimiyeti altına aldı. Beytülmâli düzene sokarak zekât ve cizyeyi ehline dağıttı. 288'de (901) Abbâsîler'in San'a valisi Ebü'l-Atâhiye şehri kendisine bıraktı. Aynı yıl Zemâr ve Ceyşân'ı ele geçirdi. Ancak bir yıl sonra San'a'yı, bölgede güçlü bir muhalefet oluşturan Âl-i Yu'fir ve Âl-i Tarîf'e terketmek zorunda kaldı. 293 (906) yılında Ali b. Fazl kumandasındaki

Karmatîler San‘a’yı zaptedince Hâdî-İlelhak ertesi yıl halkın daveti üzerine San‘a’ya girdi ve bu tarihten sonra şehir birkaç defa el değiştirdi. Hâdî-İlelhak 19 Zilhicce 298 (18 Ağustos 911) tarihinde vefat etti; yerine oğlu Ahmed b. Yahyâ geçti. Sa‘de’deki kabri Zeydîler’in önemli bir ziyaretgâhıdır.

Hâdî-İlelhak âdil bir devlet adamı olup Yemen’de Karmatîler’e ve Bâtınîler’e karşı mücadele vermiş, yönetimi sırasında İslâmî ölçüleri uygulamaya gayret sarf etmiş, adaleti ve takvâsı sayesinde Yemen kabilelerini hükmü altında toplamıştır. Fıkhî görüşleri ve fetvaları Yemen’de yayılmış, halkın büyük bir kısmı ona tâbi olmuştur. Yemen’de Zeydiyye’yi kurarak devletin resmî mezhebi haline getirmesi, fıkıh ve kelâm konularında kendine has görüşler ortaya koyması sebebiyle bu mezhep ona nisbetle Hâdeviyye diye de anılmıştır.

Zeydiyye mezhebinde ictihadın her zaman gerekli ve mümkün görülmesinin de etkisiyle Hâdî-İlelhak, İmam Zeyd b. Ali’yi taklide yönelmeyerek birçok konuda ona muhalefet etmiş ve yeni bir mezhep oluşturmuştur. Halkın hak yolda itaat etmediği ve yardımcı olmadığı devlet başkanının onları terketmesi gerektiği, harbî bir gayri müslimin İslâmiyet’i kabul etmesine vesile olan kimsenin, başka bir müslüman mirasçısı yoksa harbîye mirasçı olacağı, atalarından kendilerine kalanlar dışında gayri müslimlerin toprak satın alamayacakları, Ehl-i kitabın kadınları ile evlenmenin haram olduğu, zekâtın dörtte birinin, imkânı varsa yarısının ve hatta tamamının toplandığı bölgede harcanması gerektiği, iftitah tekbiri dahil olmak üzere namazda tekbir alınırken el kaldırılmayacağı, namazda el bağlamanın namazı bozacağı ve Fâtiha’dan sonra “âmin” demenin bid‘at olduğu onun ictihadlarından bazılarıdır.

Hâdî-İlelhak, itikadî meselelerde mezhebin genel çizgisine uygun olarak Mu‘tezilî anlayışı benimsemekle beraber imâmet konusunda hem mezhebin kurucusu kabul edilen Zeyd b. Ali’nin, hem de Zeydîliğin resmî anlayışından farklı görüşler ileri sürmüştür. Mu‘tezile’nin tevhid ve adl telakkisi çerçevesinde Allah’ın sıfatlarının zâtının aynı olduğunu, rü’yetullahın imkân dahilinde bulunmadığını ve kişinin kendi ihtiyarî fiillerini kendisinin yarattığını kabul eden Hâdî, hilâfet konusunda yer yer İmâmiyye’ye yakın görüşler benimsemiştir. Zeyd b. Ali’nin Hz. Ebû Bekir

ve Ömer hakkında hayırdan başka bir şey düşünmediğini, ceddinden de onlar aleyhinde bir şey duymadığını belirtmesine (Taberî, Târîẖ [Ebü'l-Fazl], VII, 180) ve mezhebin resmî anlayışının bu ikisinin hilâfetinin meşrû sayılması yönünde olmasına rağmen Hâdî-İlelhak bunu kabul etmez. Ona göre Ali b. Ebû Tâlib Hz. Muhammed'in vasîsidir ve ondan sonra makamına geçmeye en lâyık olan kişidir. Allah Hz. Ali'ye kıyamete kadar vuku bulacak her şeyi bildirmiştir. Sahâbîler Ebû Bekir'i halife seçmekle hata etmişlerdir. Zira hilâfet biat ve seçimle değil ilâhî tayinle gerçekleşir. Ayrıca Ebû Bekir'in Ali b. Ebû Tâlib varken Ömer'i halef bırakması da başka bir hatadır. İmâmet Ali'den sonra Hasan'ın ve ardından Hüseyin'in, onlardan sonra da bu ikisinin çocuklarından ilim, takvâ, zühd ve yiğitlik gibi faziletlerde en üstün olan kimselerin hakkıdır. İmam büyük günah işler ve tövbe etmezse hemen azledilir. Hâdî, zamanın imamını tanımayan kişinin Câhiliye ölümüyle öleceğini bildiren hadisi göz önünde bulundurarak imama biatın peygambere biat gibi olduğunu ileri sürer (daha geniş bilgi için bk. A. Mahmûd Subhî, s. 145-187).

Eserleri. Hâdî-İlelhakk'ın tefsirle ilgili bir eseri dışında çalışmalarının hemen tamamı kelâm ve fıkha dairdir. Sayıları yetmişi

aşan bu eserlerin büyük kısmını küçük hacimli risâleler oluşturur (bunların bir listesi ve yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 564-566; Habeşî, el-Fikrü'l-İslâmî fi'l-Yemen, s. 565-574; a.mlf., Müʾellefât, s. 3-14). Zeydî fıkhına dair Câmiʿu'l-aḥkâm fi'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm (el-Aḥkâm fî beyâni'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm) adlı eseri basılmıştır (I-II, San'a 1990). Burada geçen hadisler, İbn Ebü'n-Necm es-Sa'dî (ö. 646/1248) tarafından Dürerü'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyye bi'l-esânîdi'l-Yaḥyâviyye adlı bir eserde toplanmıştır (nşr. Yahyâ Abdülkerîm el-Fudayl, Beyrut 1399/1979, 1402/1982). Fıkhî görüşlerinin yer aldığı bir diğer eseri de Kitâbü'l-Münteẖab'dır (yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 565). Muhammed Amâre, Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd'in (I-II, Kahire 1971) II. cildinde Hâdî-İlelhakk'ın er-Red ʿale'l-Mücebbireti'l-Ḳaderiyye, Kitâb fîhi maʿrifetullah mine'l-ʿadl ve't-tevḥîd, Kitâbü'r-Red ve'l-iḥticâc ʿale'l-Ḥasan b. Muḥammed b. el-Ḥanefiyye, Kitâbü'l-Cümle (Cümletü't-tevḥîd) ve er-Red ʿalâ ehli'z-zeyġ mine'l-müşebbihîn adlı risâlelerini neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, Dürerü'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyye (nşr. Yahyâ Abdülkerîm el-Fudayl), Beyrut 1402/1982, s. 191-205; a.mlf., Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd (nşr. Muhammed Amâre), Kahire 1971, nâşirin mukaddimesi, II, 5-27; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VII, 180; Ali b. Muhammed el-Alevî, Sîretü'l-Hâdî (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1972; Hemdânî, el-İklîl, Kahire 1368, X, 118, 181, 220; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 244; Yahyâ b. Hüseyin b. Müeyyed-Billâh, Ġāyetü'l-emânî fî aḫbâri'l-ḳuṭri'l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, I, 166-201; Ali b. Abdülkerîm b. el-Fudayl, ez-Zeydiyye: naẓariyye ve't-taṭbîḳ, Amman 1405/1985, s. 13-17, 155-157; Abdülvâsiʿ el-Vâsiî, Târîḫu'l-Yemen, Kahire 1346, s. 21-23; Abdullah b. Abdülkerîm el-Cürâfî, el-Müḳteṭaf min târîḫi'l-Yemen, Kahire 1370/1951, s. 104-106; Brockelmann, GAL, I, 198; Suppl., I, 315-316; A. K. Kazi, "Notes on the Development of Zaidi Law", Abrnahrain, Leiden 1960-61, II, 36-40; Sezgin, GAS, I, 563-566; Habeşî, el-Fikrü'l-İslâmî fi'l-Yemen, s. 563-575; a.mlf., Müʾellefâtü ḥükkâmi'l-Yemen (nşr. E. Niewöhner-Eberhard), Wiesbaden 1979, s. 1-14; Süheyl Zekkâr, Aḫbârü'l-Ḳarâmiṭa, Dımaşk 1402/1982, s. 85-110; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/1984, s. 139-187; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 141; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 191-192; M. Ebû Zehre, el-İmâm Zeyd, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 509-516; R. Strothmann, "Die Literatur der Zaiditen", Isl., I (1910), s. 358 vd.; II (1911), s. 51 vd.; a.mlf., "Zeydîye", İA, XIII, 550; İsa Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Samsun 1989, s. 91-92; W. Madelung, "al-Ḥādī ila'l-ḥaḳḳ", EI² Suppl. (İng.), s. 334-335.

Saffet Köse

HADÎKA

(حديقه)

İstanbul’da dört devre halinde yayımlanan ilmî ve fennî, daha sonra siyasî muhtevalı gazete.

17 Zilkade 1286’da (18 Şubat 1870) çıkmaya başlamış, çeşitli aralıklarla yayımı nı sürdürerek 21 Cemâziyelevvel 1290’da da (17 Temmuz 1873) kapanmıştır. Üçüncü yayın döneminde, başta Nâmık Kemal olmak üzere Yeni Osmanlılar Cemiyeti’nin bir kısım mensuplarının imzalı imzasız yazılarına yer veren gazete özellikle bu devrede kamuoyunda büyük ilgi uyandırmıştır.

Birinci dönem. “Ziraat, maarif ve sanayiden bahseder fünûn gazetesi” alt başlığıyla haftalık olarak yayın hayatına giren ve boyutları bakımından döneminin en büyük gazetesi olan Hadîka’nın sayfalarında siyasî konulara yer verilmediği görülmektedir. İlk sayısındaki takdim yazısında cehaletin sebebiyet verdiği kötülük anlatılmış, ancak bundan kurtulmak suretiyle ileri Avrupa ülkeleri seviyesine ulaşmanın mümkün olabileceği belirtilmiş, bunun için çok çalışmak gerektiği ifade edilmiştir. Bu sebeple gazetede sadece ilim ve fen konularına yer verileceği açıklanmıştır. İmtiyaz sahipliğini Âşir Efendi’nin yaptığı gazete çoğu imzasız olmakla birlikte özellikle ekonomiye dair dikkate değer makaleler yayımlamasına karşılık okuyucudan fazla ilgi görmediği gerekçesiyle bir yıl sonra 19 Zilkade 1287’de (10 Şubat 1871) 51. sayı ile yayın hayatına son vermiştir.

Gazetede bu dönemde yayımlanan önemli bazı makalelerin şu başlıkları taşıdığı görülür: “Şübbân-ı Asra Dair Bazı Nesâyih ve Fünûn-ı Muhtasara”, “Banka Ameliyat ve Muâmelâtı”, “Târîh-i Hükemâ”, “Matbuat ve Hakkâklara Dair”, “Telif veyahut Tercüme Olunacak Kitaplara Dair Nizamnâme”, “Vapor yani Buhar”, “Kütüphaneler”, “Küre-i Arz”, “İlm-i Lugat”, “Fünun”, “Sanayi”, “Nev‘iyye”. Makale başlıklarından da anlaşılacağı üzere bu dönemde Hadîka popüler bir bilim gazetesi hüviyetinde yayın yapmıştır.

İkinci dönem. Hadîka yayımına 25 Zilhicce 1287'de (18 Mart 1871) yine haftalık olarak tekrar başlamış, daha önceki yayın çizgisini sürdürerek genel konularda makaleler yayımlamıştır. Evkāf-ı Hümâyun Mektupçusu Mehmed Hâlis Bey, Eyüp Sabri Efendi, Şûrâ-yı Devlet Kalemi'nden Medenî Efendi imzalı bazı yazıların görülmeye başlandığı gazete henüz 13. sayıda iken 20 Rebîülevvel 1288'de (9 Haziran 1871) kapanmıştır. Bu dönemde yayımlanan makalelerden bazıları şunlardır: "Edebiyata Dair", "Kütüphâne-i Umûmî", "Türk Dili", "Kâğıt İmalinin Tarifi", "İlm-i Coğrafya".

Üçüncü dönem. Hadîka, 8 Ramazan 1289'da (9 Kasım 1872) yayımına yeniden başladığında bu defa eski hüviyetini tamamen değiştirerek günlük siyasî gazete haline gelmiştir. Çıkarmakta olduğu İbret'in geçici olarak kapatılmasından sonra kendisine yeni bir gazete yayımlama izni verilmeyen Ebüzziyâ Mehmed Tevfik tarafından kiralanmak suretiyle neşredilmiştir. Bu yayımda dönemin Hâriciye Nâzırı Halil Şerif Paşa'nın da desteği olmuştur.

Ebüzziyâ Tevfik dışında Nâmık Kemal, Şemseddin Sâmi, Ahmed Midhat Efendi ve diğer bazı Yeni Osmanlılar Cemiyeti mensuplarının da imzalı imzasız makaleleriyle çıkan gazetenin tirajı bu dönemde o gün için oldukça yüksek sayılabilecek bir rakam olan 3000'e ulaşmıştır.

Bu devrede sade bir dille yayımlanan gazetede hükümeti oldukça sert bir şekilde tenkit eden yazılar çıkmıştır. O tarihte Gelibolu'da mutasarrıf olduğu için N. K. imzasıyla yazan Nâmık Kemal'in de hükümetin icraatını tenkit eden bazı yazıları "Hürriyyet-i Efkâr", "Biz İstemesek Zelil Olmazdık", "Acaba İstanbul'dan Niçin Asker ve Vergi Alınmaz?", "Meslek Fikri" gibi başlıklar taşıyordu. Bir ara Diyojen gazetesinin "Kararnâme-i Âlî"ye dayanılarak kapatılması üzerine Ebüzziyâ Tevfik'in sert tenkitleri çıkmış, bu sebeple hükümet taraftarı gözüken Hakāiku'l-vekāyi' ve ayrıca Basîret gazetesiyle aralarında tartışmalar çıkmıştır. Bu yazılarıyla hükümetin dikkatini çeken Hadîka, "Tersane grevi" olarak bilinen, uzun süredir aylık alamayan işçilerin ayaklanması olayında onların dilekçelerini yayımlayarak işçi tarafını tutması sebebiyle "âdâb-ı devlet ü hükûmete mugāyir neşriyatı" yüzünden Mütercim Rüşdü Paşa hükümeti tarafından süresiz kapatılmıştır. Ebüzziyâ Tevfik bu kapatma kararının, Hadîka'nın 54.

sayısında, Mısır'da Osmanlı Devleti'yle Mısır arasında vuku bulan Nizip Muharebesi'ndeki mağlûbiyeti gösteren kabartma bir heykelin teşhirine karşı hükümetin ilgisiz kalmasını tenkit eden bir yazı sebebiyle verildiğini söyler (Yeni Osmanlılar Tarihi, III, 502). Gazete, bu kapanışından kısa bir süre sonra yeniden yayımına izin verilmişse de 56. sayıdan sonra tekrar iki ay tatil edilir. Ebüzziyâ Tevfik tarafından 29 Muharrem 1290'da (29 Mart 1873) yeniden haftalık olarak yayımlanmaya başlanan Hadîka'nın 58. sayısı "Çocuklara Mahsus Gazete" adıyla çıkmıştır. Bu sayının neşrinden üç gün sonra, Nâmık Kemal'in meşhur Vatan yahut Silistre piyesinin Gedikpaşa Tiyatrosu'nda temsili dolayısıyla çıkan olaylar üzerine, gazetenin başta Nâmık Kemal ve Ebüzziyâ Tevfik olmak üzere bazı yazarları tutuklanarak sürgüne gönderilir. Ancak imtiyaz Âşir Efendi'de olduğundan gazete kapatılmayıp yayımını 59. sayıdan itibaren Ebüzziyâ'nın yardımcısı olan Şemseddin Sâmi üstlenir.

Şemseddin Sâmi, 63. sayıda hükümetin Rusya politikasını tenkit eden bir yazı yayımlayınca Matbuat İdaresi kendisine ihtarda bulunmuştu. Fakat onun ihtara sert bir dille karşılık vermesinin ardından endişelenen Âşir Efendi, başına bir iş gelmesinden korkarak hükümete başvurup gazetenin yayımını 64. sayıdan sonra geçici bir süre için bizzat ertelemiş ve bu durumu diğer gazeteler aracılığıyla ilân etmiştir (20 Safer 1290/19 Nisan 1873).

Dördüncü dönem. Hadîka bir ay kadar kapalı kaldıktan sonra bu defa Şemseddin Sâmi gazeteyi Âşir Efendi'den kiralamış ve 22 Rebîülevvel 1290'dan (20 Mayıs 1873) itibaren kendi adına siyasî hüviyette ve günlük olarak çıkarmaya başlamıştır. Bu devrede yine hükümetin politikasını tenkit etmekten geri kalmayan Şemseddin Sâmi'nin bu tür muhalefet yazıları dolayısıyla nihayet gazete 42. sayısında yayın imtiyazı da feshedilerek bir daha çıkmamak üzere kapatılmıştır (21 Cemâziyelevvel 1290/17 Temmuz 1873).

Başlangıçta La Turquie ve Mektebi Fünûn-ı Harbiyye Matbaası'nda basılan Hadîka, ikinci yayın döneminden kapanmasına kadar Ebüzziyâ'nın Tasvîr-i Efkâr Matbaası'nda basılmıştır. Hadîka, özellikle yaptığı siyasî tenkitlerle Türk gazetecilik tarihinde önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca, o dönemde diğer bir kısım süreli yayın organlarında olduğu gibi, bir defa okunup

atılacak bir gazete şeklinde düşünülmediğinden her sayısında sayfa numaraları devam ettirilmiş ve ilk dönemde 51. sayının sonunda sekiz sayfa üzerinden gazete toplam olarak 408 sayfaya ulaşmıştır. İlk sayılarında yer alan tebrik mahiyetindeki yazılardan gazetenin özellikle ordu mensupları arasında ilgi uyandırdığı anlaşılmaktadır. Sütunlarında okuyucu mektuplarına da yer verilen Hadîka'da zaman zaman Cerîde-i Askeriyye, Zevrâ, Gülşen-i Saray ve Ma'mûretü'l-Azîz gibi devrin diğer gazetelerinden iktibaslar yapılmış, ayrıca gazete, yayın hedefi doğrultusundaki kitap ilânlarından ücret alınmayacağının bildirilmesiyle dikkat çekmiştir.

Hadîka'nın ikinci ve üçüncü dönemlerinin yayımcısı Ebüzziyâ Tevfik 1290 (1873) yılına ait olmak üzere bir de Salnâme-i Hadîka adlı yıllık çıkarmıştır. Küçük ebatta ve 22 + 149 sayfa hacmindeki bu kitap aynı zamanda ilk basın salnâmesi olmuştur. Salnâme-i Hadîka'da gazeteden seçilmiş bazı makalelerin ve her salnâmede bulunan takvim ve istatistik bilgilerinin dışında Hadîka da dahil olmak üzere yirmi sekiz Osmanlı gazete ve dergisi hakkında kısa bilgi verilmiştir.

Hasan Duman'ın tesbitine göre ilk üç döneme ait koleksiyonları İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı ve Hakkı Tarık Us Kütüphanesi'nde bulunan Hadîka'nın dördüncü döneme ait sayıları Millî Kütüphane koleksiyonları arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebüzziyâ Mehmed Tevfik, Salnâme-i Hadîka, İstanbul 1290; a.mlf., Yeni Osmanlılar Tarihi, İstanbul 1973-74, II, 166, 188-192; III, 477-508; Selim Nüzhet [Gerçek], Türk Gazeteciliği, İstanbul 1931, s. 52, 59, 61; Server İskit, Türkiye'de Matbuat İdareleri ve Politikaları [baskı yeri yok], 1943, s. 32, 36; Münir Süleyman Çapanoğlu, Basın Tarihine Dair Bilgiler ve Hatıralar, İstanbul 1962, s. 63-64; Nâmık Kemâl'in Husûsî Mektupları (haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara 1967, I, 223-225; Fuad Süreyya Oral, Türk Basın Tarihi, İstanbul 1968, s. 110, 111, 115; Hasan Refik Ertuğ,

Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi, İstanbul 1970, I, 214, 222-223, 225; Enver Behnan Şapolyo, Türk Gazetecilik Tarihi ve Her Yönü ile Basın, Ankara 1971, s. 153-154, 156; A. D. Jeltyakov, Türkiye'nin SosyoPolitik ve Kültürel Hayatında Basın [İstanbul], ts., s. 88; M. Nuri İnuğur, Basın ve Yayın Tarihi, İstanbul 1982, s. 244-245; Hasan Duman, Katalog, s. 128-129; İlhan Yerlikaya, XIX. Yüzyıl Osmanlı Siyasi Hayatında Basiret Gazetesi, Van 1994, s. 91, 115, 182; Fethi Tevetoğlu, "Hadika", TA, XVIII, 297-298; Fevziye Abdullah Tansel, "Ebüzziya Tevfik", İA, IV, 100; Ziyad Ebüzziya, "Hadîka", TDEA, IV, 4-5; a.mlf., "Ebüzziyâ Mehmed Tevfik", DİA, X, 375, 378.

Nesimi Yazıcı

HADÎKATÜ’l-CEVÂMİ‘

(حديقة الجوامع)

Hüseyin Ayvansarâyî’nin (ö. 1201/1787) XVIII. yüzyıl sonlarına kadar İstanbul’da mevcut cami, tekke ve zâviyeler hakkında bilgi veren eseri

(bk. HÜSEYİN AYVANSARÂYÎ).

HADÎKATÜ’l-EVLİYÂ

(حديقة الأولياء)

Hocazâde Ahmed Hilmi’nin (ö. 1913) bazı tarikatlar ve kurucuları hakkında bilgi veren eseri

(bk. HOCAZÂDE AHMED HİLMİ).

HADÎḲATÜ’l-HAKĪKA

(حديقة الحقيقة)

İranlı mutasavvıf-şair Senâî’nin (ö. 525/1131 [?]) tasavvufa dair mesnevisi.

Tam adı Ḥadîḳatü’l-ḥaḳīḳa ve şerîʿatü’ṭ-ṭarîḳa olup İran edebiyatında yazılan ilk önemli tasavvufî mesnevidir. Gazneli Sultan Fahrüddevle Behram Şah’a ithaf edilen eser, bu hükümdara övgüleri de (fahr) ihtiva ettiği için Faḫrînâme veya Kitâbü’l-Faḫrî adlarıyla da anılır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, çok beğendiği ve Mes̱nevî’sinde bazı konularını iktibas ettiği esere İlâhînâme adını vermiştir.

524’te (1130) yazmaya başladığı eserini ölünceye kadar elinden bırakmayan Senâî, son taraflarında ihtiyarlığından bahsederken imkân bulduğu takdirde eseri genişleteceğini söyler. Ḥadîḳatü’l-ḥaḳīḳa tamamlanıp muhtevası duyulmaya başlandığında Horasan âlimlerinin büyük tepkisiyle karşılaşan Senâî, eserin bir nüshasını incelemeleri için Bağdat ulemâsına göndermiş ve onlardan gelen fetva sayesinde ortalık yatışmıştır. Kısa bir müddet sonra da vefat ettiğinden eseri genişletme imkânı bulamamıştır.

Aruzun hafif bahrinde yazılmış 10.000 beyitlik bir mesnevi olan Ḥadîḳatü’l-ḥaḳīḳa tevhid, na‘t, aklın sıfatı, ilmin fazileti, gaflet, felek ve burçların tasviri, hikmet, ata sözleri, aşk, kendinden önceki şair ve yazarların eserleri gibi konularla Behram Şah, vezirleri ve kadınlarının övgülerini ihtiva eden on bölümden meydana gelir. Eser tasavvufî bir mesnevi olmakla birlikte ele alınan konular bakımından yerine göre dinî, ahlâkî, felsefî, hikemî ve öğretici nitelikler de taşır. Senâî öldüğü zaman dağınık halde bulunan Ḥadîḳatü’l-ḥaḳīḳa, Behram Şah’ın görevlendirdiği Muhammed b. Ali er-Reffâ tarafından düzenlenmiştir. Reffâ esere bir mukaddime yazmış ve bunun içine eserin bazı nüshalarında bulunan Senâî’nin mukaddimesini de almıştır.

Senâî’nin diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserin de yazma nüshaları arasında büyük farklılıklar bulunmaktadır. Bu durum, şairin ölümünden

sonra eserlerinin ayrı kimseler tarafından derlenmiş olması ile açıklanabilir. Nitekim Ḥadîḳatü'l-ḥaḳīḳa'nın bilinen en eski nüshasında (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1672 [istinsah tarihi 552/1157]) önsöz bulunmadığı gibi bu nüsha bölümlere de ayrılmamıştır. Bölümlere ayrılan nüshalar arasında da farklılıklar olup bazıları on, bazıları ise sekiz bölümdür.

Eser Nizâmî-i Gencevî, Hâkānî-i Şirvânî ve Evhadüddîn-i Merâgī gibi şairler üzerinde etkili olmuş, bunlardan birincisinin Maḫzenü'l-esrâr, ikincisinin Tuḥfetü'l-ʿIrâḳeyn, üçüncüsünün de Câm-ı Cem adlı eserlerinin ilham kaynağı olmuştur.

Ḥadîḳatü'l-ḥaḳīḳa Bombay (1275) ve Leknev'de (1295/1818), ayrıca Müderris Rızavî tarafından Tahran'da yayımlanmıştır (1329 hş., 1368 h.). J. Stephenson eserin bir bölümünü İngilizce'ye tercüme ederek metniyle birlikte neşretmiştir (Kalküta 1911).

Mes̱nevî şârihlerinden Hindistanlı âlim Abdüllatîf el-Abbâsî el-Gucerâtî, çeşitli nüshalarını karşılaştırarak tam bir metnini ortaya koyduğu eseri Leṭâʾifü'l-ḥadâʾiḳ min nefâʾisi'd-deḳāʾiḳ adıyla şerhetmiştir (Leknev 1877, 1886).

Ḥadîḳatü'l-ḥaḳīḳa'dan seçmeler yapılarak çeşitli eserler meydana getirilmiştir. Bunlardan genellikle Attâr'ın eseri olarak bilinen Münteḫab-ı Ḥadîḳa (İntiḫâb-ı Ḥadîḳa), Dâî-i Şîrâzî diye tanınan Nizâmeddin Mahmûd-i Şîrâzî'ye aittir. Bu seçmenin bizzat Senâî tarafından yapıldığı da söylenir.

BİBLİYOGRAFYA

Senâî, Ḥadîḳatü'l-ḥaḳīḳa (nşr. Müderris Rızavî), Tahran 1368, nâşirin önsözü; a.mlf., The First Book of the Hadīqatu'l-Ḥaqiqat (nşr. ve trc. M. J. Stephenson), New York 1975; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 222; II, 740; Abdülkādir el-Bedâûnî, Münteḫabü't-tevârîḫ (nşr. G. S. A. Ranking), Delhi 1986, I, 57-60; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 549-551;

Browne, LHP, II, 317-322; Halîlullah Halîlî, Aḥvâl ü Âs̱âr-ı Ḥakîm Senâî, Kâbil 1340; Şiblî en-Nu‘mânî, Şiʿrü’l-ʿAcem (trc. M. Takī Fahr-i Dâî-yi Gîlânî), Tahran 1316 hş., I, 155-156; Rypka, ILG, s. 225-226; Safâ, Edebiyyât, II, 552-586; Nefîsî, Târîẖ-i Naẓm u Nes̱r, I, 76; FME, s. 26-31; Zehrâ-yi Hânlerî (Kiyâ), Ferheng-i Edebiyyât-ı Fârsî-yi Derî, Tahran 1348 hş., s. 178; Storey, Persian Literature, V/2, s. 522-530; Ahmed Ateş, “Senâ’î”, İA, X, 481-482.

Mürsel Öztürk

HADÎKATÜ’s-SUADÂ

(حديقة السعداء)

Fuzûlî’nin (ö. 973/1556) Kerbelâ Vak‘ası’nı işlediği mensur eseri.

Hz. Peygamber’in torunu Hüseyin’in, Emevî Halifesi Yezîd b. Muâviye’nin Basra valisi Ubeydullah b. Ziyâd kuvvetleri tarafından 10 Muharrem 61’de (10 Ekim 680) Kerbelâ’da şehid edilmesi, o tarihten beri müslümanlar arasında derin bir üzüntü uyandırmıştır. Özellikle Şiî müslümanlarca aşırı bir şekilde üzerinde durulan bu olay hakkında Arap, İran ve Türk edebiyatlarında önceleri tarihî-menkıbevî, sonraları edebî mahiyette “makteli Hüseyin” veya kısaca “maktel” adı verilen birçok eser kaleme alınmıştır. Hadîkatü’s-suadâ ise bu türün Türk edebiyatındaki en başarılı örneğidir.

İran edebiyatında çok meşhur bir maktel olan Hüseyin Vâiz-i Kâşifî’nin Farsça Ravżatü’ş-şühedâ ͗ adlı kitabını kompozisyon bakımından örnek alan Fuzûlî eserini, Arap edebiyatında bu konuda tanınmış Ebû Mihnef’in Maḳtelü’l-Ḥüseyin ile Radıyyüddin İbn Tâvûs’un

el-Melhûf fî ḳatle’ṭ-ṭufûf gibi kitaplarından da faydalanarak meydana getirmiştir. Hadîkatü’s-Suadâ’nın mukaddimesinin sonuna doğru bu kaynakları zikreden Fuzûlî özellikle Kâşifî’nin eserine bağlı kaldığını ifade eder (eserin bu kaynaklarla mukayesesi için bk. Nevvar Ahmet, Fuzûlî’nin Nesri [mezuniyet tezi 1938], İÜ Ed.Fak.; Karahan, Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri, s. 272-274; Fuzûlî, Hadîkatü’s-Sü‘edâ, hazırlayanın önsözü, s. XXXIII-XL).

Fuzûlî’nin en hacimli eseri olan Hadîkatü’s-suadâ, esas itibariyle mensur olmakla beraber metin arasında toplam 1152 beyitten oluşan on altısı Arapça, 525’i Türkçe 541 parça manzumeye de yer verilmiştir. Eser bir mukaddime, on bölüm (bab) ve bir hâtimeden ibarettir. Fuzûlî mukaddimede, Kerbelâ Vak‘ası’nı anlatan Farsça ve Arapça eserler bulunduğu halde Türkler’in bundan mahrum kaldığını, bu sebeple

kendisinin bir maktel yazdığını söylemektedir. Eserin birinci bölümünde Âdem, Nûh, İbrâhim, Ya‘kūb, Mûsâ, Îsâ, Eyyûb, Zekeriyyâ ve Yahyâ peygamberlerin uğradıkları belâlardan, ikinci bölümde Hz. Muhammed’in Kureyş’ten çektiği eziyetlerden, üçüncü bölümde vefatından, dördüncü bölümde Hz. Fâtıma’nın hayat hikâyesiyle ölümünden, beşinci bölümde Hz. Ali’nin şehâdetinden, altıncı bölümde Hz. Hasan’dan, yedinci bölümde Hz. Hüseyin’in Medine’den Mekke’ye gelişinden, sekizinci bölümde Müslim b. Akīl’in şehâdetinden, dokuzuncu bölümde Hz. Hüseyin’in Mekke’den Kerbelâ’ya gelişinden bahsedilmektedir. Hz. Hüseyin’in Yezîd ordusuyla savaşının anlatıldığı onuncu bölüm iki kısımdan meydana gelmiştir: Birinci kısım Hür b. Yezîd ile bazı kişilerin öldürülmesine, ikinci kısım Hz. Hüseyin’in ve Ehl-i beyt’in şehâdetine ayrılmıştır. Hâtime ise üç kısımdan ibarettir. Ehl-i beyt kadınlarının Şam’a gitmesini anlatan birinci kısım terkibibend şeklindeki meşhur Kerbelâ mersiyesiyle son bulmakta, ikinci kısımda on iki imam hakkında kısa bilgi verilmektedir. “Münâcât” başlığını taşıyan üçüncü kısımda Fuzûlî, Kanûnî Sultan Süleyman’a ve maktelini yazması için kendisini teşvik eden Mehmed Paşa’ya dua etmektedir.

Hadîkatü’s-suadâ’nın yazıldığı tarih eserde belirtilmemiştir. Eldeki en eski nüsha, tanınmış hattat Mîr Ali Herevî hattıyla yazılmış olan ve on yedi minyatür ihtiva eden Kahire yazmasıdır. Bunun üzerinde istinsah tarihi bulunmamakla beraber kütüphane kayıtlarına 953 (1546) tarihli olarak geçmiştir (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Târîh Türkî Tal‘at, nr. 81). Konya nüshası ise 954 (1547) yılına aittir (Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. 118). Bundan dolayı eserin bu tarihlerden de önce kaleme alındığı tahmin edilmektedir.

Eserlerinde Âzerî Türkçesi’nin özellikleri görülen Fuzûlî’nin Hadîkatü’s-suadâ’sı, Beng ü Bâde ve Türkçe divanına oranla Osmanlı Türkçesi’ne daha yakındır. Eserin üslûbu muhtevaya göre yer yer değişiklik göstermektedir. Girişlerde edebî sanatlarla süslü, terkipli, uzun ve secili cümleler kuran, mukaddimeleri âyet, hadis ve İslâm büyüklerinin sözleriyle zenginleştiren Fuzûlî rivayetleri naklederken ve olayları anlatırken daha sade ve kısa cümlelere yer vermiştir.

Hadîkatü’s-suadâ, Fuzûlî’nin inancına ve milliyetine dair bilgiler de ihtiva etmektedir. Şair, Farsça divanının mukaddimesinde Kerbelâ toprağının

mazlumların kanı ile karıştığını, kendisinin de bu mihnet beşiğinde meşakkat sütü ile beslenip buranın suyu ve havası ile büyüdüğünü söylemektedir. Fuzûlî eserini bu duygu ve düşünceler içinde samimiyetle ve coşkun bir lirizmle kaleme almıştır. Maktelde ifade o kadar akıcı ve etkileyicidir ki eser yazıldığı tarihten itibaren Bağdat, Necef ve Kerbelâ'ya uğrayan ticaret kervanları ve muharrem aylarında Hz. Hüseyin'in kabrini ziyarete gelenlerin aracılığı ile kısa zamanda Türkler'in yaşadığı bütün bölgelerde tanınmış, ilgiyle karşılanmış, hem Şiî hem Sünnî Türkler tarafından sevilmiş, özellikle Hz. Hüseyin'in ölüm yıl dönümlerinde okunmuş ve dinlenmiştir.

Kendi döneminden itibaren hemen bütün tezkirecilerle yakın dönem tenkitçileri eserin benzerleri arasında üstünlüğünden takdirle bahsetmişlerdir. Bağdatlı Ahdî, 971'de (1564) kaleme aldığı tezkiresinde Hadîkatü's-suadâ'nın havas ve avam arasında meşhur olduğunu ifade etmekte, Evliya Çelebi de Dergezîn şehrinde yapılan bir tâziye toplantısında eserin mukaddes bir kitap gibi okunduğunu anlatmaktadır. Mehmed Enver, XX. yüzyılda Safranbolu ve çevresinde yaşayan göçebelerin en beğendikleri eserin bu kitap olduğunu yazmaktadır. M. Fuad Köprülü, Hadîkatü's-suadâ'nın Anadolu Bektaşîleri ve yörükleri arasında muteber bir eser olduğunu söyler.

Fuzûlî'nin eserinin bir özelliği de Âl-i abâ sevgisine Şiîler kadar önem veren Sünnî tarikatlarda bilhassa muharrem ayında tekke ve evlerde okunması, ayrıca içinde yer alan manzum kısımların yapılan törenlerde "muharremiyye", "mersiye-i Kerbelâ" veya "mersiye-i Âl-i abâ" adıyla bestelenerek on gece sıra ile terennüm edilmesidir.

Hadîkatü's-suadâ Türk edebiyatında en çok istinsah edilen eserlerden biridir. Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde tesbit edilebilen, bazıları çok değerli minyatürlerle tezyin edilmiş 230 yazma bile herhalde Hadîkatü's-suadâ nüshalarının gerçek sayısını vermekten uzaktır.

Eser, 1253'ten (1837) 1304'e (1887) kadar ilk ikisi Bulak'ta, diğerleri İstanbul'da olmak üzere sekiz defa basılmış, tenkitli neşri doktora çalışması olarak Şeyma Güngör tarafından hazırlanmış ve bir inceleme ile birlikte yayımlanmıştır (Ankara 1987). Eserin günümüz Türkçesi ile yapılan

neşirleri ise şunlardır: Selahaddin Güngör, Saadete Ermişlerin Bahçesi (İstanbul'da 1955'ten 1990'a kadar sekiz defa basılmıştır); Mehmed Faruk Gürtunca, Saadete Erenlerin veya Kerbelâ Şehitlerinin Bahçesi (İstanbul 1970, 1979, 1980); Servet Bayoğlu, Erenler Bahçesi (I-II, 1986-1990).

Hadîkatü's-suadâ'nın tesiri şöhreti nisbetinde geniş ve devamlı olmuştur. Ayrıca başta Kerbelâ mersiyesi olmak üzere maktelin bütününü örnek alan eserler de yazılmıştır. Bunların içinde en tanınmışı, Dârendeli Bekāyî'nin (ö. 1200/1785) manzum Kitâb-ı Kerbelâ'sıdır. Hadîkatü's-suadâ Mehmed Mehdî tarafından 1877'de Farsça'ya çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Fuzûlî, Hadikatü's-Sü'edâ (haz. Şeyma Güngör), Ankara 1987, ayrıca bk. hazırlayanın önsözü, s. XV-LXXIII; a.e.: Erenler Bahçesi (s. nşr. Servet Bayoğlu), İstanbul 1986-90, sadeleştirenin önsözü, I, 13-15; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 2604, vr. 97a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 356; Münzevî, Fihrist, VI, 4432-4433; Abdülkadir Karahan, Türkçe Maktal-i Hüsayn'ler ve Hadîkatü's-Süada (travay, 1937-38), İÜ Ed.Fak.; a.mlf., "Fuzûlî'nin Hadîkatü's-Suadâ'sı", Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri, İstanbul 1980, s. 267-274; a.mlf., "Fuzûlî", DİA, XIII, 245; Fehresü'l-Maḫṭûṭâti't-Türkiyye el-ʿOs̱mâniyye, Kahire 1987, I, 345; Mehmed Enver, "Safranbolu ve Çevresinde Göçebeler", HBH, IV/40 (1934), s. 83; Mustafa Uzun, "Fuzûlî'nin Bestelenmiş Eserleri", Fuzûlî Kitabı: 500. Yılında Fuzûlî Sempozyumu Bildirileri, İstanbul 1996, s. 333-335; M. Fuad Köprülü, "Fuzûlî", İA, IV, 694-695.

Şeyma Güngör

HADÎKATÜ’l-VÜZERÂ

(حديقة الوزراء)

Osmanzâde Ahmed Tâib’in (ö. 1136/1724) Osmanlı sadrazamlarına dair biyografik eseri.

Türünün Türkçe’de ilk örneği olup Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa’nın emriyle yazılmış ve ona ithaf edilmiştir. Dîbâcesinde adı Hadîka-i Vüzerâ şeklinde geçerse de eser Hadîkatü’l-vüzerâ adıyla tanınmış ve bu adla yayımlanmıştır.

Hadîkatü’l-vüzerâ, Osman Gazi’nin oğlu olduğu ileri sürülen Alâeddin Paşa’dan Râmi Mehmed Paşa’ya kadar (ö. 1707) doksan üç sadrazamın biyografisini ihtiva eder. Ancak bu dönemde vezîriâzamlık makamında bulunanlardan bazıları kitapta yer almamaktadır. Nitekim Orhan Gazi’nin vezirlerinden Mahmud oğlu Nizâmeddin Ahmed Paşa ve Hacı Paşa; Orhan Gazi ve I. Murad devri vezirlerinden Sinâneddin Yûsuf Paşa (Uzunçarşılı, I, 581-582); Çelebi Mehmed zamanında Çandarlı Ali Paşa’nın kısa bir süre halefi olan Osmancıklı İmamzâde Halil Paşa; Çelebi Mehmed’in son, II. Murad’ın ilk vezîriâzamı Bayezid Paşa; II. Murad devri vezîriâzamlarından Amasyalı Hızır Dânişmend oğlu Koca (Hoca) Mehmed Nizâmeddin Paşa (Danişmend, I, 427); Fâtih Sultan Mehmed devri vezîriâzamlarından üç yıl bu makamda kalan Rûm Mehmed Paşa ile Tazarru‘nâme sahibi Sinan Paşa; Yavuz Sultan Selim’in vezîriâzamlarından Dukakinzâde Ahmed Paşa; I. Ahmed ve IV. Murad devri vezîriâzamlarından olan Kayserili Halil Paşa ile Koca Mûsâ Paşa (a.g.e., III, 504-505, 508); IV. Mehmed tarafından vezîriâzamlığa tayin edilen, fakat daha İstanbul’a gelmeden azledilen Girit serdarı Deli Hüseyin Paşa’dan bahsedilmemektedir.

Eserini kaleme alırken faydalandığı kaynakların adını zikretmeyen Osmanzâde Ahmed Tâib, vezîriâzamların biyografilerine önemlerine göre değişik hacimlerde yer vermiştir. Hadîkatü’l-vüzerâ 1271 (1855) yılında İstanbul’da yayımlanmış, bunun tıpkıbasımı 1969’da Freiburg’da yapılmıştır.

Hadîkatü'l-vüzerâ büyük ilgi görmüş ve esere müteselsil zeyiller yazılmıştır: 1. Dilâver Ağazâde Ömer Vahîd Efendi'nin (ö. 1172/1758) zeyli. Defterhâne'de yetişen, teşrifatçıbaşılık, maliye tezkireciliği, piyade mukabeleciliği, sipah kâtipliği, başmuhasebecilik yapan ve Râgıb Paşa'nın sadrazamlığı zamanında reîsülküttâblığa kadar yükselen Ömer Vahîd Efendi, Osmanzâde Ahmed Tâib'in bıraktığı yerden başlattığı zeyline özel bir ad vermemiştir. Eser, III. Ahmed'in ilk sadrazamı olan Kavanoz Ahmed Paşa ile başlamakta ve Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa ile sona ermektedir. On üç sadrazamın biyografisini ihtiva eden bu zeyil Hadîkatü'l-vüzerâ ile birlikte basılmış ve yine onunla birlikte tıpkıbasımı yapılmıştır. 2. Gül-i Zîbâ. Şehrîzâde Mehmed Saîd (ö. 1178/1764-65) tarafından kaleme alınmıştır. Osmanzâde'nin kaldığı yerden başlayan eser Said Mehmed Paşa'ya kadar gelmektedir. Gül-i Zîbâ, Ahmed Câvid tarafından Dilâver Ağazâde'nin zeyliyle karıştırılmış ve ona mal edilmiştir (Verd-i Mutarrâ, s. 3). Henüz yayımlanmamış olan eserin Türkiye'de (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2415/2 [vr. 7 vd.], Cevdet Paşa, nr. 143/3 [vr. 81 vd.]; TTK Ktp., nr. 39; TSMK, Hazine, nr. 1306, Emanet Hazinesi, nr. 1236 [vr. 1b-27b]; Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 384/5 [vr. 114 vd.], Hâlet Efendi İlâvesi, nr. 195/3 [vr. 136 vd.], Esad Efendi, nr. 2246/2 [vr. 61 vd.], Lala İsmâil, nr. 338/4 [vr. 146 vd.]) ve Türkiye dışında çeşitli kütüphanelerde (Berlin, Münih ve Viyana Devlet kütüphaneleri) yazma nüshaları vardır. 3. Verd-i Mutarrâ. Ahmed Câvid (ö. 1803) tarafından yazılmıştır. Râgıb Paşa'dan başlayarak III. Selim devri sadrazamlarından Yûsuf Ziyâeddin Paşa'nın 1798 yılındaki ilk sadâretine kadar yirmi dört sadrazamın

biyografisini ihtiva eden bu zeyil de 1271 (1855) yılında yayımlanmış, daha sonra tıpkıbasımı yapılmıştır (Freiburg 1969). 4. Bağdatlı Abdülfettah Şefkat Efendi'nin (ö. 1826) zeyli. Abdülfettah Efendi bir süre Kırım hanlarının yanında bulunmuş, daha sonra Eflak ve Boğdan beylerinin kâtipliğini yapmış, emekliliğini İstanbul'da geçirmiştir. Eserde Yûsuf Ziyâeddin Paşa ile Alemdar Mustafa Paşa arasındaki sadrazamların biyografileri yer almaktadır. Şefkat Efendi zeyli de 1271'de (1855) neşredilmiştir. 5. Verdü'l-hadâik. Ahmed Rifat Efendi (ö. 1876) tarafından Verd-i Mutarrâ'ya zeyil olarak yazılmıştır. 1808'de Yûsuf Ziyâ Paşa'nın ikinci sadâretinden 1863'te Yûsuf Kâmil Paşa'nın sadrazamlığına kadar bu

mevkide bulunan yirmi dört kişinin biyografisini ihtiva eden eser 1283’te (1866) İstanbul’da yayımlanmış, bunun tıpkıbasımı 1970’te Freiburg’da yapılmıştır. 6. Osmanlı Devrinde Son Sadrıazamlar. İbnülemin Mahmud Kemal İnal’ın Verdü’l-hadâik’a zeyil olarak yazdığı eser, Mehmed Emin Âlî Paşa’dan başlayıp Osmanlı Devleti’nin son sadrazamı Ahmed Tevfik Paşa’ya kadar gelir. Eserin ilk baskısı on dört fasikül halinde yapılmış (1940-1953), ardından çeşitli baskıları gerçekleştirilmiştir (1964-1965, 1969, 1982).

Daha sonra ihtisar edilen (TCYK, s. 750-752) Hadîkatü’l-vüzerâ ve zeyilleri, Osmanlı Devrinde Son Sadrıazamlar müstesna muhteva bakımından tatminkâr eserler değildir. Ancak Hadîkatü’l-vüzerâ sahasının ilk örneği olması bakımından önem taşır.

Bunların dışında belli hadiselere dayalı olarak bazı sadrazamların hayatını konu edinen eserlere de rastlanmaktadır. Meselâ Şehid Ali Paşa’nın emriyle Ahmed Hasîb Efendi’nin Hadîkatü’l-vüzerâ’ya zeyil olarak yazdığı Ravzatü’l-küberâ’da sadece Edirne Vak‘ası* anlatılmış ve bu olaya adı karışan Râmi Mehmed Paşa, Kavanoz Ahmed Paşa, Nişancı Ahmed Paşa ve Firarî Hasan Paşa’dan söz edilmiştir. Yazma halindeki eserin müellif nüshası Murad Molla Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (nr. 1437).

Behcetî Seyyid İbrâhim’in yazdığı Silsiletü’l-âsafiyye fî Devleti’l-hâkaniyyeti’l-Osmâniyye adlı eserde sadece Köprülü ailesinden yetişmiş sadrazamların biyografilerine yer verilmiştir (bk. SİLSİLETÜ’l-ÂSAFİYYE). Ayrıca Râmiz Hüseyin’e ait bir başka zeyilden daha söz edilmektedir (Levend, s. 320). Mehmet Zeki Pakalın tarafından yazılıp 1940-1948 yılları arasında beş cildi basılmış olan Son Sadrazamlar ve Başvekiller adlı eser ise 1871-1879 yılları arasında sadrazamlık yapan kişilerin biyografilerini ihtiva etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hadîkatü'l-vüzerâ, tür.yer.; Ahmed Câvid, Verd-i Mutarrâ, İstanbul 1271; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, III, 563; Sicill-i Osmânî, I, 242; III, 151, 591-592; Osmanlı Müellifleri, II, 116-117, 265; III, 62; Babinger (Üçok), s. 279-281, 319-320, 324, 342, 343, 394; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 171; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, I, 3; TCYK, s. 613, 637-643, 696-699, 717-721, 750-752; Danişmend, Kronoloji, I, 425-426, 427; III, 504-505, 508; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 581-582; II, 534; IV/2, s. 608; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 320, 327-328, 366-370, 425; Ali Cânib, "Reîs-i Şâirân Osmanzâde Ahmed Tâib", TM, II (1928), s. 122-123; Abdülkadir Karahan, "Osmanzâde Tâib", İA, IX, 456.

Abdülkadir Özcan

HÂDİM

(الخادم)

Tekkenin ihtiyaçlarını karşılayan ve sûfîlere hizmet eden kişi.

Tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren, tasavvuf yoluna girmemekle birlikte sûfîlere yardımcı oldukları ve onların ihtiyaçlarını karşıladıkları için kendilerine “hâdim” denen bazı insanlar mevcut olagelmiştir. Dünyadan el etek çekip ibadetle meşgul olan sûfîlerin hizmetinde bulunmayı görev sayan hâdimler, sırf sevap kazanmak için velî olduğuna inandıkları bu kişilerin yanında bulunur, onların işlerini görürlerdi. Hâdimlere tekke ve zâviyelerin işlerini görüp gözettikleri için nakīb de denilmiştir.

İlk devirlerden beri ünlü sûfîlerin hâdimleri olduğu bilinmektedir. Meselâ Zeytûne, Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi sûfîlere hizmet ederdi (Lâmiî, s. 696). Bâyezîd-i Bistâmî, Ebû Hafs el-Haddâd ve Râbia el-Adeviyye gibi sûfîlerin de hâdimleri vardı. Hizmetinde bulundukları şeyhlerin fikirlerini ve menkıbelerini de nakleden bu kişilerden Hâdim Şeyh gibi bazıları (Reşehât Tercümesi, s. 26) zamanla tasavvuf yolunda ilerleyerek şeyh olmuşlardır.

İnsanlara hizmet etmenin fazileti üzerinde önemle duran ve çevrelerinde bulunan kişileri hizmete teşvik eden sûfîler bu konuda bazı hadislere dayanırlar. Bu hadislerden birine göre Hz. Peygamber ramazan ayında seferde iken bazı sahâbîler oruç tutmuş, bazıları ise tutmayıp oruçlu olanlara hizmet etmiştir. Bu durumu öğrenen Resûl-i Ekrem, “Bugün oruçlu olmayanlar oruçlu olanlardan daha çok sevap aldı” demiştir (Müslim, “Ṣıyâm”, 100-102). Sûfîler, tekkelerde Hak tâlibi olanlara hizmetin önemini anlatmak için Allah’ın Hz. Dâvûd’a, “Ey Dâvûd! Bana tâlip birini görünce ona hizmet et” dediğini rivayet ederler. Onlara göre, “Bir topluluğun efendisi onlara hizmet eden kimsedir” (Aclûnî, I, 362). Hâce Abdullah-ı Herevî, “Sûfî hizmet ehlidir, gayesi hizmet edilen değil hizmet eden olmaktır” der (Ṭabaḳāt, s. 69). Ebû Süleyman ed-Dârânî de ancak kendini beğenmişlerin hizmetten zevk alamayacağına dikkat çeker (Kuşeyrî, s.

345). Hiçbir fark gözetmeden herkese hizmet edilmesi gerektiğine inanan sûfîlerin bir araya geldikleri zaman hizmet konusunda kendi aralarında yarıştıkları nakledilir. Ebû Nasr es-Serrâc, İbrâhim b. Edhem'in kendisine yoldaş olmak isteyenlere bizzat hizmet etmeyi şart koştuğunu kaydeder (el-Lümaʿ, s. 236).

Tasavvufun temeli şeyhlere saygı ve ihvana hizmet olduğu için sûfîlerin sohbetlerine katılmaya başlayan ve mürid olmayı arzu edenlerin işe hizmetle başlamaları istenir. Kuşeyrî, müridlik âdâbından bahsederken dervişlere hizmet konusu üzerinde önemle durmuştur. Ona göre mürid dervişlere sabırla hizmet etmeli, onlardan gelecek eziyetlere gönül rızâsıyla katlanmalı, kendini kusurlu görüp özür dilemeli ve hizmetini daha da arttırmalı, hatta gerekirse hizmet için canını bile vermelidir.

Tarikatların kurulup teşkilâtlandığı dönemde tekke içinde önemli görevler üstlenen hâdimler, tekkede oturanların maddî ihtiyaçlarını karşılamayı nâfile ibadetlerden daha sevap kabul eder, halktan topladıkları şeyleri onlara ulaştırırken sadece Hakk'ı düşünürler. Halkı Hakk'ın verme aracı, tekkedekileri de kabul aracı olarak görür, aslında verenin de alanın da Hak olduğuna inanırlar.

Necmeddîn-i Dâye'ye göre hâdimler ebrâr, şeyh mukarrebler makamındadır. Hâdimin hizmetten maksadı sevaptır; şeyh ise sadece Hakk'ı ve onun iradesini düşünür (Mirṣâdü'l-ʿibâd, s. 536). Sühreverdî, yaptıkları hizmetin öneminden dolayı hâdimlerin şeyhlerden daha üstün olduklarının bile iddia edildiğini söyler (ʿAvârifü'l-maʿârif, s. 94).

Tarikata yeni giren bir derviş tekkede bazı hizmetlerle yükümlü tutularak dervişlerin ve bütün insanların hizmetinde olması gerektiği kendisine öğretilir.

Allah için ve sevap kazanmak amacıyla hizmet etmekle beraber aynı zamanda bu yoldan şöhret ve itibar da kazanmak isteyen hizmet ehline mütehâdim denir. Mütehâdim şan ve şerefi böyle bir yerde aradığından takdire lâyıktır, ancak hizmetlerine riya karıştığı için hâdimden daha aşağı mertebededir. Sırf maddî menfaat veya itibar sağlamak için tekke ehline hizmet eden kimselere de müstahdim (hâdim görünen sahtekâr) lakabı

verilir.

Şeyh efendilerin unvan olarak kullandıkları “hâdimü’l-fukarâ” tabiri dervişlerinin hizmetinde olduklarını gösteren bir tevazu ifadesidir.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “Ṣıyâm”, 100-102; Tehânevî, Keşşâf, I, 454; II, 843, 844; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 235, 236; Kuşeyrî, er-Risâle (Uludağ), s. 287, 345, 468, 597; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 69, 77; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme, Tahran 1347 hş., s. 83; Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî, Âdâbü’l-mürîdîn, Tahran 1363 hş., s. 101, 246; Attâr, Teẕkiretü’l-evliyâʾ, Tahran 1325 hş., I, 64; Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 91, 94, 108; İbnü’l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), I, 98; II, 103; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü’l-ʿibâd, Tahran 1366 hş., s. 536; İzzeddin el-Kâşî, Miṣbâḥu’l-hidâye ve miftâḥu’l-kifâye, Tahran 1367 hş., s. 123, 199; Reşehât Tercümesi, s. 26; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 696; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, I, 362; Ankaravî, Minhâcü’l-fukarâ, Bulak 1256, s. 46; Muhammed el-Münîr es-Semhûdî, Tuḥfetü’s-sâlikîn ve delâʾilü’s-sâʾirîn, Kahire 1315, s. 78; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953, s. 379, 392; el-Muʿcemü’ṣ-ṣûfî, s. 383.

Süleyman Uludağ

HÂDİMÎ, Abdullah

(عبد الله الخادمي)

(ö. 1192/1778)

Ebû Saîd el-Hâdimî'nin oğlu, Hâdim müftüsü.

Konya'nın Hâdim kasabasında doğdu. Tahsilini babasının medresesinde yaptı. Hacca gitti ve babasının vefatından sonra Hâdim müftüsü oldu. Fakihliği yanında, Nakşibendî tarikatının evrâdını okumak için izin verecek ölçüde yani hilâfet derecesinde tasavvufla meşgul olduğu anlaşılmaktadır (İcâzetnâme, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017/1). Amcası Ebû Nuaym Ahmed, kardeşleri Said, Emin, Nûman ve Abdülhalim ile oğulları Ahmed (Şehid Ahmed) ve Mehmed de (Hâdim müftüsü) ilimle meşgul olmuşlardır. Abdullah Hâdimî Hâdim'de vefat etti.

Eserleri. Hâdimî'nin en önemli eseri Şerḥu dîbâceti'n-Netâʾic'dir. Müellif bu kitabında, Adalı Şeyh Mustafa'nın, Birgivî'nin nahivle ilgili İẓhârü'l-esrâr'ı üzerine yazdığı Netâʾicü'l-efkâr adlı şerhin giriş kısmını şerhetmiştir. Eserinde "fâide, tenbih, tetimme, hâtime" gibi başlıklar altında geniş açıklamalarda bulunan Hâdimî, yer yer şerhin bir kelâm ve fıkıh usulü kitabı olduğunu zannettirecek derecede bu ilimlerle ilgili tartışmalara girmiştir. Eser, başta Ebû Saîd el-Hâdimî olmak üzere çeşitli müelliflerin risâlelerini ihtiva eden Mecmûʿatü'r-resâʾil içinde basılmıştır (İstanbul 1302, s. 2-33). Süleymaniye Kütüphanesi kataloglarında Nâsih ve Mensûh Risâlesi adıyla Abdullah Hâdimî'ye nisbet edilen (Denizli, nr. 389/23, vr. 213b-217a), Kur'ân-ı Kerîm'deki nâsih ve mensuh âyetlere dair risâlenin bu müellife aidiyeti kesin değildir. Hâdimî ayrıca babasının fıkıh usulüne dair Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ adlı eserine Menâfiʿu'd-deḳāʾiḳ fî şerḥi Mecâmiʿi'l-ḥaḳāʾiḳ adıyla bir şerh yazmıştır. Kütüphanelerde nüshasına rastlanmayan bu şerh, bazı kütüphane kayıtlarında Güzelhisârî Mustafa Hulûsî'nin aynı adı taşıyan şerhiyle (İstanbul 1273, 1308) karıştırılmıştır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa Tekkesi, nr. 124/1, 15755). Öte yandan Güzelhisârî'nin, şerh sırasında faydalandığı kaynakları anlatırken Ebû

Saîd’in oğlu Abdullah’ın şerhinin bir parçasından da yararlandığını belirtmesinden hareketle (Menâfiʿu’d-deḳāʾiḳ, s. 3) Hâdimî’nin Mecâmiʿu’l-ḥaḳāʾiḳ’in tamamını şerhetmediği söylenebilir.

Bazı kaynaklarda (Osmanlı Müellifleri, I, 298; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 485; Kehhâle, VI, 141) Hâdimî’ye nisbet edilen Şerḥ ʿale’l-Veṣâya’l-H̱âdimiyye babasının el-Veṣâyâ adlı risâlesinin şerhi olmalıdır. Aynı kaynaklarda, Bûsîrî’nin el-Ḳaṣîdetü’l-hemziyye’si üzerine Şerḥu’l-Ḳaṣîdeti’l-hemziyye, Molla Hüsrev’in Dürerü’l-ḥükkâm’ı hakkında Ḥâşiye ʿale’d-Dürer, babasının Şerḥu’l-besmele’sine dair Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-besmele, ayrıca Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti Mîr Ebi’l-Fetḥ adlı eserlerle Risâle fi’ẕ-ẕikr ve Risâle fi’l-ḥurûf ve’l-muḳaṭṭaʿât fî evâʾili’s-süver de ona nisbet edilmektedir.

Süleymaniye Kütüphanesi kataloglarında Ebû Saîd Hâdimî’ye ait eserlerin birçoğunun oğlu Abdullah’a nisbet edilmesi, babasının risâlelerini kendi defterlerine yazmasından kaynaklanmış olmalıdır. Özellikle Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Reşid Efendi, nr. 1017, Denizli, nr. 389) Ebû Saîd ve oğullarının risâlelerini ihtiva eden defterler, söz konusu aile fertlerinin ilmî seviyesiyle Hâdim ilçesinin o dönemdeki sosyal ve kültürel hayatını yansıtan unsurlar taşımaları bakımından önemli belgelerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Hâdimî, İcâzetnâme, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017/1; a.mlf., Vakfiye Sûreti, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017/2; Güzelhisârî, Menâfiʿu’d-deḳāʾiḳ, s. 3; Osmanlı Müellifleri, I, 296-298; Serkîs, Muʿcem, II, 1975-1976; Îżâḥu’l-meknûn, II, 559; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 485; Ebül‘ulâ Mardin, Huzûr Dersleri, İstanbul 1951-66, I, 268, 949; II, 770-775; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VI, 141; Konya 1973 İl Yıllığı, Konya 1973, s. 305, 308; Emrullah Yüksel, “Birgivî”, DİA, VI, 193.

Ferhat Koca

HÂDİMÎ, Ebû Saîd

(أبو سعيد الخادمي)

(ö. 1176/1762)

Osmanlı âlimi, fakih ve mutasavvıf.

1113 (1701) yılında Konya'nın Hâdim kasabasında doğdu. Asıl adı Mehmed olup babası müderris Fahrürrûm Mustafa Efendi'dir. Buhara'dan göç ederek Anadolu'ya yerleşen ailesinin soyu Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır. Hâdimî nisbesi yanında Hüseynî, Nakşibendî, Konevî nisbeleriyle de anılır. İlk öğrenimini babasının yanında yaptı ve on yaşında iken hâfız oldu. Babasından Kütüb-i Sitte ile diğer bazı hadis kitaplarını senedleriyle birlikte okuduktan sonra (İcâzetnâme, vr. 242b) 1720 yılında Konya'daki Karatay Medresesi'nde tahsilini sürdürdü. 1725'te hocası İbrâhim Efendi'nin tavsiyesi üzerine İstanbul'a giderek Kazovalı (Kazâbâdî) Ahmed Efendi'nin medresesinde öğrenimine devam etti. Sekiz yıl öğrenim gördükten sonra Hâdim'e döndü ve babasından boşalan Hâdim Medresesi'nde ders vermeye başladı. Bu sırada Hâdimî için babasının medresesi yerine yeni bir medrese inşa edildi.

Fahrürrûm Mustafa Efendi ile birlikte meşhur olmaya başlayan Hâdim kasabası, Ebû Saîd ve oğulları zamanında şöhreti daha da artarak bir ilim ve irfan merkezi oldu. Kendisinden ilim tahsil etmek isteyen talebelerin çokluğu sebebiyle Hâdimî, derslerini yaz aylarında kasabaya 12 km. mesafede bulunan Kervanpınar'da açık havada vermeye başladı. Ünü kısa zamanda Anadolu'nun diğer bölgelerine de yayılan Hâdimî, I. Mahmud tarafından Dârüssaâde Ağası Beşir Ağa vasıtasıyla İstanbul'a davet edildi. Hâdimî, İstanbul'un gözde âlimlerinin de hazır

bulunduğu bir mecliste padişah huzurunda ders takrir etti (Ebül'ulâ Mardin, II, 771). Bundan çok memnun olan padişah kendisinden Ayasofya Camii'nde bir vaaz vermesini istedi. Hâdimî vaazı sırasında yaptığı Fâtiha tefsiriyle İstanbul âlimlerinin takdirini kazandı. Daha sonra bu vaazını bir

risâle haline getirdi. Padişah onun İstanbul'da kalmasını istediyse de Hâdimî kendi kasabasına dönmeyi tercih etti. Yetiştirdiği talebeler arasında İsmâil Gelenbevî, Gözübüyükzâde İbrâhim Efendi, Muhammed b. Süleyman Kırkağacî, Hâfız Hasan Üskübî ve kendi oğulları Said, Abdullah, Mehmed Emin, Nûman gibi âlim ve müderrisler bulunmaktadır (Risâle fî baʿżi'l-evṣâfi'l-ḥamîde, vr. 121a). Hâdim'de vefat eden Ebû Saîd (Çeşmîzâde Mustafa Reşid, s. 16-17) kasabanın batısındaki Hâdim Mezarlığı'nda defnedildi. Kabrinin civarında babası, annesi, çocukları ve kardeşlerinin mezarları yer alır.

III. Ahmed ve I. Mahmud zamanlarında Dârüssaâde ağası olarak görev yapan Hacı Beşir Ağa Ebû Saîd Hâdimî için bir kütüphane yaptırdı (Ebül'ulâ Mardin, II, 772). Hâdimî Külliyesi'nde Osman Rüşdü Efendi'nin de 1120 (1708) yılında bir kütüphane kurduğu belirtilmektedir (Erünsal, s. 69-70). 1175'te (1761) Dîvân-ı Hümâyun hâcegânından Osman Şühûdî Efendi kendi kitaplarını vakfederek Hâdimî Kütüphanesi'ni zenginleştirdi. Hâdimî de ölümünden kısa süre önce kitaplarını ve değirmeninin bir kısım gelirini Hâdim'de ilim tahsil eden talebelere vakfetti. Hâdimî'nin ve Osman Şühûdî Efendi'nin vakfettiği kitapların 1175 (1761) ve 1177 (1763) yıllarına ait bir listesi o zamanki Konya şehri mahkemesinde muhafaza edilmiştir (İcâzetnâme, vr.1a-13b). 28 Şubat 1935 tarihinde Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi'ne taşınan bu kitaplar yanında Hâdimî'ye ait vakıf eserler ve eşyalar da bulunmaktadır (Özönder, s. 23).

Hâdimî medrese geleneği içinde yetişen seçkin âlimlerdendir. Kendini eser telif edip öğrenci yetiştirmeye adamıştı. Bundan dolayı saray tarafından teklif edilen makamların yerine Hâdim'de ders vermeyi tercih etmiştir. İslâm'ın özüne bağlı bir kişi olan Hâdimî'ye göre şeriatın temel ilkeleri ve sırât-ı müstakîm dairesi dışında kalan birtakım görüşler tarikat sayılmaz. Bununla birlikte Hâdimî bazı âlimlerin aksine, Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıfların zâhirî anlamda küfrü gerektiren sözlerinin ihtiyatla karşılanıp küfürlerine dair fetva verilmemesinin daha uygun olacağını söylerdi.

İlmî kişiliğinin yanı sıra sanata da mütemayil olan Hâdimî'nin bir divan oluşturacak kadar şiir ve ilâhi yazdığı kaydedilmektedir. Ancak bu şiirlerden sadece birkaçı tesbit edilebilmiştir (Önder, s. 13-14).

Ebû Saîd Hâdimî adına Hâdim'de 23 Eylül 1966 tarihinden itibaren "Hâdimî günleri" düzenlenmektedir. Bu anma günlerinde kurbanlar kesilip yemekler yenilmekte ve çeşitli yerlerden davet edilen ilim adamları vasıtasıyla Hâdimî tanıtılmaktadır. Ayrıca ilki 21 Ekim 1988 tarihinde gerçekleştirilen Hâdimî sempozyumları Hâdim Belediyesi ile Selçuk Üniversitesi Rektörlüğü tarafından sürdürülmektedir.

Eserleri. Tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf ve akaide dair çalışmaları olan Hâdimî'ye birçok eser atfedilmektedir (eserlerinin listesi için bk. Risâle fî baʿżi'l-evṣâfi'l-ḥamîde, vr. 119b vd., 131b, 132b, 133a; Fi'l-Münâẓara maʿa'n-nefs, vr. 103b). Bunların bir kısmı, huzurunda talebelerinin yazdığı ders takrirlerinden ibaret olup onlar tarafından çoğaltılmıştır. Hâdimî'nin Arapça olarak kaleme aldığı, bazıları bir veya birkaç sayfadan meydana gelen risâlelerinin bir kısmı Konyalı Abdülbâsir Efendi tarafından Mecmûʿatü'r-resâʾil içinde bastırılmıştır (İstanbul 1302). Başlıca eserleri şunlardır: 1. el-Berîḳatü'l-Maḥmûdiyye fî şerḥi'ṭ-Ṭarîḳati'l-Muḥammediyye ve'ş-şerîʿati'n-nebeviyye fi's-sîreti'l-Aḥmediyye. Hâdimî'nin en meşhur eseri olup Birgivî'nin eṭ-Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye fî beyâni's-sîreti'l-Aḥmediyye'sinin mufassal bir şerhidir. 1168 (1754) yılında telif edilen eser birçok defa basılmıştır (I-II, Bulak 1257; Kahire 1268; I-II, İstanbul 1257, 1266, 1284, 1287, 1302; I-IV, İstanbul 1318, 1326). Hâdimî'nin bu kitabında Gazzâlî'nin İḥyaʾü ʿulûmi'd-dîn'ini esas aldığı görülür. Eser Bedreddin Çetiner, Hasan Ege ve Seyfeddin Oğuz tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (I-V, İstanbul 1989). 2. Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ*. Fıkıh usulüne dair olan eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (İstanbul 1273, 1303, 1318). Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin küllî kaidelerle ilgili kısmının önemli kaynaklarından biri olan kitabı Mustafa Hulûsi Güzelhisârî Menâfiʿu'd-deḳāʾiḳ fî şerḥi Mecâmiʿi'l-ḥaḳāʾiḳ adıyla şerhetmiş (İstanbul 1273, 1308; Kahire 1288), Şirvanlı Ahmed Hamdi Efendi de Levâmiu'd-dekāik fî tercemeti Mecâmii'l-hakāik adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1293). 3. Ḥâşiye ʿalâ Düreri'l-ḥükkâm. Molla Hüsrev'in Hanefî fıkhına dair Dürerü'l-ḥükkâm adlı eserine 1154 (1741) yılında yazdığı şerhtir (İstanbul 1269, 1270, 1310). 4. ʿArâʾisü'n-nefâʾis (İstanbul 1303). Müellif mantıkla ilgili olan bu eserini, padişahın huzurunda ders takrir ettiğinde İstanbul ulemâsının fıkıh ve ferâiz dışındaki ilimlerde bilgisi bulunmadığını söylemeleri üzerine kaleme almıştır. Bizzat Hâdimî'nin ʿArâʾisü'l-enẓâr ve

nefâ᾿isü'l-ebkâr fi'l-manṭıḳ adıyla şerhettiği bu eser (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 862), Abdullah en-Necîb b. Muhammed b. Şa'bân tarafından da 1212'de (1797) Nevâmisü'l-efkâri'l-esrâr ʿalâ ʿArâ᾿isi'l-enẓâri'l-ebkâr adıyla şerhedilmiştir (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1973). 5. Eyyühe'l-veled Şerhi (İstanbul 1324). 6. Risâletü tertîli'l-Ḳur᾿ân. Âdâbü ḳırâ᾿ati'l-Ḳur᾿ân ve Risâle fî âdâbi ḳırâ᾿ati'l-Ḳur᾿ân ve fażîletihâ gibi adlarla da anılan bu risâle Yavuz Fırat tarafından yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır (bk. bibl.). 7. Muḳaddimâtü beyâni mevżûʿâti'l-ʿulûm ([taş baskısı], yer yok, ts.). 8. Risâle fî ḥaḳḳi'l-Ḥıżır ([taş baskısı], yer yok, ts.). 9. Risâletü'l-besmele (İstanbul 1201, 1304). Risâletü şerḥi'l besmele (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5311) adıyla da bilinen bu eserde Hâdimî besmelenin mâna ve hikmetlerini lugat, kelâm, fıkıh, tefsir, tasavvuf vb. on sekiz ilim yönünden açıklamış ve bu hususta 100 kadar kaynaktan faydalandığını belirtmiştir. 10. H̱azâ᾿inü'l-cevâhir ve meẖâzinü'z-zevâhir (İstanbul 1261). 11. er-Risâletü'n-Naḳşibendiyye. Hakikat ehlinin âdâbını ve halis tarikatın şartlarını ihtiva eder. Dervişzâde Mehmed Zeynelâbidîn Karamânî'nin Arapça olarak şerhettiği eseri daha sonra oğlu Mehmed Münib bazı açıklama ve ilâvelerle Tuḥfetü'l-mülûk fî irşâdi ehli's-sülûk adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1268). 12. Şerḥu'l-Evrâdi'l-Bahâ᾿iyye (İstanbul 1298). 13. Hidâyetü'ṭ-ṭâlibîn. Hâdimî'nin, müridlerinin isteği üzerine Nakşibendî tarikatıyla ilgili olarak derlediği bu Farsça eser önce Arapça'ya tercüme edilmiş, ardından Muhammed b. Veliyyüddin Hıfzî tarafından Terceme-i Hidâyetü't-tâlibîn adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1298).

Hâdimî'nin matbû eserlerinden başka yazma halindeki şu kitap ve risâleleri de bulunmaktadır: Feżâ᾿ilü'l-eẕkâr (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1367/1); Defʿu işġāli'l-istis̱nâ fî ḳavlihî Teʿâlâ "ve emmelleẕîne" (Süleymaniye Ktp., Reşid

Efendi, nr. 998); Defʿu işkâli'l-vaḳīʿ fî ḳavlihî Teʿâlâ "ve lev ʿalimellāh" (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017); Ḥâşiye ʿalâ tefsîri sûreti'l-İḫlâṣ li'bni Sînâ (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017); Ḥâşiye ʿalâ tefsîri'n-Nebe᾿ li'l-Beyżâvî (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 74); Risâle fi'l-iżâfeti'l-lafẓiyye (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1026); Risâle fi'l-każâ᾿ ve'l-ḳader (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017); Risâle fi'l-ḳażiyye ve eczâ᾿ihâ (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi,

nr. 2046); Risâle fî ḥaḳḳi'l-vücûdiyye (Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 389); Risâle fî şehidallāh (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 3824); Risâle fî tefsîri ḳavlihî Teʿâlâ "ve hüve'l-ġafûrü'l-vedûd" (Süleymaniye Ktp.,Reşid Efendi, nr. 1017); Risâle fî tefsîri sûreti'n-Nâziʿât (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017); Risâletü'l-erbaʿîniyye (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2689); Risâletü'l-ʿubûdiyye (Süleymaniye Ktp., Hacı İbrâhim Efendi, nr. 862); Risâletü'n-nâsiḫiyye ve'l-mensûḫiyye (Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 389); Risâletü lübsi'l-aḥmer (Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 389); Risâletü veẓâʾifi'l-mevtâ (Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 389); Şerḥu kelimeti't-tevḥîd (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017).

BİBLİYOGRAFYA

Hâdimî, Hidâyetü't-tâlibîn (trc. Muhammed b. Veliyyüddin), İstanbul 1298, s. 1 vd.; a.mlf., Mecmûʿatü'r-resâʾil (nşr. Konevî Abdülbâsir Efendi), İstanbul 1302; a.mlf., Tasavvuf Ehline Göre Besmele-i Şerif Şerhi (trc.Mahmut Kirazlı), İstanbul, ts.; a.mlf., Öğütler ve Mübarek Vasiyetler Risalesi (trc. A. Fikri Yavuz), İstanbul 1969; a.mlf., Berîka (trc. Bedreddin Çetiner v.dğr.), İstanbul 1989, I, 19; a.mlf., Nâsih ve Mensûh Risâlesi, Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 389, vr. 217a; Ṣûretü fetvâ üstâẕinâ ve şeyḫinâ el-Ḫâdimî, a.y., nr. 389, vr. 81b; Fi'l-Münâẓara maʿa'n-nefs, a.y., nr. 389, vr. 103b; İcâzetnâme, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017, vr. 1a-14b, 242b; Risâle fî baʿżi'l-evṣâfi'l-ḥamîde, a.y., nr. 1017, vr. 119b-121a, 131b, 132b, 133a; İcâzetnâme li-Muḥammed b. et-Tarsûsî, a.y., nr. 1017, vr. 239a-240a; Menâḳıbü'l-veliyyi'l-müftî el-Ḫâdimî fî es̱nâʾi'l-murâḳabe, a.y., nr. 1017, vr. 109b; Çeşmîzâde Mustafa Reşid, Târih (haz. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1993, s. 16-17; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), II/A, s. 96; Güzelhisârî, Menâfiʿu'd-deḳāʾiḳ, s. 2, 3; Âkifzâde Abdürrahîm el-Amasyavî, el-Mecmûʿ fi'l-meşhûd ve'l-mesmûʿ, Millet Ktp., Ali Emîrî, Arabî, nr. 2527, vr. 46a; Ârif Hikmet Bey, Mecmûatü't-terâcim, a.y., Tarih, nr. 788, vr. 60a; Osmanlı Müellifleri, I, 296-298; Serkîs, Muʿcem, I, 808-809; II, 1973-1974; Brockelmann, GAL Suppl., II, 663; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 333; Sava Paşa, İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd (trc. Baha Arıkan), Ankara 1955, I, 19-20; Zerkā, el-Fıḳhü'l-

İslâmî, II, 663; Ebül'ulâ Mardin, Huzûr Dersleri, İstanbul 1966, II, 771-776; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 238; Mehmet Önder, Büyük Âlim Hz. Hâdimî, Ankara 1969, s. 6 vd.; Osman Öztürk, Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, İstanbul 1973, s. 118, 122; M. Mustafa el-Merâgī, el-Fetḥu'l-mübîn, Beyrut 1974, III, 112; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 720-721; Mehmed Ali Kırboğa, Kāmûsü'l-kütüb ve mevzûâtü'l-müellefât, Konya 1974, I, 582; Salih Göktaş, Ebû Said el-Hâdimî (ks) ve Hadim, Konya 1985, s. 22; Hasan Özönder, Konya Vakıf Eserleri, Konya 1985, s. 23; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 69-70; Yavuz Fırat, Ebû Said el-Hâdimî ve Risâletü tertîli'l-Kur'ân (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 15; Ahmet Turan Aslan, İmam Birgivî, İstanbul 1992, s.121; M. Zâhid el-Kevserî, et-Taḥrîrü'l-vecîz fî mâ yebteġīhi'l-müstecîz (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde), Halep 1993, s. 19, 20, 38; Osman Karadeniz, "Tarîkat-ı Muhammediyye", İmam Birgivî (nşr. Mehmet Şeker), Ankara 1994, s. 116; M. Sellâm Medkûr, İslam Hukuk Başlangıcı (trc. Ruhi Özcan), İstanbul 1995, s. 208; Bursalı Tâhir Bey, "Mevlânâ Müftî Ebû Saîd el-Hâdimî", SR, II/29 (1330), s. 49-50; Veli Ertan, "Mevlana Müfti Ebû Said Muhammed Hâdimî", Diyanet Dergisi, XXIV/3, Ankara 1988, s. 89; Ramazan Ayvallı, "Hâdimî'nin İlmî Şahsiyetinin Teşekkülüne Tesir Eden Âmiller", SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 2, Konya 1993, s. 1 vd. (Ayrı Basım); Saffet Köse, "Ebû Saîd el-Hâdimî ve Namazda Huşû Risâlesi", Yeni Hizmet, sy. 5, İstanbul 1996, s. 36; Zekeriya Güler, "Bir Osmanlı Âlimi Olan Hâdimî Üzerine Düşünceler", İlim ve Sanat, sy. 42, İstanbul 1996, s. 87-89; Ahmet Akgündüz, "Dürerü'l-hükkâm", DİA, X, 28.

Mustafa Yayla

HÂDİMÎ, Mehmed Vehbi

(bk. MEHMED VEHBİ EFENDİ).

HÂDİMÜ’l-HAREMEYN

(خادم الحرمين)

Abbâsîler’den sonra kurulan bazı İslâm devletleri hükümdarlarının ve özellikle I. Selim’den itibaren Osmanlı padişahlarının resmî unvanlarından biri.

İslâmiyet’in iki mukaddes şehri olan ve bu sebeple Haremeyn diye anılan Mekke ve Medine’nin hizmetkârı anlamındaki bu unvanı ilk kullanan hükümdar Eyyûbî hânedanının kurucusu Selâhaddîn-i Eyyûbî’dir. Bu unvana ait en eski kayıt, Kudüs’teki 589 (1193) tarihli Kubbetü Yûsuf’un restorasyon kitâbesinde yer alır. Daha sonra Memlük sultanları da hâdimü’l-Haremeyn sıfatını benimsemişlerdir. Âşıkpaşazâde’nin eserinde, Mısır sultanına Osmanlılar tarafından “hâdim-i Haremeyn” şeklinde hitap edildiği belirtilir (s. 209). I. Baybars’a ait 659 (1261) ve 664 (1266) tarihli iki kitâbede, hâdimü’l-Haremeyn unvanının sonunda veya başında muhtemelen Mekke ve Kudüs kastedilerek “sâhibü (mâlikü)’l-kıbleteyn” terkibi de yer almaktaydı. Ancak Memlük sultanlarının bu unvanı zaman zaman kullandıkları anlaşılmaktadır. Osmanlılar’ın Suriye ve Mısır’ı ele

geçirmesinden sonra hâdimü’l-Haremeyn unvanı Yavuz Sultan Selim’den itibaren Osmanlı padişahları için kullanılmaya başlanmıştır. Sultan Selim bu unvanı, bir rivayete göre 1516 Mercidâbık zaferinden sonra Halep’te büyük camide okunan hutbede, bir başka rivayete göre ise 1517 Ridâniye zaferinin ardından Kahire’ye girdikten sonra burada kılınan cuma namazı sırasında almıştır. Bazı kaynaklarda yer alan rivayetlere göre, hutbede kendisinden “hâkimü’l-Haremeyn” diye bahseden hatibe hâdimü’l-Haremeyn demesi için müdahale eden Sultan Selim bu şekilde anılınca göz yaşlarını tutamamış, namazdan sonra hatibe ihsan ve iltifatlarda bulunmuştur (Evliya Çelebi, X, 116, 124-125; Müneccimbaşı, III, 567; Hammer, IV, 196; Ahmed Râsim, II, 338). Bir başka kaynakta da Celâlzâde Mustafa Çelebi’nin Selimnâme’sindeki kayda istinaden, Yavuz Selim’in Sadrazam Pîrî Mehmed Paşa ile bir mülâkatında kendisinden hâdimü’l-Haremeyn olarak söz ettiği belirtilir (Kitâb-ı Müstetâb, s. 30).

Bu unvanın kullanılışı hakkında daha kuvvetli bir rivayet, Mekke emîrinin itaat arzetmesi ve Yavuz Sultan Selim adına hutbe okutması olayına dayanır. Mısır'daki ikameti esnasında Sultan Selim'e itaatlerini bildirmek üzere Kahire'ye gelen heyetler arasında Mekke emîrinin heyeti de vardı. Hz. Peygamber'in soyundan gelen Şerîf II. Berekât, içinde oğlu Ebû Nümey'in de bulunduğu bir heyet gönderip Osmanlı padişahına tebrik ve itaatlerini sunarken Kâbe'nin anahtarları ile birlikte bazı kıymetli hediyeler ve mukaddes emanetler de yollamıştı. 6 Temmuz 1517 tarihinde Kahire'de toplanan Dîvân-ı Hümâyun'da Kâbe'nin anahtarlarını ve diğer hediyeleri takdim eden Ebû Nümey Osmanlı padişahının iltifatlarına mazhar olmuştu. Yavuz Sultan Selim, Şerîf Berekât'a emirlik beratı ile birlikte değerli hediyeler de göndermiş, Kutbüddin el-Mekkî'nin rivayetine göre hediyeleri alan Şerîf Berekât padişahı överek onun adına hutbe okutmuştur. Sultan Selim bu heyetle birlikte Haremeyn halkına dağıtılmak üzere 200.000 altın ve külliyetli miktarda erzak da yollamış, söz konusu altının surre-i hümâyun adıyla her yıl, ayrıca Memlükler'in gönderdiği sadaka-i Mısriyye'nin de (erzak) Hazîne-i Âmire hesabına mahsuben eskisi gibi yollanmasını emretmişti (Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 677-678). Böylece Osmanlı padişahlarının unvanları arasına hâdimü'l-Haremeyn sıfatı da ilâve edilmiş oldu. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman, tahta çıkışı dolayısıyla Mekke emîrine gönderdiği beşâretnâmede babası Selim'in unvanları arasında "hâdimü'l-beytullah ve'l-harem"i en başta zikretmiştir (Feridun Bey, I, 500). Bu şekilde mukaddes beldeler halkının huzur ve refahının sağlanması Osmanlı padişahlarının başta gelen görevlerinden biri olmuştur.

Hâdimü'l-Haremeyn unvanı resmî yazışmalarda kullanılır, sikkelere darbedilir ve hutbelerde söylenirdi. Bu unvana sahip olmanın başlıca mesuliyeti Mekke ve Medine'yi himaye etmek, yani "hâmi'l-Haremeyn" olmaktı.

Mekke ve Medine'nin Osmanlı idaresinden ayrılmasından sonra da "halife" unvanı ile birlikte hâdimü'l-Haremeyn unvanının kullanılmasına devam edilmiştir. 1922'de saltanatın kaldırılması üzerine Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından halife seçilen Abdülmecid Efendi'ye "halîfe-i müslimîn ve hâdimü'l-Haremeyni'ş-şerîfeyn" şeklinde hitap edilmiştir. Ancak 3 Mart 1924 tarihinde hilâfetin ilgasıyla birlikte bu unvan da kalkmıştır.

Hâdimü'l-Haremeyn unvanını günümüzde Suudi Arabistan kralları kullanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 7, hük. nr. 2738; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), VI, 47; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 209; Lutfî Paşa, Târih (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1341, s. 248-258, 264-267; Celâlzâde, Selimnâme (haz. Ahmet Uğur - Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 43; Kutbüddin en-Nehrevâlî, el-İʿlâm bi-aʿlâmi beytillâhi'l-Ḥarâm (Dahlân, Ḫulâṣatü'l-kelâm fî beyâni ümerâʾi'l-beledi'l-Ḥarâm içinde), Kahire 1305/1887, s. 187-188; Feridun Bey, Münşeât, I, 2, 487, 491, 500; II, 433-434, 485-487; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 77-78, 371-372; Kitâb-ı Müstetâb (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1974, s. 30-31; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 105 vd., 116, 123-125, 127, 488; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 567; Hammer (Atâ Bey), IV, 183-184, 196, 236; Atâ Bey, Târih, s. 75-76; Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 673-678; Ahmed Râsim, Menâkıb-ı İslâm, İstanbul 1326/1908, II, 338; Nevsâl-i Millî, İkinci Sene (1339/1923), s. 185-192; T. W. Arnold, The Caliphate, London 1965, s. 141; Selâhattin Tansel, Yavuz Sultan Selim, Ankara 1969, s. 215; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1972, s. 12, 14, 18, 71-74, 141-145, 147-148; Hulûsi Yavuz, Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti (1517-1571), İstanbul 1984, s. 134; Muhammed Harb, Yavuz Sultan Selim'in Suriye ve Mısır Seferi, İstanbul 1986, s. 94-95; Münir Atalar, Osmanlı Devletinde Surre-i Hümâyûn ve Surre Alayları, Ankara 1991, tür.yer.; Feridun Emecen, "Hicaz'da Osmanlı Hakimiyeti ve Ebû Nümey", TED, sy. 14 (1994), s. 89; M. Cavid Baysun, "Marc Dābik Muharebesi", İA, VII, 754; B. Lewis, "Khādim al-Ḥaramayn", EI² (İng.), IV, 899-900.

Hulûsi Yavuz

HADİS

(الحديث)

Hz. Peygamber’in sözlerini, fiillerini ve tasviplerini ifade eden terim; hadisleri tesbit, nakil ve anlamaya yönelik ilim.

I. TARİHÇE

A) Etimoloji ve Kapsam. “Eski” anlamındaki kadîmin zıddı olan hadîs kelimesi (çoğulu ehâdîs) tahdîs masdarından isim olup “haber” mânasına gelir. İnsana uyanıkken veya uykuda duyurulmak yahut vahyedilmek suretiyle iletilen her söze, ayrıca anlatılan kıssaya (“hadîsü Mûsâ” [Tâhâ 20/9; en-Nâziât 79/15], “hadîsü’l-cünûd” [el-Burûc 85/17]) ve yapılan konuşmaya da hadis denmektedir. Çeşitli âyetlerde Kur’ân-ı Kerîm’den “hâze’l-hadîs” (el-Kehf 18/6; en-Necm 53/59; el-Vâkıa 56/81), “ahsenü’l-hadîs” (ez-Zümer 39/23) diye bahsedilmektedir. Hz. Peygamber de Kur’an’ı ifade etmek üzere “ahsenü’l-hadîs, hayrü’l-hadîs, asdaku’l-hadîs” tabirlerini kullanmıştır (Buhârî, “Edeb”, 70, “İʿtişâm”, 2; Müslim, “Cumʿa”, 43; Nesâî, “Ṣalâtü’l-ʿîdeyn”, 22). Ehâdîs kelimesi, Ferrâ’nın belirttiğine göre “konuşulan şey” anlamındaki uhdûsenin çoğulu olmakla beraber sonradan hadisin çoğulu olarak kullanılmaya başlanmıştır. “Hadîsü’n-nebî” ifadesi yaygın olduğu halde “uhdûsetü’n-nebî” denmemesi de bunu göstermektedir.

Hadis kelimesi İslâmiyet’le birlikte farklı bir anlam kazanmış, âdeta onunla

kadîm olan Kur'ân-ı Kerîm'in mukabili kastedilerek Resûl-i Ekrem'in sözlerine "el-ehâdîsü'l-kavliyye", fiillerine "el-ehâdîsü'l-fi'liyye" ve tasvip ettiği şeylere de (takrir) "el-ehâdîsü't-takrîriyye" denilmiştir (Ebü'l-Bekā, s. 370, 402). Hadis âlimleri, Hz. Peygamber'in yaratılışıyla ilgili özelliklerini (şemâil) ve ahlâkî vasıflarını da hadisin kapsamı içine almışlardır. Kendi sözleri hakkında hadis kelimesini ilk defa Resûl-i Ekrem'in kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Hüreyre'nin, kıyamet gününde kendisinin şefaatine ilk önce kimin nâil olacağını sorması üzerine Resûlullah, "Ey Ebû Hüreyre! Hadise olan merakını bildiğim için bu hadis hakkında ilk soruyu senin soracağını tahmin ediyordum"

demiştir (Buhârî, "ʿİlim", 33; "Riḳāḳ", 51). Kadın sahâbîlerin, Hz. Peygamber'den, "Senin sözünden (bihadîsike) sadece erkekler faydalanıyor" (Buhârî, "İʿtiṣâm", 9) diyerek kendileriyle sohbet etmek üzere bir gün ayırmasını isterken hadis kelimesini kullanmalarını tasvip etmiş, sahâbe devrinde ve daha sonraki dönemlerde bu kelime, Resûl-i Ekrem'in sözleriyle onun fiillerini ve tasviplerini bildiren haberler anlamında kullanılmıştır.

Bazı âlimler, hadis teriminin kapsamını daha da genişleterek sahâbe ve tâbiînin şahsî beyan ve fetvalarını da bu kapsama almışlar, Hz. Peygamber'e ait olan hadislere merfû, sahâbeye ait olanlara mevkuf, tâbiîne ait olanlara da maktû adını vermişlerdir (İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, VII, 33). Sonraları merfû, mevkuf ve maktû terimlerinin hepsini ifade etmek üzere haber kelimesi kullanılmaya başlanınca bir kısım âlimler sadece merfû rivayetlere, bazıları da merfû ve mevkuf rivayetlere hadis demeyi uygun görmüşlerdir. Yine ilk devirlerde Resûl-i Ekrem'in söz, fiil ve takrirleriyle birlikte sahâbe ve tâbiîne ait her türlü haberi ifade etmek üzere eser kelimesi de kullanılmıştır. Hadis ile sünnetin kapsamları konusunda farklı görüşler bulunmakla beraber bu iki terimin eş anlamlı olarak Resûlullah'ın söz, fiil ve takrirleri için kullanılması özellikle hadis âlimleri arasında daha fazla kabul görmüştür. Sünnet ve hadisin çerçevesini daha da genişleterek Hz. Peygamber'in ahlâkını, şemâilini, peygamberlikten önce söylediklerini ve yaptıklarını da bu çerçeve içine alanlar olmuştur (İbn Teymiyye, XVIII, 10; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 635-636). II. (VIII.) yüzyıldan itibaren hadisi ifade etmek üzere kullanılan terimlerden biri de ilimdir. İlk dönemlerde ilim kelimesinin kapsamına Kur'an, hadis ve fıkhın girdiği,

fakat sonraları ilim sözüyle daha çok hadisin kastedildiği anlaşılmaktadır (İmtiyâz Ahmed, s. 110-123).

B) Önemi. Hadisler, ihtilâfa düştükleri konularda insanları aydınlatan, böylece onlar için hidayet ve rahmet kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'in kendisine indirildiği (en-Nahl 16/44, 64) bir peygamberin sözü olarak üstün bir değer ifade ettiği gibi Kur'an'ı herkesten iyi anlayan ve âyetlerdeki ilâhî maksadın ne olduğunu en iyi bilen Allah resûlünün görüşü olarak da büyük önem taşır. Hz. Peygamber'in insanlara sözleriyle açıkladığı, fiilleriyle uygulanışını gösterdiği ilâhî emirlerin başında namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetler gelir. Namazların hangi vakitlerde, kaçar rek'at ve nasıl kılınacağı, orucun nasıl tutulacağı, zekâtın hangi mallardan, ne kadar verileceği, haccın nasıl yapılacağı gibi hususlar Kur'an'da yer almayıp hadislerle açıklık kazanmış, İslâm hukukunun birçok meselesi hadislerde verilen bilgilerle çözüme kavuşturulmuştur. Ayrıca Kur'an'da birkaç türlü yorumlanabildiği için mânası kolayca anlaşılmayan (müşkil) âyetler, şirkin "zulüm" kelimesiyle tefsir edilmesinde olduğu gibi geniş kapsamlı ifadelerle daha dar anlamların kastedildiği âyetler de hadis rivayetleri sayesinde yorumlanabilir. Hadisler aynı zamanda Kur'an'da yer almayan birçok meseleye açıklık getirmiş, bu konulardaki uygulama şekillerini göstermiştir. Meselâ bir kadının âdet halinde kılamadığı namazları kazâ etmeyeceği, bir erkeğin hanımının üzerine onun teyzesi ve halasıyla evlenemeyeceği, nesep yakınlığı dolayısıyla evlenilmesi haram olan kimselerle süt yakınlığı sebebiyle de evlenmenin haram olduğu gibi hususlar, ayrıca şüf'a hakkı ile ilgili hükümler, nineye ve baba tarafından akrabaya düşecek miras gibi meseleler Hz. Peygamber tarafından halledilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de temas edilmekle beraber hakkında fazla bilgi verilmeyen âhiret hayatıyla ilgili hususlar, kabir hayatı, yeniden dirilme, mahşer, hesap, mîzan, cennet ve cehennemdeki hayat gibi konular da hadisler sayesinde öğrenilebilmektedir. Ahlâkî faziletler, mânevî ve ruhî gelişimi sağlayacak kurallar, düzenli bir aile hayatı için gerekli olan davranış biçimleri, insanlar arasında içtimaî ve ticarî münasebetleri düzenleyen hükümler, yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkiler vb. konularda da hadislerde geniş bilgi bulunmaktadır.

Otuzdan fazla âyette Hz. Peygamber'e itaatin emredilmesi (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ṭvʿa", "resûl" md.leri) ve özellikle, "Resulün size verdiğini alın, yasakladığından da sakının" (el-Haşr 59/7) şeklinde kesin bir tâlimatın bulunması, Kur'an'da açıkça zikredilmeyen hususlarda Resûl-i Ekrem'in ortaya koyduğu uygulamanın benimsenmesi gerektiğini göstermektedir. Allah ile Peygamber'in verdiği hükümlere müslümanların aykırı davranma muhayyerliğinin bulunmadığını (el-Ahzâb 33/36), aralarında çıkan anlaşmazlıklarda Peygamber'i hakem tayin edip onun verdiği hükme gönül hoşnutluğu ile boyun eğmedikçe iman etmiş sayılmayacaklarını (en-Nisâ 4/65), Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı umanlarla Allah'ı çok zikredenler için Resûlullah'ın güzel bir örnek olduğunu" (el-Ahzâb 33/21) belirten âyetler, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin müslümanlar için vazgeçilmez

bir önem taşıdığını ortaya koymaktadır. "Allah sana kitabı ve hikmeti indirdi, sana bilmediğin şeyleri öğretti" (en-Nisâ 4/113) ve, "Evlerinizde okunan Allah'ın âyetleriyle hikmeti hatırlayıp üzerinde düşünün" (el-Ahzâb 33/34) meâlindeki âyetlerde Kur'an ile birlikte anılan hikmetin, özellikle Kur'an ile yanyana zikredildiği zaman Resûlullah'ın kavlî ve fiilî sünnetini belirttiği kabul edilmektedir (Şâfiî, er-Risâle, s. 78, 93, 103). Allah'a imanı ve itaati emreden âyetlerde Resûlullah'a iman ve itaatin de şart koşulması âlimlerin bu kanaatini pekiştirmektedir. Bazı hadislerde yer alan, "Allah şöyle buyurdu" veya, "Rabbim bana şöyle emretti" gibi ifadeler Resûl-i Ekrem'in bazı hadislerinin vahiy mahsulü olduğunu göstermektedir. "Kudsî hadis" diye anılan bu nevi rivayetlerin aynı hadis kitabının değişik bahislerinde tekrarlandığı veya bir başka hadis kitabında yer aldığı zaman onun kudsî hadis olduğunu gösteren, "Allah şöyle buyurdu" ifadesinin görülmemesi, kudsî hadislerin tesbit edilemeyecek kadar fazla olduğu kanaatini uyandırmaktadır (İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, I, 174). Kur'ân-ı Kerîm yanında hadislerin de vahiy ürünü olduğuna dair görüşün en azından Hassân b. Atıyye'ye (ö. 130/748 [?]) kadar gittiği bilinmektedir (Dârimî, "Muḳaddime", 49). İslâm âlimlerinin büyük bir kısmıyla birlikte aynı görüşü benimseyen İmam Şâfiî Kur'an'ı vahy-i metlüv (okunan vahiy) saymış, bunun karşılığında sünnet veya hadislere de vahy-i gayr-i metlüv (okunmayan vahiy) denilmiştir. Ancak hadisler anlamla birlikte lafzın da Allah'a ait olmaması, hem lafzı hem mânasıyla mûciz olmaması, bizzat Hz. Peygamber'in emriyle tamamının yazıya geçirilmemesi ve ibadet

maksadıyla ezberlenip okunmaması bakımından Kur'an'dan ayrılmaktadır.

İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre hadislerin lafızları Peygamber'e, mâna ve mefhumu Allah'a aittir. Bu sebeple kutsî ve nebevî hadislere vahy-i gayr-i metlüv yanında "vahy-i hafî" de denilmiştir. Muhammed Hamîdullah'a göre Resûl-i Ekrem Allah'ın gönderdiği bir elçi olduğu için her elçi gibi onun da göreviyle ilgili hususlarda kendisini gönderenin tâlimatına göre konuşması ve davranması gerekir. Nitekim, "Elçinin size getirdiği şeyleri alın ve sizi menettiği şeylerden kaçının" (el-Haşr 59/7) meâlindeki âyet de bunu kanıtlamaktadır (İA, XI, 243). Esasen İmam Şâfiî de Allah'ın Peygamber'e iki türlü emri olduğunu belirterek bunların ilkini "vahiy" (Kur'an) ikincisini "risâlet" diye anarken aynı mantıkla hareket etmiş olmalıdır (el-Üm, V, 127).

Hadislerin mâna ve mefhumlarının vahiy kaynaklı olduğunu savunanlar bunların ya Cebrâil vasıtasıyla bildirildiğini (Dârimî, "Muḳaddime", 49; Şâtıbî, IV, 24) veya uykuda yahut uyanıkken ilham edildiğini söylerler. Cebrâil'in zaman zaman insan şeklinde Hz. Peygamber'in yanına gelerek bazı ibadetlerin mahiyeti ve uygulama şekilleri konusunda açıklamalarda bulunması (Müsned, II, 325; IV, 129, 161, Müslim, "Mesâcid", 166, 167), ayrıca yahudi âlimlerinin Resûl-i Ekrem'i denemek amacıyla sordukları veya soracakları soruların (Müsned, III, 108, 113), yahut bazı müslümanların bilmedikleri hususlarda ona yönelttikleri soruların (Buhârî, "Ḥac", 17, "ʿUmre", 10, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 2) cevaplarını öğretmesi hadis ve sünnetin vahiyle yakın ilgisini göstermektedir. Âlimler, Hz. Peygamber'in Allah'tan Kur'an vahyinden başka vahiy aldığına bazı âyetlerde de işaret edildiğini belirtirler. Meselâ Hz. Hafsa'ya bir sır veren Resûl-i Ekrem'in bunu kimseye söylememesini tenbih ettiği halde Hafsa'nın o sırrı Âişe'ye söylemesi üzerine Allah'ın bu durumu resulüne bildirmesi ve daha sonra bu olayın Kur'an'da anlatılması (et-Tahrîm 66/3); 6. yılın Zilkade ayında (Mart 628) umre yapmak için Mekke'ye hareket etmeden önce Resûl-i Ekrem'in rüyasında Mekke'ye girip tavaf ettiğini görmesi ve bunu ashabına haber vermesi, fakat Hudeybiye'den öteye gidemeyip burada Mekkeliler'le bir antlaşma yapmak zorunda kalınca bazı sahâbîlerin üzüntülerini Resûlullah'a bildirerek vaadinin gerçekleşmediğini hatırlatmaları üzerine Peygamber'in rüyasının doğruluğunu belirten âyetin nâzil olması (el-Feth 48/27) ve diğer bazı örnekler, Resûl-i Ekrem'e Kur'an

vahyinin dışında da Allah tarafından bilgi ulaştırıldığını ortaya koymaktadır. Şu halde hadislerde Peygamber'in rolü söyleyeceği bir şeyi kendi söz kalıplarına dökmek veya fiil ve davranışlarıyla sergilemekten ibarettir. Buna karşılık Hanefî imamlarının vahiy tasnifine göre (Erdoğan, s. 77-78) hadislerin oluşmasında Resûlullah'ın re'y ve ictihadının da rolü vardır. Ancak onun sürekli vahyin kontrolünde bulunması, risâletiyle ilgili konularda nâdiren vuku bulmuş olan hatalı görüş ve ictihadlarının vahiyle düzeltilmesi sebebiyle (meselâ bk. el-Enfâl 8/67; et-Tevbe 9/43; et-Tahrîm, Abese 80/1-10) bu nevi hadisler de bir tür vahiy sayılmıştır.

Resûl-i Ekrem'in "ismet" sıfatıyla da ilgili olan, ayrıca onun yüksek aklî ve zihnî melekesi (fetânet), geniş tecrübeleri sayesinde isabetli ictihadlarda bulunması gerektiği fikrinden kaynaklandığı

anlaşılan bu son görüş dikkate alındığında, hadislerin vahiy mahsulü veya Peygamber'in re'y ve ictihadları sayılması hususundaki görüş farklılıklarının, hadislerin değeri bakımından pratikte fazla önemi kalmamaktadır. Zira Resûl-i Ekrem'in geniş anlamda dini ilgilendiren söz, fiil ve takrirlerinin ilâhî otoritenin denetimi altında tutulup gerektiğinde tashih edilmesi, hadislerin genel olarak vahyin maksadına uygunluğunu ve hükümlerinin bağlayıcılığını kabul etmeyi gerekli kılmaktadır. Bütün bu hususlar, Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetinin hukukî bakımdan taşıdığı değeri de göstermektedir. Resûl-i Ekrem'in saygınlığına, verdiği hükümlerin önemine işaret eden âyetler onun sözlerinin, emir ve yasaklarının Kur'an'daki hükümlerden ayrı tutulamayacağını, bunların İslâmî hükümlerin bir parçası olarak kabul edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır (Şâtıbî, IV, 14-15). Hz. Peygamber bu durumu, "Bana kitapla birlikte onun bir benzeri daha verildi" (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5) sözüyle ifade etmiştir. Muâz b. Cebel'in, Yemen'e vali olarak gönderileceği sırada orada nasıl hükmedeceğini soran Hz. Peygamber'e Kur'an'da bulamadığı konularda Resûlullah'ın sünnetine başvuracağını söylemesi ve bunun Resûl-i Ekrem tarafından memnuniyetle karşılanması, Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in de hilâfetleri süresince Kur'an'da bulamadıkları konularda hadise müracaat etmeleri, sünnet ve hadisin Kur'an'dan sonra başvurulacak ikinci kaynak olduğunu göstermektedir. Bütün mezhep imamları, kanaatleri sahih bir hadise ters düştüğü takdirde şahsî görüşlerinden vazgeçerek o hadisi benimsediklerini söylemişlerdir. İmam Şâfiî'nin, "Resûlullah'ın sözü

yanında kimin başka bir hücceti bulunabilir” (Şa‘rânî, I, 212) demesi ilk imamların hadise bakış açısını yansıtır.

C) Tesbiti. Eskiden beri şiir, hitabet, savaş kıssaları (eyyâmü’l-Arab) ve nesep bilgilerinden oluşan kültürlerini şifahî yolla nakletme geleneğine sahip olan Araplar’ın ezberleme yetenekleri çok gelişmişti. Bununla beraber İslâmiyet’in doğuşu sırasında önemli bir ticaret merkezi konumunda bulunan Mekke’de okuma yazma bilenlerin sayısı Medine’ye nisbetle daha çoktu. Bunlardan müslüman olanlar, İslâmiyet’in ilk devirlerinde Hz. Peygamber’in emirleri doğrultusunda hareket ederek Kur’ân-ı Kerîm’i yazmakla meşgul olmuştu. Öte yandan kendi sözlerinin ilâhî kitapla karışması ihtimalini veya hadisleri yazmakla uğraşırken Kur’an’ın ihmal edilebileceğini göz önünde bulunduran Resûl-i Ekrem hadislerin sadece şifahî olarak rivayet edilmesine izin vermiştir (Müslim, “Zühd”, 72). Esasen sahâbîler, Allah ile devamlı surette irtibatta bulunduğunu bildikleri Peygamber’e samimiyetle inanıp bağlandıkları için onun her buyruğunu ve hareketini büyük bir dikkatle takip ederek hâfızalarına nakşediyorlardı. Yazılı kaynaklara önem veren çağdaş zihniyetin aksine o günün insanları fevkalâde bir hâfıza gücüne sahipti (Seyyid Hüseyin Nasr, s. 89). Sade ve tabii yaşayışları sebebiyle zihinleri berrak olan bu insanların içinde, işittikleri uzun bir şiiri veya hitabeyi hemen ezberleyebilecek kadar güçlü hâfızaya sahip bulunanlar vardı. Hz. Peygamber’in bazı önemli sözlerini üçer defa tekrarlaması (Buhârî, “ʿ İlim”, 30) ve kelimeleri “sayılacak derecede” yavaş telaffuz etmesi (Buhârî, “Menâḳıb”, 23) sebebiyle dinleyiciler söylediklerini kolayca öğrenebiliyorlardı. Ziraat ve ticaret gibi işlerle meşgul olduklarından Resûl-i Ekrem’in yanında bulunamayan sahâbîler ilk fırsatta onun söylediği sözleri öğrenmeye çalışırlardı. Resûlullah’ın meclislerine nöbetleşe katılan ve emirlerini dinleyip bellemeye gayret eden sahâbîler de (Buhârî, “ʿ İlim”, 27) duyup öğrendikleri hadisleri kendi aralarında müzakere ediyorlardı (Hatîb, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı’r-râvî, I, 236-239). Ashabın son derece önem verdiği bu müzakere geleneği daha sonra da devam ettirilmiştir (Dârimî, “Muḳaddime”, 51). Hz. Peygamber’in, sahâbîlere kendi sözlerini dinleyip öğrenmelerini emretmesi ve öğrendiklerini başkalarına tebliğ edenlere hayır duada bulunması (Buhârî, “ʿ İlim”, 9, “Ḥac”, 132; Ebû Dâvûd, “ʿ İlim”, 10; Tirmizî, “ʿ İlim”, 7), onların hadisleri bir ibadet vecdiyle öğrenip başkalarına nakletmelerini sağlamıştır. Ayrıca Mescidi Nebevî’nin

bitişiğinde oturan ve sayıları genellikle yetmiş civarında olan (Buhârî, "Ṣalât", 58) ehl-i Suffe de Resûlullah'tan hadis tahsil etmişlerdir. Bazı hadislerin değişik sayıda sahâbî tarafından rivayet edilmesi, Hz. Peygamber'in onu söylediği veya huzurunda bir olay meydana geldiği sırada yanında bulunanların sayısıyla ilgilidir. Sahâbîlerin Resûl-i Ekrem'den bizzat duymadıkları hadisleri öğrenme gayretleri onun vefatından sonra da devam etmiştir. Câbir b. Abdullah'ın, Abdullah b. Üneys'in bildiği bir hadisi ondan öğrenmek için Medine'den Şam'a yolculuk yaptığı (Buhârî, "ʿ İlim", 19), Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin, Resûl-i Ekrem'den duyduğu bir hadisi Mısır'da bulunan Ukbe b. Âmir el-Cühenî ile görüşerek kontrol etmek maksadıyla Medine'den oraya kadar gittiği (Müsned, IV, 159) bilinmektedir.

Hz. Peygamber'in hadisleri yazmak isteyen herkese izin vermediği bilinmekle birlikte onun hadisleri yazmayı kesinlikle yasakladığını söylemek de mümkün değildir. Nitekim Abdullah b. Amr b. Âs gibi okuma yazma bilen genç ve dikkatli sahâbîlerle (Müsned, II, 403; İbn Kuteybe, s. 365-366) hâfızasının zayıflığından şikâyet edenlere (Tirmizî, "ʿ İlim", 12; Hatîb, Taḳyîdü'l-ʿ ilm, s. 65-68) hadisleri yazma konusunda izin vermiş, bir konuşmasının yazılıp kendisine verilmesini isteyen Yemenli Ebû Şah gibi kimselerin isteklerini de reddetmemiştir (Buhârî, "Luḳaṭa", 7, "Diyât", 8). Daha sonraki yıllarda ise âyetlerin çoğunun nâzil olması, bunların yazımında gerekli titizliğin gösterilmesi, Kur'an hâfızlarının çoğalması, müslümanların ekseriyeti tarafından Kur'an üslûbunun kavranması ve artık kendi sözlerinin Kur'an'la karışması ihtimalinin veya hadisle meşgul olup Kur'an'ı ihmal etme endişesinin kalmaması üzerine hadisleri yazmak isteyenlere izin vermiştir (Tirmizî, "ʿ İlim", 12; Dârimî, "Muḳaddime", 43; ayrıca bk. KİTÂBET). Vefatından bir müddet önce Resûlullah'ın müslümanlara doğru yoldan ayrılmamaları için bir mektup yazmayı düşünmesi (Buhârî, "ʿ İlim", 39) ve sözlerinin Ebû Şah için yazılmasına izin vermesi, onun hayatının son döneminde de hadislerin yazılmasına karşı olmadığını göstermektedir.

Resûl-i Ekrem'den bu konuda izin alan sahâbîler duyup öğrendikleri hadisleri hem ezberlediler hem de yazdılar (Müsned, II, 403). "Sahîfe" adıyla anılan bu belgeleri kaleme alan sahâbîler arasında, 1000 civarında hadis ihtiva eden eṣ-Ṣaḥîfetü'ṣ-ṣâdıḳa'nın sahibi Abdullah b. Amr b. Âs

başta olmak üzere Sa‘d b. Ubâde, Muâz b. Cebel, Ali b. Ebû Tâlib, Amr b. Hazm el-Ensârî, Semüre b. Cündeb, Abdullah b. Abbas, Câbir b. Abdullah, Abdullah b. Ebû Evfâ ve Enes b. Mâlik bulunmaktadır. Bu ilk yazılı kaynaklardan biri olup Ebû Hüreyre tarafından talebesi Hemmâm b. Münebbih’e yazdırılan ve içinde 138 hadis bulunan Ṣaḥîfetü Hemmâm b. Münebbih (eṣ-Ṣaḥîfetü’ṣ-ṣaḥîḥa) ilk defa Muhammed Hamîdullah tarafından yayımlanmıştır (sahîfeler için bk. literatür). Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’den oğlunun, ondan da torununun rivayet ettiği, Müsnedü Büreyd adıyla

tanınan kırk hadislik cüz de burada zikredilmelidir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 541, vr. 136a-174b). el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde, Hz. Peygamber devrinde hadislerin yazılmasıyla ilgili olarak “Kitâbetü’l-ilm” adıyla bir bab açan Buhârî’nin (“ʿİlim”, 39), aksi görüşe dair bilgi nakletmemesine bakarak Asr-ı saâdet’te hadislerin yazıldığı kanaatini taşıdığı söylenebilir. İlk devirlerde hadislerin kitap haline getirilmesi durumunda onların Allah’ın kitabına denk tutulacağı veya Kur’an’dan çok hadislerle meşgul olunacağı endişesini taşıyanlar hadislerin ezberlenmesini tavsiye etmiş, daha müsamahakâr olanlar ise ezberlemeden önce yazılabileceğini, fakat ezberledikten sonra yazılı metinlerin imha edilmesi gerektiğini söylemişlerdir (Hatîb el-Bağdâdî, Taḳyîdü’l-ʿilm, s. 58-63). Ayrı şehirlerde bulunan sahâbîlerin Hz. Peygamber’den bizzat duymadıkları hadisleri birbirlerinden istedikleri, bu arada Muâviye’nin talebi üzerine Mugīre b. Şu‘be’nin ona bazı hadisleri yazıp gönderdiği bilinmektedir (Buhârî, “İʿtişâm”, 3; başka yazışma örnekleri için bk. İmtiyâz Ahmed, s. 299-302, 500-540). Kur’an’ın ihmal edileceği düşüncesiyle başlangıçta hadislerin yazılmasına karşı olan sahâbîler arasında Abdullah b. Mes‘ûd, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Abbas, Ebû Saîd el-Hudrî ve Abdullah b. Ömer de bulunmaktadır. Fakat onların hemen hepsi sonradan dikkatsiz ve samimiyetsiz râvileri görünce bu kanaatlerinden vazgeçerek hadislerin yazılmasını tavsiye etmiş, talebelerine hadis yazdırmış, hatta kendileri de hadislerin yazılı olduğu metinler edinmişlerdir.

D) Rivayeti. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi bazı idarecilerin çok hadis rivayet edilmesine karşı tavır almalarına bakarak onların hadislere veya hadis râvilerine güvenmedikleri sonucunu çıkarmak doğru değildir. Hulefâ-yi Râşidîn’in çözümünü Kur’an’da bulamadığı birçok meselede hadise

başvurduğu, hatta ortaya çıkan problemlere çözüm getirecek hadislerin mevcut olup olmadığını tesbit etmek için sahâbîlerle istişare ettiği bilinmektedir (Buhârî, “Ṭıb”, 30; Müslim, “Selâm”, 98; Ebû Dâvûd, “Ferâ᾿iż”, 5; Tirmizî, “Ṭalâḳ”, 23; Dârimî, “Muḳaddime”, 20). İlk halifelerin hadis rivayetindeki titizliği, hâfızaya dayanan rivayete ağırlık vermek suretiyle rivayetin içerdiği konular üzerinde yeterince düşünmeyi ihmal etme gibi bir endişeden kaynaklanmış olabilir. Hz. Ömer’in, Irak bölgesine gönderdiği adamlarıyla birlikte Medine dışına kadar yürüyerek onlara gittikleri yerdeki insanların yeni müslüman olduklarını, bu sebeple henüz Kur’an’ı doğru okuyamadıklarını hatırlatması ve bu durumdaki kimselere önemli meselelerde ihtiyaçlarına yetecek kadar hadis rivayet edip fazlasından kaçınmalarını özellikle tenbih etmesi de (İbn Mâce, “Muḳaddime”, 3; Dârimî, “Muḳaddime”, 28) aynı endişeye dayanmalıdır. Ferâiz ve sünneti Kur’an öğrenir gibi öğrenmeyi tavsiye eden (Dârimî, “Ferâ᾿iż”, 1), Kādî Şüreyh’e çözümünü Kur’an’da bulamadığı bir mesele için Resûlullah’ın sünnetine başvurmasını emreden (Dârimî, “Muḳaddime”, 20) Hz. Ömer’in hadislerin rivayetine karşı olduğunu düşünmek mümkün değildir. Onun sahâbîleri az hadis nakletmeye zorlamasının bir sebebi de rivayet konusunda onları mümkün olduğu kadar titiz davranmaya sevketmek istemesidir.

Bazı sahâbîler, çok hadis rivayet etmenin hadis metinlerinde fazlalık veya eksiklik türünden hatalara sebebiyet verebileceği ve böylece Hz. Peygamber’e yanlış sözler isnad edileceği endişesini taşımışlardır. Esasen her duyduğunu rivayet etmesinin insanı yalancı durumuna sokabileceğini belirten hadis de (Müslim, “Muḳaddime”, 5) onları bu konuda ihtiyatlı davranmaya ve az hadis rivayet etmeye sevketmiştir. Nitekim ilk dört halife ile Zübeyr b. Avvâm, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Zeyd b. Erkam, Abdullah b. Ömer gibi sahâbîler bu konuda son derece ihtiyatlı davranmış ve hadisleri lafzen rivayet etmeye itina göstermişlerdir. Hadis rivayetinde ihtiyatlı olmakla beraber bilgisini başkalarından esirgeyenleri kınayan âyet ve hadislerin tesiriyle (el-Bakara 2/159-160, 174-176; Buhârî, “῾İlim”, 42; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 24; Müsned, II, 296, 499, 508) Hz. Âişe, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Mes‘ûd, Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Hüreyre gibi sahâbîler bu konuda daha rahat davranmış ve hadislerin mâna ile rivayet edilmesine karşı çıkmamışlardır (ayrıca bk. RİVAYET).

Hz. Peygamber zamanında müslümanlar, hadis rivayetinde yanılma veya unutleyebileceğini düşünmemişlerdir. “Kalplerinde olanı kendilerine haber verecek bir sûrenin indirilmesinden” (et-Tevbe 9/64) korkan münafıklar da Resûl-i Ekrem’in söylemediği bir sözü ona isnat etmekten çekinmişlerdir. Hz. Peygamber’in vefatından sonra hadislerin kabulünde daha titiz davranma gereğini duyan Hulefâ-yi Râşidîn ve önde gelen sahâbîler, Resûlullah’tan bizzat duymadıkları bir hadisi rivayet edenlerden ya Hz. Ömer’in yaptığı gibi o hadisi Allah’ın resulünden duyan bir şâhid getirmelerini istemiş (Buhârî, “İsti ͗ẕân”, 13, “İ ͑ tiṣâm”, 13) veya Hz. Ali’nin yaptığı gibi hadisi Hz. Peygamber’den duyduğuna dair yemin ettirmiş (Müsned, I, 2, 10), yahut da Hz. Âişe’nin yaptığı gibi râvisinin iyi öğrenip öğrenmediğini anlamak için aradan uzun zaman geçtikten sonra tekrar sorarak hadisi kontrol etmiştir (Müslim, “ ͑ İlim”, 14).

Hz. Ebû Bekir’in Resûlullah’tan duyan sahâbîlerden derleyip yazdığı 500 hadisi yakması, rivayet sırasında bir hata yapılmış olabileceği endişesinden kaynaklanmıştır (Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, s. 5). Hadislerin yazılmasını düşünen Hz. Ömer’in, ileri gelen sahâbe ile bir ay boyunca istişare ettikten sonra bu düşüncesinden vazgeçmesi de bu işin Kur’an’ın ihmaline yol açabileceği kaygısına dayanmaktadır (Hatîb, Taḳyîdü’l- ͑ ilm, s. 50-51). Zira ilk iki halife ile önde gelen diğer sahâbîlerin Resûlullah tarafından yasaklanmış bir işi yapmaya teşebbüs etmesi söz konusu olamazdı.

Hadisleri bir kitapta toplamayı düşünen kimseleri haklı çıkaran sebepler zamanla yoğunluk kazanmıştır. Halife Ömer devrinden itibaren fetihlerin gittikçe çoğalması, hadisleri bilen sahâbîlerin vefat etmesi, sahâbenin Medine’den ayrılmasını doğru bulmayan Hz. Ömer’in vefatından sonra halife Osman’ın buna engel olmaması üzerine birçok sahâbînin Medine’den ayrılması bu konuda tedbir almayı gerekli kılmıştır. Yeni fethedilen ülkelerin halkından kötü niyetli kimselerin özellikle son iki halifenin şehid edilmesinden sonra dini bozmaya teşebbüs etmeleri, hadisleri yazıyla tesbit edip koruma altına almayı icap ettirdiği için başlangıçta bu işe karşı olanların çoğu daha sonra buna taraftar olmuş, tanınmış sahâbîlerin öğrencileri onlardan duyduklarını kaydetmek için kâğıt bulamadıkları zaman elbiselerine, semerlerin arkasına, hatta duvarlara bile yazacak kadar bu konuyu önemsemişlerdir (Dârimî, “Muḳaddime”, 43). Böylece hadisler, onları rivayet etmeyi ibadet sayan gayretli kişilerin himmetleri sayesinde

kaybolmaktan kurtulmuştur. Bir tesbite göre hicretin I. asrında tâbiînden olan talebelerine hadis yazdıran sahâbîlerin sayısı elliyi bulmuştur (M. Mustafa el-A‘zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı, s. 34-58).

Hadis rivayetiyle meşgul olan tâbiîler sahâbîlerden çok daha fazladır. Bunlar

arasında, bir hadis için günlerce yolculuk yapmayı göze alan Saîd b. Müseyyeb, duydukları rivayetleri hemen kaydetmeleriyle tanınan Saîd b. Cübeyr ve İbn Şihâb ez-Zührî gibi birçok muhaddis zikredilebilir. Tâbiîler içinde, önceleri hadislerin yazılmasına karşı iken sonradan bu fikirden vazgeçenlerle hayatlarının ilk dönemlerinden itibaren hadisleri yazmadığına pişmanlık duyanların çok oluşu, bu nesilde hadisleri yazma işinin büyük tasvip gördüğünü ortaya koymaktadır.

E) Tedvîni ve Tasnifi. Hadislerin tedvînini çabuklaştıran sebeplerin başında, Hz. Osman’ın şehid edilmesi olayından hemen sonra Havâric ve Gāliyye gibi siyasî fırkaların, I. (VII.) yüzyılın sonlarından itibaren Kaderiyye ve Mürcie, bir müddet sonra da Cehmiyye ve Müşebbihe gibi itikadî mezheplerin ortaya çıkması gelir. Muhafazakâr çoğunluğa karşı olan bu fırka ve mezhep taraftarlarının işlerine gelmeyen hadisleri inkâr etmeleri, görüşlerini takviye etmek maksadıyla hadis uydurmaları, hadisleri toplamakla meşgul olan kişileri konu üzerinde düşünmeye ve önlem almaya sevketmiştir. Özellikle Şîa’nın kendi grupları, daha sonra Abbâsî hilâfeti taraftarlarının halifeler lehinde rivayetler icat etmeleri, ayrıca bazı menfaatçilerle ırk ve mezhep taassubuna kapılmış cahillerin ve İslâm aleyhtarlarının kendi düşünceleri doğrultusunda hadis uydurup yaymaları, bazı kimselerin iyi niyetle de olsa bunlara hadis uydurarak karşılık vermesi (bk. MEVZÛ), tedvîne taraftar olmayan muhaddislerin bu konuya yaklaşımlarını değiştirmiştir. Ayrıca bu tür gelişmeler onları dikkatsiz ve samimiyetsiz râvilere karşı daha temkinli davranmaya, rivayet ettikleri hadisleri kimden aldıklarını sormaya, bid‘atçıların rivayetlerinden kaçınmaya sevketmiş (Dârimî, “Muḳaddime”, 38) ve I. (VIII.) yüzyılın ilk yarısından itibaren rivayette isnad konusu gündeme gelmiştir. İsnadın başlamasından itibaren Ehl-i sünnet’e mensup râvilerin rivayetleri kabul görmüş, ehl-i bid‘atın rivayetleri alınmamıştır (Müslim, “Muḳaddime”, 5). Bunun sonucu olarak hadisi bir ihtisas sahası olarak gören kimseler

tarafından râviler titizlikle takip edilmiş; yaşayışları, dindarlık ve dürüstlükleri, bid‘atla ilgileri bulunup bulunmadığı, özellikle yalan söyleyip söylemedikleri, hâfızalarının zayıf olup olmadığı araştırılmış ve böylece daha I. yüzyılda cerh ve ta‘dîl* ilmi doğmuş, bunun sonucunda râvilerin hal tercümeleri hakkında geniş bir birikim meydana gelmiştir.

684-705 yılları arasında Emevîler’in Mısır valisi olan Abdülazîz b. Mervân’ın bir mektubu, erken devirlerden itibaren hadisleri kötü niyetli kişilerden korumak amacıyla devlet adamlarının bile gayri resmî olarak hadis tedvîniyle ilgilendiklerini göstermektedir. Abdülazîz b. Mervân, Bedir Gazvesi’ne katılan yetmiş sahâbî ile görüştüğü söylenen muhaddis Kesîr b. Mürre el-Hadramî’ye yazdığı bu mektupta, Ebû Hüreyre’nin rivayetlerine sahip olduğunu belirttikten sonra ondan diğer sahâbîlerden duyduğu hadisleri yazıp kendisine göndermesini istemektedir. Bu mektubun sonucu bilinmemekle beraber Halife Ömer b. Abdülazîz, ileri gelen âlimlerin hadisleri yazma işine artık karşı çıkmayacağını anlayınca hem samimiyetsiz kişilerin hadislere zarar vermesini önlemek, hem de o güne kadar bir araya getirilmemiş olan sahih hadisleri kaybolmaktan kurtarmak için tedvîn işini resmen başlatmaya karar vermiştir. Halife valilere, Medine halkına, tanınmış âlimlere ve bu arada Medine valisi ve kadısı Ebû Bekir b. Hazm’e gönderdiği yazıda âlimlerin ölüp gitmesiyle hadisin yok olmasından endişe duyduğunu, bu sebeple Hz. Peygamber’in hadislerinin ve sünnetlerinin araştırılıp yazılmasını istediğini ifade etmiştir (Dârimî, “Muḳaddime”, 43; Buhârî, “ʿİlim”, 34; Hatîb, Taḳyîdü’l-ʿilm, s. 106). Ashabın fetvalarını sünnet olduğu düşüncesiyle yazan, hatta duyduğu her rivayeti kaydettiği çok sayıda kitaba sahip bulunan İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), ulaşabildiği hadisleri derleyerek halifeye göndermek suretiyle onun emirlerini ilk uygulayan muhaddis olmuştur. Ömer b. Abdülazîz de toplanan bu hadisleri çoğaltarak çeşitli bölgelere göndermiştir (İbn Abdülber, I, 331). Sahâbe tarafından kaleme alınan sahîfeler bir yana, bir tesbite göre I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısı ile II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında 400 kadar muhaddis tarafından hadislerin yazıldığı artık belgeleriyle bilinmektedir (M. Mustafa el-A‘zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı, s. 58-161; İmtiyâz Ahmed, s. 416-590).

Hadislerin tedvîni tamamlanınca bunların sistemli birer kitap haline getirilmesi ve böylece aranan hadisleri kolayca bulmaya imkân verecek

usullerin geliştirilmesi yönündeki çalışmalar ağırlık kazanmıştır. Bazı âlimler hadisleri konularına göre tasnif etmeyi ve bu şekilde “musannef” adı verilen türde eserler yazmayı denerken bazıları da hadisleri ilk râvileri olan sahâbîlerin adlarına göre sıralayarak “müsned” denen türde kitaplar telif etmeyi tercih etmiştir. Hadisleri bablara göre sıralamaya kimin daha önce başladığı bilinmemekle beraber Tirmizî (Kitâbü’l-ʿİlel, s. 738) ve daha geniş bir şekilde Râmhürmüzî’nin verdiği bilgiye göre bu konuda ilk çalışmayı, genellikle el-Muṣannef (el-Câmiʿ, es-Sünen, el-Muvaṭṭaʾ) diye anılan eserleriyle Mekke’de İbn Cüreyc (ö. 150/767), Yemen’de Maʻmer b. Râşid, Basra’da İbn Ebû Arûbe ile Rebîʻ b. Sabîh (Subeyh), Kûfe’de Süfyân es-Sevrî, Medine’de Mâlik b. Enes, Horasan’da Abdullah b. Mübârek, Rey’de Cerîr b. Abdülhamîd, Şam’da Velîd b. Müslim gibi muhaddisler yapmıştır (el-Muḥaddiṡü’l-fâṣıl, s. 611-614). İlk tasnif çalışmalarıyla tanınan bazı muhaddislerin II. (VIII.) yüzyılın ortalarında vefat etmesi, bu çalışmaların aynı yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren hazırlanmış olduğunu göstermekte, dolayısıyla tedvîn ve tasnif işlerini kesin bir çizgiyle birbirinden ayırmaya imkân bulunmadığını ortaya koymaktadır. Yemenli muhaddis Maʻmer b. Râşid’in günümüze ulaşan el-Câmiʿ adlı eseri ilk tasnif mahsullerinin genel yapısı hakkında fikir vermektedir (bk. literatür). II. (VIII.) yüzyılda tasnif edilen eserlerle III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında kaleme alınan hadis kitaplarının çoğunda Hz. Peygamber’in hadisleri sahâbeye ait görüşlerden ve tâbiînin fetvalarından ayrılmamıştır. Mâlik b. Enes’in el-Muvaṭṭaʾ adlı eseri bu nevi teliflerin belirgin özelliğini taşımaktadır. II. (VIII.) yüzyılda sağlam hâfızaları, güvenilir rivayetleri ve isabetli tenkitleriyle hadislerin daha sonraki nesillere aktarılmasını sağlayan diğer muhaddisler arasında Abdurrahman el-Evzâî, Şuʻbe b. Haccâc, Hammâd b. Seleme, Leys b. Saʻd, Cerîr b. Abdülhamîd, İsmâil b. Uleyye, Abdullah b. Vehb, Vekîʻ b. Cerrâh, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Abdurrahman b. Mehdî bulunmaktadır.

Genellikle III. (IX.) yüzyılda hadis kitaplarında değişik ihtiyaçlara göre muhtelif sistemler uygulanmıştır. Bunların en yaygın iki şekli, hadislerin râvi adlarına (ale’r-ricâl) ve konularına (ale’l-ebvâb) göre tasnif edilmesidir. Hadislerin ilk râvisi olan sahâbîlerin adlarını esas alarak her sahâbînin bütün rivayetlerini sağlamlık derecesine bakmadan bir araya getiren müsnedlerin ilk musannifleri olarak Esed b. Mûsâ (ö. 212/827), Ubeydullah b. Mûsâ el-Absî, Yahyâ b. Abdülhamîd el-Himmânî,

Müsedded b. Müserhed ve Nuaym b. Hammâd'ın adları zikredilmektedir. Bunların eserleri hakkında fazla bilgi bulunmamakla beraber Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 204/819) el-Müsned'i ile Mekke'de kaleme alınan ilk müsnedler arasında sayılması gereken Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî'nin (ö. 219/834) el-Müsned'i, ve en hacimli hadis külliyatından biri olan Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) el-Müsned'i günümüze ulaşmıştır (bk. Literatür). Râvi adlarına göre tasnif edilen kitaplardan olan mu'cemlerde rivayetler sahâbe adına veya mu'cemi tasnif eden muhaddisin hocalarının adlarına yahut râvilerin yaşadığı şehirlere göre tertip edilmiştir. Taberânî'nin üç mu'cemi bu türün en tanınmış örnekleridir. Konularına göre tasnif edilen, bu sebeple genel olarak "musannef" diye anılan hadis kitaplarının ilk örnekleri de Ma'mer b. Râşid'in el-Câmiʿi ile Mâlik b. Enes'in el-Muvaṭṭaʾıdır. Bu türün III. (IX.) yüzyıldaki ilk örnekleri arasında Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/826-27) el-Muṣannef'i ile Ebû Bekir b. Ebû Şeybe'nin el-Muṣannef'i gösterilebilir (bk. Literatür). III. yüzyılda tasnif edilen en önemli hadis kitapları olarak Kütüb-i Sitte kabul edilmektedir. Bunların içinde, sadece sahih hadisleri toplamayı hedef aldıklarından Buhârî ile Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'leri Kur'an'dan sonra İslâm'ın en güvenilir iki kitabı sayılır. Bu altı kitabın sonuncusu olarak Mâlik b. Enes'in el-Muvaṭṭaʾını veya Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî'nin es-Sünen'ini (el-Müsned) gösterenler olmuşsa da yaygın kanaate göre altıncı kitap İbn Mâce'nin es-Sünen'idir. Diğerleri Ebû Dâvûd'un es-Sünen'i, Tirmizî'nin es-Sünen diye de anılan el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ve Nesâî'nin el-Müctebâ diye de bilinen es-Sünen'idir. Bu yüzyılda birçok muhaddisin yetişmesinde emeği geçen, hadislerle râvileri ve hadis kitaplarına dair tenkitlerinden faydalanılan diğer muhaddisler arasında Affân b. Müslim, Saîd b. Mansûr, İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, İshak b. Râhûye, Ebû İshak el-Cûzcânî, Ebü'l-Hasan el-İclî, Ebû Zür'a er-Râzî, Bakī b. Mahled, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür'a ed-Dımaşkī, İbn Ebû Âsım ve Bezzâr'ın adları sayılabilir.

III. (IX.) yüzyılda hadislerin muhtevasıyla ilgili çalışmalar da yapılmış olup Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın kırk yılda meydana getirdiği Ġarîbü'l-ḥadîs̱ adlı eseri bu yeni türün örneği olarak zikredilmelidir. Daha sonra da bu türde pek çok kitap yazılmıştır.

IV. (X.) yüzyılda da hadis tahsili için seyahat etme geleneği sürmekle

beraber artık hadislerin kitaplarda toplanmış olması sebebiyle şifahî rivayet yavaşlamaya başlamış, genellikle orijinal kitap telifi yerine daha önceki yüzyıllarda meydana getirilen hadis kitaplarından derleme ve ihtisarlar yapılmaya başlanmıştır. Bundan dolayı âlimler IV. yüzyılın başını mütekaddimîn döneminin sonu, müteahhirîn devrinin başlangıcı olarak değerlendirmişlerdir. Bu dönemin en tanınmış muhaddislerinden Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî’nin (ö. 307/919) el-Müsned’i sahâbeye ait birçok haberi de ihtiva eden önemli bir kaynaktır. İbn Cerîr et-Taberî, orijinal bir çalışma olan Tehẕîbü’l-âs̱âr’ında (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir, Müsnedü ʿÖmer b. H̱aṭṭâb, Müsnedü ʿAlî b. Ebî Ṭâlib, Müsnedü ʿAbdillâh b. ʿAbbâs, I-IV, Kahire 1403/1982; nşr. Nâsır b. Sa‘d er-Reşîd, I-IV, Mekke 1404) aşere-i mübeşşere, Ehl-i beyt ve mevâlî*nin müsnedleriyle İbn Abbas’ın müsnedinin bir bölümünü bir araya getirmiş; hadislerin tariklerini, illetlerini, âlimlerin bu hadisler hakkındaki ihtilâflarını ve sonunda da kendi tercihini belirtmiştir. İbn Huzeyme de bugün tam nüshası elde bulunmayan eṣ-Ṣaḥîḥ’ini tasnif etmiştir (nşr. M. Mustafa el-A‘zamî, I-IV, Beyrut 1395/1975). Ebû Avâne el-İsferâyînî, el-Müsnedü’l-muḫrec ʿalâ Kitâbi Müslim b. el-Ḥaccâc (eserin bir bölümü Müsnedü Ebî ʿAvâne adıyla yayımlanmıştır: Haydarâbâd 1362/1943), İsmâilî de el-Müstaḫrec adlı eserleriyle yeni bir tasnif türü olan “müstahrec” çalışmalarını başlatmışlardır. Daha sonra Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim üzerine çeşitli müstahrecler hazırlanmıştır. Ebû Ca‘fer et-Tahâvî, seçtiği

ahkâm hadislerini değerlendirdiği Şerḥu Meʿâni’l-âs̱âr’ını, İbn Hibbân, daha önceki hadis kitaplarından tamamen farklı bir tertipte hazırladığı el-Müsnedü’ṣ-ṣaḥîḥ’ini (et-Teḳāsîm ve’l-envâʿ), Taberânî, hocalarının adlarına göre tertip ettiği el-Muʿcemü’l-evsaṭ ve el-Muʿcemü’ṣ-ṣaġīr adlı eserlerinden daha hacimli olup sahâbe adlarına göre alfabetik olarak tasnif ettiği el-Muʿcemü’l-kebîr’ini, Dârekutnî, hadislerin farklı rivayetlerine büyük ölçüde yer verdiği es-Sünen’ini ve Hâkim en-Nîsâbûrî el-Müstedrek ʿale’ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı eserini meydana getirmiştir.

IV. yüzyılda daha sonraki çalışmalara kaynaklık eden önemli dirâyet kitapları da telif edilmiştir. İbn Ebû Hâtim’in, râvileri bütün yönleriyle tanıyan hadis münekkidi babası Ebû Hâtim er-Râzî ile hocası Ebû Zür‘a er-Râzî’nin görüşlerine dayanarak kaleme aldığı, hem sika hem de zayıf hadis râvilerinin tenkidine dair ilk eserlerden biri olan el-Cerḥ ve’t-taʿdîl’i;

Râmhürmüzî'nin derli toplu ilk usûl-i hadîs çalışması olduğu kabul edilen el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl beyne'r-râvî ve'l-vâʿî adlı eseri; İbn Adî'nin, zayıf râviler hakkında münekkitlerin görüşlerini aktardığı ve bu râvilerin rivayetlerinden örnekler verdiği el-Kâmil fî ḍuʿafâʾi'r-ricâl'i; Hattâbî'nin, önce Ebû Dâvûd'un es-Sünen'ine Meʿâlimü's-Sünen, ardından Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-Ṣaḥîḥ'ine İʿlâmü's-sünen adıyla yazdığı sahasında ilk çalışmalar olarak kabul edilen hadis şerhleri; Halef el-Vâsıtî'nin etrâf* kitaplarının ilk örneklerinden olan Eṭrâfü'ṣ-Ṣaḥîḥayn'i ile Ebû Mes'ûd ed-Dımaşkī'nin Eṭrâfü'ṣ-Ṣaḥîḥayn'i; Hâkim en-Nîsâbûrî'nin usûl-i hadîse dair ilk ve önemli kaynaklardan biri olan Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱'i bu tür eserlerdendir.

V. (XI.) yüzyılda ve daha sonraki dönemlerde yapılan çalışmaların temel özelliği değişmemiş, tanınmış hadis kitaplarının farklı şekillerde yeniden tertip edilmesinden ibaret olan tasnifler devam etmiştir. Bu yüzyılın başlarında Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) el-Müsnedü'l-müstaḫrec ʿalâ Ṣaḥîḥi Müslim adlı eseriyle sahâbenin hayatına dair Maʿrifetü'ṣ-ṣaḥâbe'sini, Mısırlı muhaddis ve tarihçi Kudâî, hadislerden kolayca faydalanılmasını sağlamak amacıyla kısa metinli 897 hadisi yarı alfabetik olarak sıraladığı Şihâbü'l-aḫbâr'ını (Bağdat 1327) yazmıştır. Hadise dair çeşitli eserleri bulunan Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī es-Sünenü'l-kübrâ'da diğer hadis kitaplarında bulunmayan pek çok hadisi, sahâbe ve tâbiîn sözlerini muhtelif rivayetleriyle birlikte bir araya getirmiş; Maʿrifetü's-sünen ve'l-âs̱âr adlı eserinde de Şâfiî fıkhının dayandığı 20.881 hadisi, sahâbe ve tâbiîn sözünü toplamıştır. Endülüslü muhaddis İbn Abdülber enNemerî, bütün sahâbîlerin hayatını yazmak amacıyla başladığı el-İstîʿâb fî maʿrifeti'l-aṣḥâb'da mükerrerleriyle birlikte 4225 kadar sahâbîye yer vermiş; Câmiʿu beyâni'l-ʿilm'de ilme ve ilim tahsiline dair Hz. Peygamber, ashap, tâbiîn ve daha sonraki âlimlerin tavsiye ve tecrübelerine dair rivayetleri senedleriyle birlikte derlemiş; fıkhü'l-hadîs*e de büyük yer verdiği et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd'de İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾını şerhetmiştir. Dirâyetü'l-hadîsin çeşitli dallarında eser veren Hatîb el-Bağdâdî hadislerin yazılmasıyla ilgili Taḳyîdü'l-ʿilm (nşr. Yûsuf el-Uş, Dımaşk 1949), hadis öğrenim ve öğretim usullerine dair hemen hemen yarısı merfû olan 1924 rivayeti ihtiva eden el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî (nşr. Muhammed Re'fet Saîd, Küveyt 1401/1981) ve usûl-i hadîsin önemli kaynaklarından biri olan el-Kifâye fî ʿilmi'r-rivâye adlı

eserlerini yazmıştır. Buhârî ile Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’leri, özellikle el-Cemʿ beyne’ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı eserlerde ve okuma kolaylığı sağlamak için genellikle senedleri zikredilmeden alfabetik şekilde veya müsned tertibinde bir araya getirilmiş, Humeydî müsned tarzındaki el-Cemʿ beyne’ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı kitabıyla (nüshaları için Brockelmann, GAL Suppl., I, 578) bu türün en güzel örneğini ortaya koymuştur.

V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren önemli hadis kitaplarından seçmeler yapmak, hatta bütün hadisleri bir araya getirmek düşüncesiyle çeşitli boyutlarda derleme eserler kaleme alınmıştır. Geniş kapsamlı hadis kitapları tasnif etme gayretleri arasında Hasan b. Ahmed es-Semerkandî’nin (ö. 491/1098), İslâm dünyasında bir benzerine rastlanmadığı ve 800 cüz içinde muhtemelen mükerrer rivayetlerle birlikte 100.000 hadis ihtiva ettiği belirtilen (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 206) Baḥrü’l-esânîd fî ṣıḥâḥi’l-mesânîd adlı eserinin önemli bir yeri vardır. Ancak bu eser günümüze kadar gelmemiştir. Ferrâ el-Begavî’nin (ö. 516/1122) 4931 (veya 4719) hadis ihtiva eden Meṣâbîḥu’s-sünne adlı eseri yüzyıllar boyunca büyük bir ilgi görmüştür. Begavî, Kütüb-i Sitte başta olmak üzere güvenilir hadis kaynaklarından senedlerini çıkararak seçtiği hadisleri önce konularına göre sıralamış, ardından Buhârî ile Müslim’in veya bunlardan birinin sahihlerine aldığı hadisleri “sıhâh” başlığıyla, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve Dârimî’nin sünenlerine aldıkları hadisleri de “hisân” başlığıyla bir araya getirmiştir. Bu eser üzerinde çoğu şerh olmak üzere muhtelif çalışmalar yapılmış, Hatîb et-Tebrîzî, Meṣâbîḥ’in kaynaklarında bulunduğu halde Begavî’nin eserinde yer almayan 1350 hadisi üçüncü bir babda toplayarak eserine Mişkâtü’l-Meṣâbîḥ adını vermiş, bu çalışma da büyük rağbet görmüştür. Endülüslü muhaddis Rezîn b. Muâviye es-Sarakustî (ö. 535/1140), İbn Mâce’nin es-Sünen’i yerine İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾını koyarak Kütüb-i Sitte’deki hadisleri et-Tecrîd li’ṣ-ṣıḥâḥ ve’s-sünen (el-Cemʿ beyne’l-uṣûli’s-sitte veya et-Tecrîd fi’l-cemʿ beyne’l-Muvaṭṭaʾ ve’ṣ-ṣıḥâḥi’l-ḫams) adlı eserinde toplamış, bu eseri yetersiz gören Mecdüddin İbnü’l-Esîr kitap adlarını alfabetik sıraya koyarak eseri yeniden tertip etmiş ve çalışmasına Câmiʿu’l-uṣûl li-eḥâdîs̱i’r-Resûl adını vermiştir. Bu arada Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî de Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inin büyük bir kısmı ile Buhârî, Müslim ve Tirmizî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’lerini müsned tertibine koyarak Câmiʿu’l-mesânîd ve’l-elḳāb (Brockelmann, GAL, I, 662; Suppl., I, 917; Abdülhamîd el-Allûcî, s. 89-90) adlı yedi ciltlik eserini meydana getirmiştir.

VII. (XIII.) yüzyılda ve daha sonraki dönemlerde hadis rivayeti geleneği eskiye göre azalarak devam etmiş, bu arada İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ olarak da bilinen ve usûl-i hadîs çalışmalarının mihverini teşkil ederek yüzlerce çalışmaya konu olan Muḳaddime’sini kaleme almıştır. Radıyyüddin es-Sâgānî’nin, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ile Ṣaḥîḥ-i Müslim’den seçtiği 2267 merfû hadisi senedlerini vermeden yarı alfabetik sıra ile topladığı Meşâriḳu’l-envâri’n-nebeviyye adlı eseri (nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Beyrut 1409/1989, el-Cemʿ beyne’ṣ-Ṣaḥîḥayn adıyla) uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur. Hadis alanındaki telifleriyle bilinen Münzirî, büyük rağbet gören et-Terġīb ve’t-terhîb’ini (I-II, Hindistan 1300) pek çok kitabı taramak suretiyle meydana getirmiştir. Bu yüzyılın en velûd âlimlerinden olup usûl-i hadîs alanında da önemli eserler yazan Nevevî, el-Minhâc fî şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim’den başka daha çok içtimaî ve ahlâkî mahiyetteki hadisleri ihtiva etmesi sebebiyle

günümüzde de elden düşmeyen Riyâżü’ṣ-ṣâliḥîn adlı eseri (Mekke 1302), dua ve zikir konusundaki hadisleri bir araya getiren el-Eẕkâr’ı (Kahire 1306) tasnif etmiştir. Özellikle râvilere ve tanınmış şahsiyetlere dair kaleme aldığı pek çok kitabıyla bilinen Zehebî de (ö. 748/1348) Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, zayıf râvilere dair Mîzânü’l-iʿtidâl ve tanınmış muhaddislere dair Siyeru aʿlâmi’n-nübelâʾ (I-XXIII, Beyrut 1401-1405/1981-1985) adlı kitapları yazmıştır.

Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr’in Kütüb-i Sitte, Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’i, Taberânî’nin üç mu‘cemi, Bezzâr ve Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî’nin müsnedlerini esas kabul ederek kaleme aldığı, fakat gözlerini kaybettiği için Ebû Hüreyre’nin bir kısım rivayetlerini derleyemediği, bununla beraber 35.463 rivayeti bir araya getirdiği Câmiʿu’l-mesânîd ve’s-sünen el-hâdî li-aḳvemi sünen adlı eseri (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî, I-XXXVII, Beyrut 1415/1994) büyük bir gayretin mahsulüdür. Süyûtî, Cemʿu’l-cevâmiʿi ile İbn Kesîr’in başlattığı çalışmayı daha ileriye götürmüştür.

IX. (XV.) yüzyılın dikkate değer çalışmalarından biri “zevâid” kitaplarının tasnifidir. Nûreddin el-Heysemî’nin (ö. 807/1405) Mecmaʿu’z-zevâʾid’i, Mısırlı muhaddis Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî’nin pek çok zevâid çalışması, asrının yegâne hadis hâfızı olarak bilinen İbn Hacer el-

Askalânî’nin, Ahmed b. Hanbel’in de aralarında bulunduğu tanınmış sekiz muhaddisin müsnedlerinde bulunmakla beraber Kütüb-i Sitte’de yer almayan hadisleri bir araya getirdiği el-Meṭâlibü’l-ʿâliye’si bu türün örneklerindendir. İbn Hacer’in hadisle ilgili yüzlerce telifi arasında Fetḥu’l-bârî bi-şerḥi Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî ile el-İṣâbe fî temyîzi’ṣ-ṣaḥâbe adlı eserleri özellikle kaydedilmelidir. Halk arasında yaygın olan hadisleri, hadis diye bilinen hikmetli sözleri ve mevzû hadisleri bir araya getiren Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî’nin (ö. 902/1497) el-Maḳāṣıdü’l-ḥasene’si ile (Leknev 1303) İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî’nin (ö. 1162/1749) kaleme aldığı, bu eseri de ihtiva eden aynı konudaki geniş eseri Keşfü’l-ḫafâʾ ve müzîlü’l-ilbâs ʿamme’ş-tehere mine’l-eḥâdîs̱i ʿalâ elsineti’n-nâs (I-II, Kahire 1351) adlı kitabı önemli çalışmalardır. Çeşitli eserleri yanında hadis derlemeciliğiyle de tanınan Süyûtî’nin, 200.000 civarında olduğunu tahmin ettiği bütün hadis rivayetlerini bir araya getirmek amacıyla, bir kısmı günümüze ulaşmayan yetmiş bir kaynağı tarayarak kaleme almaya başladığı, ancak vefatı sebebiyle tamamlayamadığı Cemʿu’l-cevâmiʿ adlı eseriyle, bu eserden seçtiği ve alfabetik olarak sıraladığı kısa metinli 10.000 hadisi ihtiva eden el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr’i bu dönemin önemli hadis çalışmalarıdır. Müttakī el-Hindî’nin Kenzü’l-ʿummâl fî süneni’l-aḳvâl ve’l-efʿâl’i hadis metinlerini ihtiva eden en hacimli kitap sayılabilir. Eserde, Süyûtî’nin adı geçen iki çalışması ile Ziyâdetü’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaġīr’indeki hadisler kitap ve bablara göre sıralanmış, ardından bu kitaplar adlarına göre alfabetik sıraya konmuştur.

F) Öğrenimi. İslâmiyet’i daha geniş kitlelere ulaştırma gayesiyle başlatılan askerî harekât sonunda daha I. (VII.) yüzyıl sona ermeden İspanya’dan Orta Asya’ya kadar olan geniş toprakların İslâm coğrafyasına katılması sahâbîleri bu geniş topraklar üzerine dağılmaya mecbur etti. Ashabın bir kısmı bu topraklarda bir süre kaldı veya oralara yerleşti. Hz. Peygamber’in talebeleri olan sahâbîlerle onların yetiştirdiği tâbiîn neslinin yerleştiği bu coğrafî merkezler büyük önem kazandı. Ancak İslâmiyet’in ilk merkezi olan Medine’nin özel bir konumu vardı. İlk dört halife ile en çok hadis rivayet edenlerden Ebû Hüreyre, Hz. Âişe, Abdullah b. Ömer ve Ebû Saîd el-Hudrî Medine’de yaşamışlardır. Tâbiîn neslinin “fukahâ-i seb‘a” diye anılan yedi büyük fakihi ve hadis ilmine büyük hizmetleriyle tanınan İbn Şihâb ez-Zührî de Medine’nin yetiştirdiği büyük âlimlerdendir. Diğer ilim merkezlerinden Mekke’de Abdullah b. Abbas, Attâb b. Esîd, İkrime b. Ebû

Cehil ve Osman b. Talha gibi sahâbîler; Mücâhid b. Cebr, Atâ b. Ebû Rebâh, Amr b. Dînâr gibi tâbiîler; 10.000 sahâbînin ayak bastığı rivayet edilen Şam bölgesinde Muâz b. Cebel, Ubâde b. Sâmit ve Ebü'd-Derdâ gibi sahâbîler; Ebû İdrîs el-Havlânî, Ömer b. Abdülazîz gibi tâbiîler; Ehl-i Bedir'den yetmiş, Bey'atürrıdvân ehlinden 300 kişinin yerleştiği Kûfe'de (İbn Sa'd, VI, 9) Hz. Ali, Sa'd b. Ebû Vakkās, Abdullah b. Mes'ûd gibi sahâbîler; Alkame b. Kays, İbrâhim en-Nehaî ve Şa'bî gibi tâbiîler; Basra'da Enes b. Mâlik, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, İmrân b. Husayn gibi sahâbîler; Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, Katâde b. Diâme gibi tâbiîler hadis öğrenimine hizmet etmişlerdir. Diğer ilim merkezlerinden Mısır'da Abdullah b. Amr b. Âs; Mağrib ve Endülüs'te Mikdâd b. Esved, Misver b. Mahreme ve Seleme b. Ekva'; Buhara, Semerkant, Merv, Herat, Rey, İsfahan gibi yerleri içine alan Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde Büreyde b. Husayb, Ebû Berze el-Eslemî ve Hakem b. Amr el-Gıfârî gibi sahâbîler yerleştikleri bu yerleri birer hadis öğretim merkezi haline getirmişlerdir (ilk devirlerdeki belli başlı hadis merkezleri ve buralarda yetişen âlimler hakkında geniş bilgi için bk. Sandıkçı, tür.yer.).

Sahâbe neslinin Hz. Peygamber'den bizzat duymadığı hadisleri diğer sahâbîlerden öğrenmek amacıyla yaptığı yolculuklar daha sonraki dönemlerde "talebü'l-hadîs" veya "rihle" adıyla devam etmiş, bu arada gittikleri ilim merkezlerindeki bütün hadisleri öğrenip ezberleyen güçlü hadis hâfızları yetişmiştir. Hadis hâfızı ve fakih Mekhûl b. Ebû Müslim (ö. 112/730) kölelikten âzat edildikten sonra Mısır, Irak, Hicaz (Medine) ve Şam'ı dolaşmış, kendi ifadesine göre bu bölgelerde rivayet edilen hadislerin tamamını öğrenmiştir (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 146). Yetmiş beş yıllık ömrünün otuz dört yılını belli başlı ilim merkezlerinde hadis tahsiliyle geçiren Endülüslü muhaddis Bakī b. Mahled gibi hadis talebeleri az değildir. Kendi memleketlerinde pek çok hadis âlimi bulunsa bile hadis talebelerinin önemli ilim merkezlerini bazan birkaç defa dolaşarak devrin tanınmış muhaddislerinden hadis rivayet etmeleri bir gelenek halini almıştı. Kendisinden hadis öğrenilecek muhaddis rivayetlerini bir kitapta toplamış olsa dahi bu kitabın sağlam bir nüshasını önce istinsah etme, ardından bizzat muhaddisinden dinleme veya ona okuma, yahut daha sonraki devirlerde geliştirilen usullerle bir kitabın ya da çeşitli kitapların rivayeti için icâzet alma geleneği tahsil süresinin uzamasına tesir etmiştir. Bütün bu zor şartlara rağmen muhaddislerin tükenmeyen gayretleri sonunda Hz.

Peygamber'in hadisleri bir araya getirilmiş, hadisler arasındaki rivayet farkları azaltılmış, isnad zincirlerinin gereksiz yere uzaması önlenmiş, bu arada hadisleri rivayet eden kimselerin hayatları, şahsiyetleri, bilgilerinin ve hâfızalarının sağlamlık derecesi en ince noktasına kadar tesbit edilmiştir. İlk devirlerde yapılan seyahatler hadisleri toplamayı hedef almakla beraber daha sonraları âlî isnad elde etmek veya duyulmamış bir hadisi tesbit edebilmek amacıyla sürdürülmüştür. Zira muhaddisler, ancak uzun ve yorucu bir tahsilden sonra öğrendiklerini başkalarına öğretme hakkını elde edebilmişlerdir.

Hadis öğrenimi (tahammül) tarihî seyri içinde çeşitli metotlarla yapılmıştır. Bir

hocanın (şeyh) rivayet ettiği hadisi hangi tarzda öğrendiği onu öğretirken kullandığı edâ* sigalarından anlaşılır. Rivayet usullerinin en makbulü, "hocanın ağzından duymak" anlamına gelen "semâ"dır. Bir kimse semâ yoluyla öğrendiği hadisi başkalarına rivayet ederken en çok "haddesenâ" (bize rivayet etti) lafzını kullanır. Talebe hocanın dersini, daha önce istinsah ettiği bir kitaptan takip etmeyip onun söylediği hadisleri huzurunda yazmak (imlâ) suretiyle öğreniyorsa bunları naklederken en güçlü rivayet şekli sayılan "haddesenâ imlâen" ifadesini kullanır. Hocanın rivayet ettiği hadisler onun huzurunda talebelerden birinin okumasıyla öğreniliyorsa buna "kıraat" veya "arz" denir. Bu usulle alınan hadisler ilk zamanlarda "haddesenâ" diye nakledilirken sonraları daha çok "ahberenâ" lafzıyla öğretilmiştir (bk. İHBÂR). Bu iki yolla bizzat hocadan hadis öğrenme fırsatı bulamayan talebe, onun rivayetlerini kendisinden alacağı bir icâzetle başkalarına rivayet etme hakkını elde edebilir ve bu şekilde aldıklarını "nebbeenâ" (bize rivayet etti) sigasıyla nakledebilir. Hadislerin yazılı olduğu metinleri hocanın talebeye elden vermesi ve onun kendisinden rivayette bulunmasına izin verdiğini söylemesi daha makbul sayılmış ve bu tarzda alınan hadislerin rivayetinde "enbeenâ" (bize haber verdi) sigası kullanılmıştır (bk. İNBÂ). Bizzat görüşmediği bir muhaddise, rivayet etmekte olduğu hadisi yazıp kendisine göndermesi için başvuruda bulunma âdeti sahâbenin de kullandığı bir öğrenim yolu olup "mükâtebe" veya "kitâbet" adıyla anılır. Hocanın mektubunda hadislerin rivayet yetkisini de (icâzet) verdiğine dair bir ifade kullanması, öğrencinin o hadisleri daha büyük bir yetkiyle rivayet etmesini sağlar. Hayatta bulunmayan bir râvinin

ele geçirilen nüshasının rivayet edilmesi tartışmalı olmakla beraber bu durumun belirtilmesi şartıyla rivayet edilebileceği söylenmiştir (bk. VİCÂDE).

Genellikle II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda yapılan hadis tahsili yolculukları IV. (X.) yüzyılın sonuna doğru azalmakla beraber V. (XI.) yüzyılın sonlarına kadar sürmüştür. Bu seyahatlerin eski canlılığını yitirmesinin bir sebebi hadislerin kitaplarda toplanması, diğer bir sebebi de IV. (X.) yüzyıldan itibaren “dârüssünne” adıyla bazı hadis öğretim müesseselerinin kurulmaya başlanmasıdır. V. (XI.) yüzyılda ilki Bağdat’ta olmak üzere teşekkül eden ve tanınmış ilim adamlarını bünyesinde toplayan Nizâmiye medreseleri VI. (XII.) yüzyıldan itibaren “dârülhadîs” adıyla önce Dımaşk’ta, daha sonra Mısır ve Bağdat’ta, Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar devrinde ise pek çok İslâm ülkesinde kurulup yaygınlık kazanmış, böylece hadis tahsilinin belli mekânlarda yapılması sağlanmıştır.

G) Hadis Çeşitleri. Kendilerine güvenilmeyen hadis talebelerinin daha I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkması ile birlikte râvileri ve rivayetleri güvenilir olup olmama açısından, mahiyet ve muhteva bakımından belli terimlerle değerlendirme ihtiyacı doğmuş, bununla ilgili çalışmalar sonraki iki asırda gelişerek devam etmiştir. Bu terimleri birkaç grup altında toplamak mümkündür:

1. Hadisin Kaynağına Göre. Hz. Peygamber’in bazı hadisleri kendi ifadesi ve üslûbu ile söylerken, “Allah Teâlâ şöyle buyuruyor” demesine bakarak bu sözlerin mânasının onun gönlüne Allah tarafından ilham edildiği dikkate alınmış ve bunlara kudsî hadis denmiştir. İlâhî hadis, rabbânî hadis adları da verilen bu rivayetlerin içinde sahih, zayıf, hatta mevzû olanlar bulunabileceğinden tenkit ölçüleri kudsî hadislere de uygulanmıştır. Resûl-i Ekrem’in diğer hadislerinin bu niteliği taşımadığını kabul edenler, onlara “kudsî hadis” ifadesinin karşılığı olarak “nebevî hadis” demeyi uygun görmüşlerdir. Sahâbeden itibaren günümüze kadar herhangi bir kimsenin senedli veya senedsiz olarak, “Hz. Peygamber şöyle buyurdu” veya “şöyle yaptı” deyip doğrudan Resûl-i Ekrem’e isnad ettiği sahih, zayıf, hatta uydurma söze, fiile veya takrire merfû hadis (Peygamber’e ulaşan hadis) adı verilmiştir. Bu bir değerlendirme terimi olmayıp sözün Hz. Peygamber’e nisbetini ifade eder. Aynı şekilde sahâbîlerden birine senedli

veya senedsiz nisbet edilerek, “Falan kimse şöyle söyledi” veya “yaptı” diye nakledilen söz, fiil veya takrire Peygamber’e kadar ulaşmayıp sahâbe neslinde kaldığı için mevkuf hadis denmiş, tâbiîn veya tebeu’t-tâbiîn neslinden bir âlime nisbet edilenlere de maktû hadis adı verilmiştir.

2. Râvi Sayısına Göre. Bazı hadisler onları ilk defa söyleyenden bir veya birden çok senedle gelmektedir. Senedlerin azlığına veya çokluğuna göre hadisler mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mütevâtir hadisler, yalan bir haberi rivayet etme hususunda birleştiklerini aklın kabul etmeyeceği kadar kalabalık râviler topluluğunun yine kendileri gibi bir topluluktan alıp naklettikleri, görülen veya duyulan bir olayla ilgili

hadislerdir. Diğer rivayetlerin aksine mütevâtir hadisler kesin bilgi veren sağlam haberler olduğu için tenkide tâbi tutulmaz. Kendileriyle amel edilmesi gerekli olan bu haberlerden sözleri birbirinin aynı olanlara “lafzî mütevâtir” denmekte olup bunların sayısı çok azdır. Sözleri arasında fark bulunmakla beraber muhtevaları aynı olan rivayetlere de “mânevî mütevâtir” adı verilir. Mütevâtir hadislerin sayısı hakkında 100 ile 300 arasında değişen rakamlar zikredilir.

Râvilerinin sayısı bakımından mütevâtir derecesine ulaşmayan rivayetler âhâd hadis sayılmıştır (bk. HABER-i VÂHİD). Mütevâtir derecesine ulaşmamakla beraber muhaddisler, fakihler, hatta diğer âlimler ve müslümanlar arasında yayılması sebebiyle bir nevi mânevî tevâtür özelliği taşıyan rivayetlere meşhur hadis denmiştir. Ashap ve tâbiîn dönemlerindeki râvileri bir veya iki kişi olsa bile daha sonra her nesilde ikiden fazla râvi tarafından rivayet edilen bu hadislere fıkıh âlimleri yaygın olmalarını göz önünde bulundurarak müstefîz adını vermişlerdir. Bir hadisin meşhur olması tenkit dışı kalmasını gerektirmediğinden bu tür hadisler güvenilirlik açısından sahih, hasen, zayıf, mevzû gibi kısımlara ayrılmıştır. Senedinin râvi sayısı baştan sona her tabakada en az iki olan hadislere azîz adı verilmiştir. Bu tarifi benimsemeyip bir hocadan iki veya üç kişinin rivayet ettiği hadislere azîz adını verenler de vardır. Senedinin herhangi bir yerinde râvi sayısı bire düşen hadisler garîb diye anılmıştır. Tek olan râvi sahâbî tarafında ise bu rivayetlere mutlak garîb (mutlak ferd), diğer kısımlarında ise nisbî garîb (nisbî ferd) denmiştir.

3. Sıhhat Derecesine Göre. Hadislerin hüccet (delil) değeri taşıması sıhhat (sağlamlık) derecesine bağlıdır. Sened ve metninin sağlamlığı sebebiyle delil olmaya elverişli hadisler genel bir ifadeyle makbul, böyle olmayanlar da merdud diye anılır. Öte yandan hadisler güvenilir olup olmama yönünden üçlü bir taksime tâbi tutulmuştur. Sahih hadis, güvenilir râvilerin rivayetlerine ters düşmemek (şâz), senedinde ve metninde gizli bir kusuru (illet) bulunmamak şartıyla, ilâhî emirleri yerine getirip günahlardan kaçınan (âdil) ve hadisi başkasına rivayet edinceye kadar hocasından aldığı gibi koruyan (zabt sahibi) râvilerin yine kendileri gibi râvilerden baştan sona kesintisiz (muttasıl) bir senedle rivayet ettikleri hadistir. Sahih hadislerin en üstünü mütevâtir rivayetlerdir. Diğer hadis kitaplarında da çok miktarda sahih hadis bulunmakla birlikte en güvenilir hadisler, Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerinde bir araya getirilmiştir. Sahihten bir derece aşağıda bulunan hasen hadis, râvisi zabt açısından biraz kusurlu olan hadistir. Bu hadisleri fıkıh âlimleri delil olarak kullanmışlardır. Hasen hadislerin çokça bulunduğu kaynakların başında Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ile Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin sünenleri gelmektedir. Sahih ve hasen hadislerin makbul ve delil olmaya elverişli durumda bulunduklarını ifade etmek üzere "ceyyid, mücevved, sâbit, kavî, mahfuz, ma'rûf, sâlih" gibi terimler de kullanılmıştır. Sahih ve hasen hadisin şartlarını taşımayan rivayetler ise zayıf kabul edilmiştir. Âlimlerin önemli bir kısmı sahih veya hasen hadisin bulunmadığı konularda fazla kusurlu olmamak şartıyla zayıf hadislerle de amel edilebileceğini söylemiştir. Zayıf hadis, sahih hadiste bulunması gereken özelliklerden birini veya birkaçını taşımamasına göre değişik adlarla anılır.

4. Senedinde Kopukluk Bulunmamasına Göre. Hadisin senedinde yer alan ilk râviden son râviye kadar isnad zincirinin halkalarında kopukluk bulunmayan hadislere -bunlar ister merfû ister mevkuf isterse maktû olsun- muttasıl ve mevsul adı verilmektedir. Senedlerinde kopukluk bulunmamasına bakarak bu rivayetlere müsned de denilmektedir. Fakat genellikle müsned hadisler senedinde kopukluk olmadan Hz. Peygamber'e ulaşan rivayetlerdir. Resûl-i Ekrem'in müsned ve muttasıl olan bir hadisi söylediği sırada yaptığı bir hareketi (meselâ sahâbînin elini tutması) veya kullandığı bir sözü (meselâ yemin ederek hadise başlaması), yahut hem hareketi hem sözü o hadisi rivayet ederken her bir râvinin aynen tekrarlaması halinde bu hadis müselsel adını alır. Müselsel hadislerin

muttasıl olması onların sağlamlığını göstermez. Hadisin senedindeki râvilerin, o hadisi birbirlerinden duyduklarını açıkça belli eden “semi‘tü, haddesenâ, ahberenâ” gibi sigalar yerine “an” sigasıyla rivayet etmeleri halinde hadis muan‘an, “enne” sigasıyla rivayet ettiklerinde de müen’en diye anılır. Muan‘an ve müen’en hadislerin muttasıl kabul edilebilmeleri için senedlerindeki râvilerin adâlet sahibi olup “tedlîs” (aş. bk.) yapmadıklarının ve hadisleri birbirleriyle görüşerek muteber bir yolla rivayet ettiklerinin bilinmesi gerekir.

5. Senedinde Kopukluk Bulunmasına Göre. Senedinde kopukluk bulunan

hadisler zayıf sayılmış, kopukluğun bulunduğu yere ve eksik olan râvi sayısına göre değişik adlarla anılmıştır. Bunlardan mürsel olanlar, bir tâbiînin kendisinden o hadisi aldığı sahâbînin adını atlayarak Hz. Peygamber’e nisbet ettiği hadislerdir. Ancak mütekaddimûndan olan muhaddislerle fıkıh ve usûl-i fıkıh âlimleri daha sonraki muhaddislerin aksine senedi kopuk olan her hadise mürsel adını vermişlerdir. Âlimlerin çoğu mürsel hadisin zayıf olduğunu söylerken bazı âlimler sika râviler tarafından rivayet edilen mürselleri sahih kabul etmişlerdir. Münkatı‘ hadis, senedinden en az bir veya ardarda olmamak şartıyla birden çok râvi eksik olan veya sadece tâbiî râvisi düşen yahut senedinde bilinmeyen bir râvi bulunan hadistir. Mu‘dal hadis, senedinin herhangi bir yerinden birbiri ardınca iki veya daha fazla râvinin düştüğü hadistir. Senedinde birer râvinin eksik olduğu mürsel ve münkatı‘ rivayetler zayıf sayılmakta, iki veya daha fazla râvinin düştüğü mu‘dallar ise onlardan da zayıf kabul edilmektedir. Müdelles hadis, kusuru râvisi tarafından gizlenerek hiçbir kusuru yokmuş gibi rivayet edilen hadistir. Meselâ râvinin, kendisinden hadis duymadığı bir kimseden duymuş gibi rivayet etmesi, yahut durumunu gizlemek istediği zayıf bir hocasını bilinmeyen lakabı veya nisbesiyle anması birer kusur (tedlîs) sayılmıştır. Senedin son râvi ile başlayan kısmından bir veya birkaç râvisi, hatta senedin sonuna kadar bütün râvileri düşürülerek rivayet edilen hadise muallak adı verilmektedir. Buhârî gibi bazı muhaddisler, genellikle bir meseleyi kısaca ifade etmek istedikleri zaman senedinde hiçbir kopukluk bulunmayan hadisleri bütün senedlerini veya senedin bir kısmını atarak zikretmişlerdir. Onların maksatları bilindiği için bu nevi muallak rivayetler zayıf sayılmamıştır.

6. Râvisinin Kusuruna Göre. Râviler, hadis âlimleri tarafından ya yalancılık, ibadette gevşeklik gibi ahlâkî ve dinî kusurlar bakımından (adâlet) veya çok yanılma, hâfıza bozukluğu, dikkatsizlik gibi zihnî yetersizlikler (zabt) açısından tenkide uğramışlardır. Râvilerin rivayet ettiği hadisler buna göre değişik adlar alır ve farklı mertebelerde değerlendirilir. Râvinin bir kelimeyi yanlış okuması veya hocasından dinlerken yanlış duyması sebebiyle senedinde yahut metninde hata yapılan hadise musahhaf denir. Daha sonraki dönemlerde bu mâna değişmiş, kelimenin yazılışı bozulmamakla beraber noktalama hatası yapılan hadislere musahhaf, hareke ve harf yanlışı yapılanlara da muharref adı verilmiştir. Bu hadisler sened ve metinlerinin durumuna göre sahih, hasen veya zayıf olabilir. Muztarib hadis, râviler tarafından birbirine muhalif olarak rivayet edilen, biri ötekine tercih veya birbiriyle telif edilemeyen rivayetlerdir. Râvisinin hâfıza kusurundan kaynaklanan ıztırâb metne göre senedde daha çok görülür ve hadisin zayıf sayılmasına yol açar. Râvilerden birinin metin veya seneddeki kelimelerin yerini değiştirmesi, yahut bir kelimenin yerine bir başka kelimeyi koyması suretiyle rivayet ettiği hadis maklûb adını alır. Hadisi rivayet edenin açıklama yapmak amacıyla söylediği, ancak talebeleri tarafından hadisin metninde veya senedinde bulunduğu zannıyla hadisle birlikte rivayet edilen kelime veya cümleye ve dolayısıyla bu fazlalığın bulunduğu hadise müdrec denir. Bazı hadisler, dış görünüşü bakımından kusursuz sanılsa bile sahih olmalarına engel teşkil eden ve ancak hadis âlimleri tarafından farkedilen gizli bir kusur (illet) taşıyabilir. Bu tür hadislere muallel veya ma‘lûl denir. Güvenilir bir hadis râvisinin kendinden daha güvenilir olan bir râvinin veya râvilerin rivayetine ters düşecek şekilde naklettiği hadise şâz adı verilir. Bu hadislerden daha güvenilir râvinin rivayetine mahfuz denir ve bu hadis delil olarak kullanmada ötekine tercih edilir. Sika bir râvi, arkadaşlarıyla birlikte bir muhaddisten aldığı hadisi onların söylemediği bir fazlalıkla rivayet ederse bu fazla kısma “ziyâdetü’s-sika” adı verilir ve ilâve kısım delil olarak kullanılabilir. Râvisi güvenilir de olsa sadece bir senedi bulunan hadis bazı âlimlerce şâz kabul edilmiştir. Şâz hadisin aksine zayıf bir râvinin güvenilir kimsenin rivayetine ters düşecek şekildeki nakline münker adı verildiği gibi münkerin karşıtı olan güvenilir râvinin rivayeti de ma‘rûf diye anılır ve bu hadis delil olarak kullanılır. Hadiste yalan söylemekle itham edilen veya özel hayatında yalan söylediği, büyük günah işlediği, çok yanıldığı bilinen râvinin tek başına rivayet ettiği hadise metrûk (matrûh) denmektedir.

Yalancılar tarafından uydurulup Hz. Peygamber'e nisbet edilen rivayetlere mevzû adı verilir. Bazı kötü niyetli kimseler, maddî veya mânevî çıkar elde etmek düşüncesiyle, yahut bir kısım iyi niyetli kişiler sevap kazanmak arzusuyla uydurdukları veya duyup beğendikleri bazı sözleri hadis diye nakletmişler, bu şekilde müslümanların dinlerini saf kaynağından almalarını bir ölçüde zorlaştırmışlardır. Muhaddisler, mevzû rivayetleri tesbit edip ayıklamak için çeşitli usuller geliştirmişler ve bu maksatla büyük gayretlerin ürünü olan çalışmalar ortaya koymuşlardır. Hadis diye uydurulan sözleri veya bizzat kendilerinin uydurduğu rivayetleri menfaatleri uğruna halka yaymaya çalışan kimselere "kussâs" adı verilmiştir.

II. ŞÎA ve HADİS

İmâmiyye Şîası'na göre hadis, Hz. Peygamber ile onun gibi mâsum kabul ettikleri on iki imamın sözleri, fiilleri ve takrirleri olup bunlar arasında fark yoktur. Çünkü Resûl-i Ekrem'e gelen "ruh" onun vefatından sonra imamlara intikal etmiştir (Küleynî, I, 273-274). Bu anlayışla ilgili olarak altıncı imam Ca'fer es-Sâdık'ın şöyle dediği rivayet edilir: "Benim sözüm babamın sözüdür, babamın sözü dedemin sözüdür, dedemin sözü Hüseyin'in sözüdür, Hüseyin'in sözü Hasan'ın sözüdür, Hasan'ın sözü Emîrü'l-müminînin (Hz. Ali) sözüdür, onun sözü Resûlullah'ın, Resûlullah'ın sözü de Allah'ın kelâmıdır" (a.g.e., I, 53). Netice itibariyle peygamberlerinkine benzer bir makama sahip olan ve onlar gibi Allah tarafından tayin edilen imamların (M. Hüseyin Âl-i Kâşifi'l-Gıtâ, s. 58) sözü Allah'ın sözüdür; çünkü onlar meleklerin ve peygamberlerin bildiği her şeyi bildikleri gibi öğrenmek istedikleri bilgiyi doğrudan Allah'tan alma imkânına sahiptirler (Küleynî, I, 255-258). Ayrıca Resûl-i Ekrem'in Hz. Ali'ye yazdırdığı yetmiş zirâ uzunluğundaki "Câmi'a" adlı sahîfede insanların muhtaç olduğu her şey, kıyamete kadar vuku bulacak her olay, bütün helâl ve haramlar, hatta cennetliklerin isimleri bile yazılıdır; çürümesi ve yıpranması mümkün olmayan bu sahîfe Hz. Ali vasıtasıyla imamlara intikal etmiştir. Hz. Peygamber'e Mi'rac gecesi verilen, ondan da Hz. Ali'ye ve imamlara intikal eden "Dîvânü'ş-Şî'a" adlı bir kitapta da bu tür bilgiler mevcuttur. Ca'fer es-Sâdık'ın yanındaki "el-Cifrü'l-ebyaz" adlı eserde Zebûr, Tevrat, İncil, Hz. İbrâhim'e verilen sahîfeler ve Hz.

Fâtıma'nın mushafı bulunmaktadır (Meclisî, XXVI, 18-67, 121-125). Ehl-i sünnet kaynaklarına göre ise Hz. Ali, Kur'ân-ı Kerîm'den başka Resûlullah tarafından kendisine verilmiş bir şey olup olmadığını soranlara, bazı hükümlere dair üç beş hadisi ihtiva eden küçük bir sahîfeden başka yanında bir şey bulunmadığını, böyle bir iddiayı ileri

sürenlerin yalancı olduğunu belirtmiştir (Müslim, "ʿItḳ", 20; Nesâî, "Ḳasâme", 9, 13).

Şîa'ya göre Hz. Peygamber sözlerinin yazılmasını hiçbir zaman yasaklamamış, bu sebeple başta Hz. Ali olmak üzere İbn Abbas gibi bazı sahâbîler Asr-ı saâdet'te hadis yazmışlar, Şiîler de daha Hulefâ-yi Râşidîn devrinden itibaren hadisleri tedvîn etmeye başlamışlardır. Resûl-i Ekrem'in Hz. Ali'ye bizzat yazdırdığı sahîfe (bazı kaynaklardaki adıyla Kitâbü ʿAlî, bk. Hasan es-Sadr, Teʾsîsü'ş-Şîʿa, s. 279) hacimli bir eser olup bütün helâl ve haramları ihtiva etmekteydi. Resûlullah'ın âzatlısı olup onun zamanında önde gelen Şiîler'den biri sayılan Ebû Râfiʿ el-Kıbtî'nin, Kitâbü's-Sünen ve'l-aḥkâm ve'l-ḳaḍâyâ adlı eserinde hadisleri ilk defa toplayıp tedvîn ettiği söylenmektedir. Yine onlara göre Şiî sahâbîlerden olup Kitâbü Ḥadîs̱i Câselîk'in (Câsîlîk) müellifi kabul edilen Selmân-ı Fârisî ile, Hz. Peygamber'den sonraki olaylar hakkında bilgi ihtiva eden Kitâbü'l-Ḫuṭbe'nin müellifi Ebû Zer el-Gıfârî'den, ayrıca Hz. Ali ve Ammâr b. Yâsir'den rivayette bulunan ve aşırı bir Şiî olarak bilinen Asbağ b. Nübâte (Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 271), Hz. Ali'nin kâtibi Ubeydullah b. Ebû Râfiʿ, sonraları Seccâd lakabıyla tanınan Zeynelâbidîn ilk musanniflerdendir. Ehl-i sünnet mensupları hadisleri yazmaktan çekindikleri ve ancak II. (VIII.) yüzyıldan itibaren hadis tedvîn etmeye başladıkları halde Hz. Ali'yi kendilerine örnek alan Şîa grupları hadis yazmayı hiçbir zaman ihmal etmemiştir. Hz. Ali'den on birinci imam Hasan b. Ali el-Askerî'ye (ö. 260/874) kadar Şîa tarafından hadis konusunda 6600'den fazla eser kaleme alınmakla beraber (Hasan es-Sadr, eş-Şîʿa ve fünûnü'l-İslâm, s. 36) 400 kitabın (el-usûlü'l-erbaa mie) her biri "asıl" sayılmakta ve bunların bir başka kitaptan faydalanılmadan doğrudan mâsum imamlardan duyularak yazıldığı kabul edilmekte, ancak altmış veya yetmiş kadarının müellifi zikredilebilmektedir (İbn Şehrâşûb, s. 2; Hasan el-Emîn, [1401/1981], II, 33-46). Bu eserlerden meydana getirilen ve Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en çok itibar edilen şu dört kitap (Kütüb-i Erbaʿa)

Sünnîler’in Kütüb-i Sitte’sinin önemine sahiptir: 1. Küleynî’nin (ö. 329/940) el-Kâfî’si (Tebriz 1281; Tahran 1311; I-VIII, Tahran 1375-1378, 1961). Müellifin otuz (veya yirmi) yılda meydana getirdiği belirtilen İmâmiyye’nin bu en değerli hadis kitabı 16.099 hadis ihtiva etmekte olup “usul”, “fürû” ve “ravza” adlı üç bölümden oluşmaktadır. Eserdeki rivayetlerin çoğu Ca‘fer es-Sâdık’ın ve diğer mâsum imamların sözlerinden ibaret olup pek azı Hz. Peygamber’e aittir. 2. İbn Bâbeveyh el-Kummî’nin (ö. 381/991) Men lâ yaḥḍuruhü’l-faḳīh’i (I-IV, Leknev 1306-1307; I-IV, Necef 1377; Beyrut 1401/1981). 5963 (9044: Hasan es-Sadr, Teʾsîsü’ş-Şîʿa, s. 288) hadis ihtiva etmektedir. İbn Bâbeveyh eserini fazla uzatmamak için senedleri çıkarmış ve hadisleri kendince güvenilir bazı Şiî müelliflerin kitaplarından seçtiğini söylemiştir (Men lâ yaḥḍuruhü’l-faḳīh, I, 3). 3. Şeyhüttâife unvanıyla bilinen Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin (ö. 460/1067) Tehẕîbü’l-aḥkâm’ı (I-II, Tahran 1316-1318; I-IX, Necef 1377-1382; Beyrut 1401/1981). 393 babdan meydana gelen eserde özellikle ahkâma dair 13.590 hadis yer almaktadır. 4. Yine Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin el-İstibṣâr’ı (I-III, Leknev, ts.; I-IV, Necef 1375-1376). 920 (915 veya 925) babdan meydana gelen ve Tehẕîbü’l-aḥkâm’ın ihtisarından ibaret olan eserde 5511 ahkâm hadisi bulunmaktadır (a.g.e., s. 288-289; Aʿyânü’ş-Şîʿa, I, 144). Ebû Ca‘fer et-Tûsî, bu iki eserdeki hadisleri büyük ölçüde el-Kâfî’den seçmiş olup bütün rivayetlerin isnadı muttasıl değildir (üzerlerine pek çok şerh, hâşiye ve ta‘lik yazılmış olan bu eserler hakkında geniş bilgi için bk. KÜTÜB-i ERBAA).

Önem bakımından dört kitaptan hemen sonra gelen üç kitap daha bulunmaktadır. Bunların birincisi Feyz-i Kâşânî’nin (ö. 1090/1679) usul, fürû, sünen ve ahkâmı ihtiva eden el-Vâfî adlı eseri olup (I-II, Tahran 1310-1314; I-III, Tahran 1322-1324; I-III, Kum 1404/1984) Kütüb-i Erbaʿa’daki hadislerin tekrarından ibarettir. Müellif bu eserini daha sonra eş-Şâfî adıyla ihtisar etmiştir. İkinci kitap Hür el-Âmilî’nin (ö. 1104/1693 [?]) Hz. Peygamber, Hz. Ali ve imamlardan rivayet edilen hadisleri tam isnadlarıyla ve çeşitli rivayetleriyle topladığı Vesâʾilü’ş-Şîʿa ilâ taḥṣîli mesâʾili’ş-şerîʿa’sıdır (I-III, Tahran 1269-1271, 1283-1288, 1313-1314, 1323-1324; Tebriz 1313; nşr. Abdürrahim Rabbânî Şîrâzî, I-XX, Tahran-Kum 1376-1389 ve bu neşrin ofset baskısı: Beyrut 1412/1991). Müellif, eserden daha kolay faydalanılmasını sağlamak amacıyla hadislerin isnadlarını çıkararak kitabını Hidâyetü’l-ümme ilâ aḥkâmi’l-eʾimme adıyla ihtisar etmiştir. Mirzâ

Hüseyin b. Muhammed Takī en-Nûrî et-Tabersî Müstedrekü'l-Vesâʾil'inde (I-III, Tahran 1318-1321), Hür el-Âmilî'nin eserinde yer almayan hadislerle birlikte toplam 23.000 rivayeti toplamış, Âyetullah Âgā Hüseyin Burûcirdî de Tehẕîbü'l-Vesâʾil'inde Vesâʾil'in bazı yanlışlarını tashih etmiştir. Üçüncü eser, Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698 [?]), Şiî müelliflerine ait 400 kadar eserdeki Şiî-İmâmî rivayetleri bir araya getiren Biḥâru'l-envâr'ıdır (I-CX, Tahran 1376-1394; Beyrut 1403/1983).

Şiî âlimlerinin, kendi hadis kitapları hakkında Ehl-i sünnet'in aksine tutucu olmadıklarını, bu kitaplardaki hadislerin tamamını delil olmaya elverişli görmediklerini, dolayısıyla gerektiğinde onları tenkit ettiklerini, fakat Ehl-i sünnet'in başta Ṣaḥîḥayn olmak üzere Kütüb-i Sitte'deki hadislerin hemen hemen tamamını hatasız kabul edip onları tenkide izin vermediklerini ileri sürmeleri (Dâʾiretü'l-maʿârifi'l-İslâmiyye eş-Şîʿiyye, III, 118, 120) gerçeği yansıtmamaktadır. Ebû Dâvûd ve Tirmizî gibi muhaddisler, Kütüb-i Sitte arasında yer alan kendi kitaplarında zayıf hadisler bulunduğunu belirttikleri gibi Sünnî mezhep imamları da bu kitaplardaki bazı hadisleri tenkit etmişler ve delil olarak kullanılmasını doğru bulmamışlardır (bk. KÜTÜB-i SİTTE).

Şîa'ya göre hadisler mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki ana bölümde toplanır. Âhâd hadisler önce sahih, hasen, müvessak ve zayıf olmak üzere dört kısma, bunlar da kendi arasında otuz kadar türe ayrılır. Bir hadisin sahih olabilmesi için onu, mâsum olan Hz. Peygamber'e veya imama varıncaya kadar İmâmiyye'den âdil bir râvinin her tabakada yine kendisi gibi âdil ve İmâmiyye'den olan râviden alarak muttasıl bir senedle rivayet etmesi gerekir. Bir hadisin şâz olması sahih olmasına engel değildir (Şehîd-i Sânî, s. 77-80). Müvessak hadis Şiî olmamakla birlikte, başka bir ifadeyle "akîdesi bozuk olmakla beraber" nakil hususunda güvenilir olduğu yine Şiîler tarafından kabul edilen diğer müslümanların rivayet ettiği hadistir. Buna "kavî" de denir (a.g.e., s. 84-85). Âdil olduğu kesin olarak bilinmemekle beraber övülmüş bir râvinin rivayeti hasen sayılmakta, sahih, hasen ve müvessak hadislerin şartlarına sahip olmayan rivayetler ise zayıf kabul edilmektedir. İmâmiyye için yeni bir terminoloji geliştirerek hadisleri sahih, hasen, müvessak ve zayıf olarak dört kısma ayıran kişinin Ebü'l-Fezâil Seyyid Cemâleddin Ahmed b. Tâvûs (ö. 673/1274) olduğu (Hasan es-Sadr, eş-Şîʿa ve fünûnü'l-İslâm,

s. 40) veya bu ayırımı İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin (ö. 726/1325) yaptığı söylenmektedir. Şîa ulemâsının güvenilir saydığı Sünnî râvilerin rivayetlerini kabul etmesine karşılık Sünnîler’in, yalancı olduklarını ve hadis uydurduklarını ileri sürerek Şiîler tarafından rivayet edilen hiçbir hadisi kabul etmedikleri yönündeki iddialar (Hâşim Ma‘rûf el-Hasenî, el-Mevżûʿât fi’l-âs̱âr ve’l-aḫbâr, s. 53) gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Nitekim Buhârî’nin, dâî* olmamak kaydıyla güvenilir Şiîler’in rivayet ettikleri hadisleri eṣ-Ṣaḥîḥ’ine aldığı bilinmektedir. Şîa’nın Sünnî hadis kitaplarında yer alan hadisleri güvenilir kabul etmemesinin en önemli sebebi, bu hadislerin çoğunun onların âdil saymadığı kişiler ve sahâbîler tarafından rivayet edilmiş olmasıdır. Onlara göre bir hadisin muteber sayılabilmesi için oğuldan babaya doğru Ca‘fer es-Sâdık - Muhammed el-Bâkır - Zeynelâbidîn - Hz. Hüseyin - Hz. Ali - Resûlullah yoluyla gelmesi gerekir. Ehl-i beyt’ten olmayan sahâbîlerden, meselâ Ebû Hüreyre, Semüre b. Cündeb, Amr b. Âs gibi kişilerden gelen rivayetlerin hiçbir değeri yoktur (M. Hüseyin Âl-i Kâşifi’l-Gıtâ, s. 79). Genellikle Şiîler yalancı, hatta mürted, kâfir, fâsık ve münafık saydıkları sahâbîlerin rivayetlerini ihtiva etmesi sebebiyle Kütüb-i Sitte’nin hadislerine güvenilemeyeceği görüşündedirler (Bakan, s. 72, 74). Mâsum imamlardan Ca‘fer es-Sâdık’ın, ashabın Hz. Peygamber hakkında doğru söylediğini belirtmesine rağmen (Küleynî, I, 65) Şîa’nın sadece Selmân-ı Fârisî, Ebû Zer el-Gıfârî, Mikdâd b. Esved ve Ammâr b. Yâsir gibi belirli sahâbîleri güvenilir kabul etmesini (Hasan es-Sadr, eş-Şîʿa ve fünûnü’l-İslâm, s. 31) anlamak kolay değildir.

Şiî âlimleri, Hz. Ali’ye ve Ehl-i beyt’e muhabbetiyle tanınan Hâkim en-Nîsâbûrî’yi (ö. 405/1014) İmâmî bir Şiî olarak kabul ederler ve onun Ehl-i sünnet tarafından da kabul gören Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱’ini yaygın kanaatin aksine usûl-i hadîs sahasında kaleme alınan ilk eser sayarlar. Şehîd-i Sânî lakabıyla anılan Zeynüddin b. Ali el-Âmilî’nin el-Bidâye fî ʿilmi’d-dirâye adlı eseri de Şîa’nın önemli usûl-i hadîs kitapları arasında yer alır. Kitap müellifi tarafından er-Riʿâye fî ʿilmi’d-dirâye adıyla şerhedilmiştir (nşr. Abdülhüseyin Muhammed Ali Bakkāl, Kum 1408/1987). Ayrıca Hüseyin b. Abdüssamed el-Hârisî’nin Dirâyetü’l-ḥadîs̱’i (Tahran 1306) ve oğlu Bahâeddin el-Âmilî’nin er-Risâletü’l-Vecîze diye de anılan Dirâyetü’l-ḥadîs̱’i de (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 39, vr. 5-8; ayrıca bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 597; Âgā Büzürg-i Tahrânî İran’da birçok defa basıldığını söylemektedir: ez̠-Z̠erîʿa, XXV, 51)

kayda değer eserlerdendir.

Şîa hadis ricâli konusunda da dört kitabı asıl kabul etmekte (Ebû Ca‘fer et-Tûsî, s. 4), daha sonraki eserlerin bunlara dayandığını söylemektedir. Bunların ilki, Ebû Amr Muhammed b. Ömer el-Keşşî'nin (ö. 340/951) Sünnî ve Şiî râvileri ihtiva eden Maʿrifetü'n-nâḳılîn adlı eseri olup Ebû Ca‘fer et-Tûsî kitaptan Sünnîler'i çıkararak Şiî râvilerden oluşan İḫtiyâru maʿrifeti'r-ricâl adıyla yeni bir eser meydana getirmiştir (bk. bibl.). İkinci ve üçüncü eserler de yine Ebû Ca‘fer et-Tûsî'ye ait olup bunlardan Ricâlü't-Tûsî'de (nşr. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm, Necef 1381/1961) Hz. Peygamber'in ashabı ile on iki imamın yakınları kronolojik sıraya göre ele alınmakta, Fihrisü't-Tûsî'de ise (Kalküta 1873; nşr. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm, Necef 1961; Beyrut 1983) eserleri Şîa'ya göre asıl mahiyetinde olanlarla diğer müellifler incelenmektedir. Dördüncü eser, Ahmed b. Ali en-Necâşî'nin ilk Şiî müelliflerine dair Kitâbü'r-Ricâl'idir (Ricâlü'n-Necâşî) (Bombay 1317; nşr. Muhammed Cevâd en-Nâînî, I-II, Beyrut 1408/1988).

En çok hadis rivayet ettiği söylenen Şiî râvilerinin başında Câbir el-Cu‘fî (ö. 128/746) gelmekte, onun naklettiği 140.000 hadisin yarısını bizzat Muhammed el-Bâkır'dan aldığı belirtilmektedir (Hür el-Âmilî, XX, 151). Ancak Ebû Hanîfe ve İbn Kuteybe başta olmak üzere Sünnî âlimler Câbir için "zayıf, kezzâb, metrûk" değerlendirmesini yapmışlardır. İmâmiyye Şîası içinde Ahbâriyye kolunun ileri gelen hadis âlimleri arasında yer alan Hür el-Âmilî'nin belirttiğine göre Şiîler, 300 yıldan fazla bir süre boyunca hadisleri mâsum imamların huzurunda yazdıkları için Kütüb-i Erbaʿa'yı tasnif eden üç imam döneminde, hatta daha sonraki zamanlarda bile sened tenkidini bir mesele olarak görmemişlerdir. Sahih rivayetleri zayıflarından ayırt eden bu musannif imamların eserlerindeki rivayetlerin güvenilir olduğunu belirtmeleri onların senedlerinin sağlamlığı için bir garanti sayılmıştır. Fakat Şiîler, kitaplarındaki hadislerin senedleri bulunmadığını söyleyerek bunları tenkide tâbi tutan Ehl-i sünnet'e karşı hadis kitaplarını savunmak zorunda kalınca yüzyıllar sonra Sünnîler'inkine benzer hadis terimleri ve isnad sistemi geliştirmeye gayret etmişlerdir (a.g.e., XX, 96-100). İmâmiyye'nin Ahbâriyye koluna mensup âlimlerin Ehl-i sünnet taklitçiliği sayarak karşı çıkmasına rağmen İbnü'l-Mutahhar el-Hillî VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren hadisleri sahih, zayıf gibi gruplara ayırmış, X.

(XVI.) yüzyılda da ilk Şiî hadis usulü kitabı kaleme alınmıştır. Cerh ve ta‘dîl ilminin daha sonra ortaya çıkması sebebiyle de Şiîler aslında var olmayan pek çok ismi hadislerin senedine eklemişlerdir. Zira gerçek anlamda tenkit sistemi kullanılsaydı, İmâmiyye fakihlerinin ileri gelenlerinden İbn Usfûr el-Bahrânî’nin dediği gibi, Şiî hadis külliyatındaki rivayetlerden çok azı geride kalabilecekti (Nâsır b. Abdullah el-Kafârî, s. 384-388).

III. ŞARKİYATÇILAR ve HADİS

Şarkiyatçılar, Hz. Peygamber’in hadisleri yazmayı yasaklaması sebebiyle sahâbîler tarafından pek az hadisin rivayet edildiğini, hadis külliyatını dolduran rivayetlerin çoğunun Hz. Muhammed’le ilgisi bulunmadığını, bunların, ortaya çıkan yeni meselelere çözüm getirmek için II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda İslâm hukukçuları tarafından uydurulduğunu ileri sürerler. Ayrıca hadislerin farklı görüşlere mensup kimseler tarafından ortaya atılması yüzünden birbiriyle çeliştiğini, esasen bir kısmının Tevrat’tan, İncil’den ve eski hurafelerden derlendiğini iddia ederler. Şarkiyatçıların hadis konusunda farklı sonuçlara varmasının sebepleri arasında, İslâm âlimleri tarafından güvenilir kabul edilmeyen Vâkıdî, Ebü’l-Ferec el-İsfahânî gibi kişilere, ayrıca delil olarak kullanılmayan şâz, garîb, hatta mevzû rivayetlere fazlaca değer vermeleri zikredilebilir. Şarkiyatçıların, ilmîlik iddiasıyla hadisleri tarihî olaylara göre uygun düşüp düşmediğine bakarak açıklamaya kalkışmalarını, en sahih hadislerin bile belli bir zamanda ve belli maksatlarla uydurulduğunu ileri sürmelerini ilmîlikle bağdaştırmak mümkün değildir. Onların bu tutumunun ardında yatan temel fikir ise İslâm’ın ilâhî vahye dayanmadığı ön yargısıdır (Seyyid Hüseyin Nasr, s. 91).

G. H. A. Juynboll’ün belirttiğine göre hadislerin büyük bir kısmının uydurma olduğunu ilk defa Avusturyalı şarkiyatçı Aloys Sprenger iddia etmiştir. Juynboll, onun Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’deki hadislerin en az yarısının sahih bulunduğunu kabul eden Reinhart Dozy, Weil ve William Muir’den daha şüpheci olduğunu ortaya koymuştur (The Authenticity of the Tradition Literature, s. 1). Hadis hakkında en geniş

araştırmayı yapan ve daha sonraki şarkiyatçılar tarafından sözü senet kabul edilen Ignaz Goldziher'in kendini tarafsız göstermeye gayret eden tavrı ile, açıkça İslâm aleyhtarlığı yapmaktan kendilerini alamayan İtalyan şarkiyatçısı Leone Caetani ve papaz Henri Lammens gibilerinin tavırları arasında fark vardır. Bununla beraber hepsinin kanaati, hadisin Kur'an'dan sonra İslâm'ın ikinci kaynağı sayılabilecek güvene sahip olmadığı noktasında birleşmektedir. Hadisler hakkındaki görüşlerini Muhammedanische Studien (I-II, Halle 1889-1890) adlı eserinin II. cildinde (Etudes sur la tradition islamique, trc. Leon Bercher, Paris 1952) ortaya koyan Goldziher'in bazı kanaatleri, şarkiyatçıların hadise bakışları hakkında genel bir fikir verecek mahiyettedir. Goldziher başlangıçta hadislerin fazla bir yekün tutmadığını, fakat sonradan uydurulan rivayetlerle bu miktarın arttığını ileri sürmekte, buna delil olmak üzere sahâbîlerin pek az hadis rivayet ettiklerini, rivayet sırasında son derece titiz davrandıklarını, ayrıca ilk zamanlarda Peygamber'in hadislerin yazılmasına izin vermediğini, bunun sonucu olarak daha sonraki zamanlarda birçok âlimin hadislerin yazılmasını uygun görmediğini söylemekte ve buradan hareketle, "Bana kitapla birlikte onun bir benzeri verildi" meâlindeki hadisi müslümanların uydurduğunu iddia etmektedir (Goldziher, AÜİFD, XIX, 223-235). Hadislerin, başta sahâbîler olmak üzere son derece titiz râviler tarafından daha sonraki nesillere aktarıldığını gösteren delilleri Goldziher'in yaptığı gibi hadislerin aleyhine olacak şekilde değerlendirmek, en iyimser bir yorumla İslâm'ın ilk temsilcilerinin dinî heyecanlarını, Resûlullah'a bağlılıklarını ve dinin ancak onun uygulamalarıyla doğru şekilde anlaşılabileceğine olan inançlarını bilmemekle izah edilebilir. Nitekim bazı sahâbîler, hadis rivayetinde titiz olmakla beraber kişiyi bildiğini gizlemekten sakındıran âyetler karşısında ölüm döşeğinde bile kendilerini hadis rivayetine mecbur hissetmişlerdir. Öte yandan uzun bir hayat süren bir kısım sahâbîlerin karşılaştıkları olaylar üzerine Resûlullah'tan duyup öğrendiklerini aktarmaları ve kısa ömürlü arkadaşlarına nisbetle daha fazla hadis rivayet etmeleri tabii görülmelidir. Aşere-i mübeşşerenin ittifakla naklettiği, Kütüb-i Sitte müellifleri başta olmak üzere birçok hadis âliminin eserlerinde yer verdiği, en titiz muhaddislerin bile mütevâtir hadisin yegâne örneği kabul ettikleri, "Kim benim ağzımdan bilerek hadis uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın" meâlindeki hadisi, uydurma hareketini önlemek amacıyla muhaddislerin ürettiğini söylemesi (Etudes sur la tradition islamique, s. 162-163), esasen

Goldziher’in hiçbir bilimsel ölçüye değer vermediğini göstermektedir. Dinde önemli bir yeri bulunan, “Yapılan işler niyetlere göre değer kazanır” meâlindeki hadisin de güvenilir bütün hadis kitaplarında yer almasına, hem İslâm’ın ruhuna hem de, “Herkes kendi mizaç ve meşrebine göre iş yapar” meâlindeki âyete (el-İsrâ 17/84) uygun olmasına, ayrıca Goldziher’in hadisleri değerlendirirken dikkate aldığı tarihî gelişmeyle ilgili bir yanının bulunmamasına rağmen sonradan uydurulduğunu ileri sürmesi (el-ʿAḳīde ve’ş-şerîʿa, s. 44) şaşırtıcıdır.

Goldziher’in “hadislerin büyük bir kısmının eyaletlerde kendiliğinden ortaya çıktığı”, bunların “mevziî bir görüşü desteklemek için vücut bulduğu” (Etudes sur la tradition islamique, s. 217) şeklindeki iddiası şarkiyatçıların hadisler hakkındaki genel kanaatini yansıtmaktadır. Onun, bizzat müslüman münekkitlerin pek çok rivayetin bölgesel özelliğine işaret ettiğini söyleyerek görüşünü desteklemek üzere Sünenü Ebî Dâvûd ve Sünenü Tirmizî’den verdiği örnekler, aslında bir şehre yerleşen bir sahâbînin belki de tek başına Resûlullah’tan duyduğu veya başka sebeplerle bölgesel özellik taşıyan rivayetleridir. Bir sahâbîden rivayette bulunan şehir halkının ondan duydukları hadisleri sadece kendi bölgelerinde rivayet etmeleri sebebiyle, “Bu Şamlılar’ın hadisidir; Bu Hicazlılar’ın hadisidir” gibi ifadelerle anılan bazı hadisler “nisbî ferd” denilen rivayetlerdir. Subhî es-Sâlih’in, “hadisin tedvîninde muhitin tesiri” başlığı altında incelediği bu gibi rivayetler (Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları, s. 39-41) hadislerin tedvîn edilmeden önceki bazı özelliklerini yansıtmaktadır. “Efrâdü’l-büldân” diye anılan bu rivayetler, Goldziher’in iddia ettiğinin aksine hadislerin büyük bir kısmını meydana getirmemektedir. Efrâdü’ṣ-Ṣaḥîḥayn gibi eserlerden öğrenildiğine göre binlerce hadis ihtiva eden Buhârî ile Müslim’in sahîhlerinde bu türden en çok 200 kadar ferd ve garîb hadis bulunmaktadır. Siyasî veya itikadî görüşlerini desteklemek üzere hadis uyduranlarla titiz ve güvenilir hadis râvilerini aynı kefeye koymayı ilmî tarafsızlıkla bağdaştırmak mümkün değildir. “İslâm’da Hadisin Yeri” adlı makalesinde, müslümanların hadisleri Kur’an’dan sonra ikinci dinî kaynak durumuna getirebilmek için hikmet kelimesine “Hz. Peygamber’e ihsan edilen vahiy” anlamı yüklediklerini iddia eden Goldziher, diğer peygamberlere de hikmet verildiğini belirten âyetlere işaret ederek hikmetin sadece Hz. Muhammed’e mahsus olmadığını söylemektedir. Gerçekte

hikmetin yalnız Resûlullah'a verildiğini iddia eden hiçbir İslâm âlimi bulunmadığı gibi,

diğer peygamberlere hikmet verilmesinin hikmetin Resûl-i Ekrem'e de verilmesine engel teşkil etmeyeceği açıktır. Goldziher'in, İslâm dünyasında yeni meselelerin ortaya çıkmasıyla hadisin ikinci kaynak kabul edildiği yolundaki iddiasını tekrarlayanlar arasında James Robson da bulunmaktadır (EI² [Fr.], III, 24-25).

Hadislerin Hz. Peygamber zamanında yazılmaya başlandığı konusundaki delilleri görmezlikten gelen, ayrıca tedvîn ve tasnif çalışmalarını birbirine karıştıran Goldziher (Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları, s. 11-15) meselenin içinden çıkamayınca İslâmî kaynaklarda bu konuda çelişkili bilgiler bulunduğunu ileri sürmekte ve bu sebeple tedvînin başlangıcını III. (IX.) yüzyıla kadar götürmektedir. Böyle düşünen şarkiyatçılarla tedvîn faaliyetinin II. (VIII.) yüzyılda başladığını söyleyerek daha mutedil görünenlerin maksatları farklıdır. Bu ikinci gruptakilerin amacı o tarihten itibaren yazıya güvenildiği, bu sebeple hadisleri ezberleyerek muhafaza etme geleneğinin terkedildiği düşüncesini ortaya atmaktadır. III. (IX.) yüzyılda başlatanların gayesi ise geç bir tarihe kadar yazılmadığı için hadislerin sağlam bir şekilde korunamadığı kanaatini uyandırarak hadis tedvîn edenlerin kendi görüşlerine uyan rivayetleri topladıkları ve işlerine geldiği şekilde hadis uydurdukları hususundaki görüşlerine zemin hazırlamaktır.

Goldziher, hadislerin sonraki dönemlere güvenilir bir şekilde intikal etmediği şeklindeki tezine dayanak hazırlamak üzere önemli bazı hadis otoritelerinin güvenilirliği hakkında şüphe uyandırmaya çalışmış, bunun için de hadislerin resmî tedvîninde birinci derecede rol oynayan İbn Şihâb ez-Zührî'yi seçmiştir. Zührî'nin Mekke'deki Mescidi Harâm'a karşılık Kudüs'teki Mescidi Aksâ'yı hac merkezi yapmak, Kubbetü's-sahre etrafında yapılacak tavafın Kâbe'de yapılan tavaftan farksız olduğunu kabul ettirmek isteyen Halife Abdülmelik b. Mervân'ın arzusu üzerine, "Mescidi Harâm, Mescidi Nebevî ve Mescidi Aksâ dışında hiçbir mescide sefer yapılması doğru değildir" (Buhârî, "Ṣalât fî mescidi Mekke", 1, 6, "Ṣavm", 67; Müslim, "Ḥac", 415, 511, 512) meâlindeki hadisi uydurduğunu iddia etmiştir (Etudes sur la tradition islamique, s. 41-53). Bu konuda

görüşlerinden faydalandığı Şiî tarihçi Ya‘kūbî, Mekke ve Medine’ye hâkim olan Abdullah b. Zübeyr’in hacca giden Suriyeliler’i kendine biat etmeye zorlaması üzerine Abdülmelik’in hacı adaylarına Zührî’nin rivayet ettiği yukarıdaki hadisi okuyarak Mescidi Aksâ’ya da hac maksadıyla gidilebileceğini söylediğini, oradaki kayanın üzerine bir kubbe yaptırıp bu kubbeye ipek örtü örttüğünü ve hac maksadıyla Mekke’ye gidilmesine engel olduğunu ileri sürmekle beraber (Târîḫ, II, 261) Zührî’nin bu hadisi uydurduğundan söz etmemiştir. Fakat Goldziher, bu asılsız olayı gerçek kabul ettiği gibi Zührî’nin güvenilirliği hakkında şüphe uyandırmak için hadisi onun uydurduğunu özellikle söylemiş, daha sonra diğer şarkiyatçılar da bu iddiayı aynen benimsemişlerdir (İA, VI, 945, 957). Fakihliği ve hadis rivayetindeki titizliğiyle tanınan Abdülmelik b. Mervân’ın, birçok sahâbînin ve büyük tâbiîlerin henüz hayatta bulunduğu bir tarihte hiçbir müslümanın cesaret edemeyeceği ve kimseye kabul ettiremeyeceği böyle bir icraata teşebbüs edebileceği düşünülemez. Müslümanlar için son derece önemli olan böyle bir hadise cereyan etseydi bunun diğer kaynaklarda da mutlaka yer alması gerekirdi. Ayrıca Kubbetü’s-sahre’nin 72’de (691) tamamlandığı, bu tarihten itibaren Mekke’nin esasen Emevîler’in elinde olduğu (M. Mustafa el-A‘zamî, Menhecü’n-naḳd ʿinde’l-muḥaddis̱în, s. 127-131), daha da önemlisi Zührî ile Abdülmelik’in ilk defa 80 (699) yılı civarında tanıştıkları bilinmektedir. Goldziher’in bazı İslâmî konuları bilmediğini yahut maksatlı olarak yanlış yorumladığını gösteren örnekler az değildir (M. Mustafa el-A‘zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı, s. 10-18; Goldziher’in metodu ve görüşleri için bk. DİA, XIV, 105-111).

İtalyan şarkiyatçısı Leone Caetani Annali dell’Islam (İslâm Tarihi) adlı eserinde, “en mükemmel olan ve en şâyân-ı i‘timad isimlerden terekküb eden isnadların bile II. asır nihayetinde, belki III. asr-ı hicrîdeki hadis ulemâsı tarafından tertip ve âdeta icad edilmiş olduğunu” iddia etmiştir (I, 86). Hadislerin güvenilirlik ölçüsünü ilk kademede ortaya koyan isnad sistemi hakkındaki bu ağır ithamını hiçbir belgeye dayandırmaması, onun en önemli konularda bile zan ve tahminle konuşmakta sakınca görmediğini kanıtlamaktadır. Kendi kaynaklarından biri olan ve II. (VIII.) yüzyılın başlarında yazılan İbn İshak’ın küçük hacimli es-Sîre’sinde bile 200’e yakın isnadın kullanılmış olduğunu görmezlikten gelmesi, tıpkı hadis metinleri gibi isnadların da daha sonraları icat edildiğini kabul etmesi (a.g.e., I, 88) sebebiyledir. Caetani’nin hadisler hakkındaki peşin hükmünün

örneklerinden biri de şudur: Hollandalı şarkiyatçı Reinhart Dozy'nin, bütün müsteşrikler gibi Hz. Peygamber'in uydurup Allah'a nisbet ettiğini ileri sürdüğü Kur'an'a ve Resûlullah'a ağır hakaretler etmesi yanında Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin yarısını "en titiz münekkitlerce bile sahih sıfatına lâyık" bulması, hadislerin çoğunun şifahî olarak korunduğunu ve bunların genellikle hicretin II. asrında yazıldığını söylemesi (Dozy, I, 161-165) gibi olumlu sayılabilecek tavırlarını Caetani, "ihtiyatsızca kendisini bırakıvermiş iyimser bir güven" olarak nitelemektedir (İslâm Tarihi, I, 90). Zira ona göre Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim'deki hadisler İslâmiyet'in en gelişmiş bir devresindeki dinî, siyasî ve içtimaî şartların bir çerçevesinden ibarettir. Bu hadisler Hz. Peygamber'in söylediği sözler değil hicretin II. yüzyılındaki müslümanların onun söylemiş olmasını istedikleri şeylerdir (a.g.e., I, 91).

Henri Lammens, Hz. Muhammed'in erken vefat etmesinin Kur'an'ı yeniden ele alıp ondaki bazı boşlukları doldurmasına fırsat vermediğini söylemekte, var olmayan sünneti ortaya çıkarmak veya mevcut fikirleri yerleştirmek için hadisin başvuru kaynağı olması gerektiğini, bu sebeple de hadis metinlerinin çok dikkatli ve titiz bir şekilde yeniden üretildiğini ileri sürmektedir. Hadislerde Kitâb-ı Mukaddes'ten alıntılar bulunduğunu, "Rab Îsâ'nın Duası" (Lord's Prayer) gibi hemen hemen hiç değiştirilmeyen nakiller yapıldığını iddia etmekte ve buna örnek olarak, "Sağ elinin verdiğini sol elin bilmesin" meselini zikretmektedir (Islam Beliefs and Institutions, s. 70-72). Bu hikmetli ifadenin, "Eğer sadakaları açıktan verirseniz ne âlâ! Şayet onu fakirlere gizlice verirseniz işte bu sizin için daha hayırlıdır" (el-Bakara 2/272) şeklindeki ilâhî kaynaktan çıkmış olması ona göre hiçbir önem taşımamaktadır.

David Samuel Margoliouth, Hz. Muhammed'in kendinden sonra bir hüküm ve dinî bir karar bırakmadığını söylemekte, ilk İslâm cemaatinin uyguladığı sünnetin eski Araplar'ın örfü olduğunu, bunların onun sünnetiyle bir ilgisi bulunmadığını, Peygamber'in temeli Kur'an'da olmayan bir kural ortaya koymadığını ileri sürmekte (The Early Development of Mohammedanism, s. 66, 70, 76), şarkiyatçıların, fıkhî hüküm ve kararların Hz. Peygamber'e izâfe edildiği şeklindeki genel kanaatini paylaşmaktadır (MW, II/2, s. 115).

Reynold Alleyne Nicholson da muhaddislerin birbirine zıt birçok hadisi

Hz. Peygamber'e isnat ettiklerini ve bunları telif imkânı bulamadıklarını iddia etmekte, buna misal olarak köpeklerin bir yerde öldürülmesini emreden, başka bir yerde de bunu yasaklayan rivayetleri göstermekte, ayrıca Ebû Hüreyre gibi bazı sahâbîlerin tarlaları bulunduğu için köpek beslemeyi mubah gördüklerini, nitekim İbn Ömer'in, "Ebû Hüreyre'nin tarlası vardır" diyerek onun bu konudaki açığını ortaya çıkardığını ileri sürmektedir (İzziyye Ali Tâhâ, Mecelletü'l-Buḥûs̱i'l-İslâmiyye, s. 284-285). Nicholson'un, birbirini nakzeden pek çok hadis bulunduğu yolundaki iddiasını sürdüren Alfred Guillaume da "Lâ ilâhe illallah diyen bir kimsenin hırsızlık yapıp zina etse bile cennete gireceğini" belirten hadisle (Buhârî, "Tevḥîd", 33), "kalbinde zerre miktarı kibir bulunan kimsenin cennete giremeyeceğini" (Müslim, "Îmân", 147), "zina eden kimsenin o sırada mümin olamayacağını" (İbn Mâce, "Fiten", 3) belirten hadisleri zikrederek bunları birbiriyle telif etmenin imkânsız olduğunu söylemekte, ayakta su içmenin veya ayakta abdest bozmanın lehinde ve aleyhindeki hadisleri de bu arada zikrederek bu kabil rivayetlerin ciddi metin tenkidinden geçirilmesini teklif etmektedir (Islam, s. 106-111).

Bu iki şarkiyatçının, birbirini nakzeden pek çok hadis bulunduğu ve bunların metin tenkidine tâbi tutulmadığı yolundaki iddiaları gerçeği yansıtmamaktadır. Esasen birbirine zıt gibi görünen hadisler bulunmakla beraber bunlar diğer hadislere nisbetle oldukça azdır. İslâm âlimleri çok erken devirlerden itibaren hadisleri doğru anlamak, onların sahihini zayıf ve mevzû olanından ayırmak için sened tenkidi yanında metin tenkidiyle ilgili prensipler de ortaya koymuşlar, özellikle birbirine muarız görünen rivayetler için geliştirdikleri şâz, münker, muztarib, mensuh gibi ölçüler sayesinde bu tür problemleri halletmeye çalışmışlardır. İmam Şâfiî'nin İḫtilâfü'l-ḥadîs̱'i, İbn Kuteybe'nin Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱'i (Guillaume ve Nicholson'un söz konusu ettiği hadislerin te'vili için bk. s. 143-145, 164-169, 212-215, 432-433), muhaddisler tarafından başından beri uygulanan bu prensiplerin erken bir devirde kitap haline getirildiğini ortaya koymaktadır (ayrıca bk. MUHTELİFÜ'l-HADÎS). Ebû Hüreyre'nin tarlası bulunduğu ve bekçi köpeğine ihtiyacı olduğu için köpek beslemeyi mubah gördüğü, İbn Ömer'in de, "Ebû Hüreyre'nin tarlası vardır" diyerek onu bu konudaki hadisi uydurmakla suçladığı iddiasının gerçekle ilgisi yoktur. "Ebû Hüreyre benden daha hayırlıdır, rivayet ettiklerini de benden daha iyi bilir" (İbn Hacer, el-İṣâbe, VII, 438) diyen, daha sonra bu hadisi "tarla köpeği"

ilâvesiyle bizzat rivayet eden (Müslim, “Müsâḳāt”, 56) İbn Ömer’in Ebû Hüreyre’yi suçlaması mümkün görünmemektedir (bk. EBÛ HÜREYRE).

Zührî’nin hadislerin tedvîni hususundaki meşhur sözünü Alfred Guillaume’un anlamamış olması düşünülemez. Zührî, kendisi gibi düşünenlerin emîrler tarafından zorlanıncaya kadar hadisleri yazmaya taraftar olmadıklarını belirtmekte, Guillaume ise onun bu sözünü emîrlerin baskısıyla muhaddislerin hadis uydurduklarının en açık delili saymaktadır (The Traditions of Islam, s. 50). Hadis uydurmakla hiçbir ilgisi bulunmayan bu sözü, Zührî’nin kendisini ve diğer muhaddisleri ele vermesi olarak değerlendirmenin mantıklı görünmediği ortadadır. Duncan Black Macdonald da aynı konuyu bir başka açıdan ele almakta, hâfızalarına güvenen ve hadislerin yazılmasına karşı çıkan bazı muhaddislerin tedvîn hareketinin II. (VIII.) yüzyılın ortalarına kadar gecikmesine sebep olduklarını, bunun da hadislerin kaybolmasına yol açtığını iddia etmektedir (The Development of Muslim Theology, s. 76-77).

Hadislerin yazılması belli bir süre yasaklanmakla beraber bazı sahâbîlerin Hz. Peygamber’den özel izin alarak yazmayı sürdürdüğü, ayrıca bu yasağın sahâbîleri ve tâbiîleri hadisleri titizlikle ezberlemeye sevkettiği bilinmekte, tedvîn hareketinin de sanıldığı gibi geç bir tarihe kalmadığı görülmektedir (yk. bk.). Guillaume ile Macdonald sadece iddiaları doğrultusundaki bazı rivayetleri dikkate almışlar, konuya açıklık getirecek diğer rivayetlere önem vermemişlerdir.

Joseph Schacht, Hz. Peygamber’in hukukî mahiyette bir şey yapıp söylemeyi hiçbir zaman düşünmediği, esasen onun buna yetkisinin bulunmadığı kanaatini taşıdığı için, Goldziher gibi bu nevi hadislerin II (VIII) ve III. (IX.) yüzyılda yaşayan İslâm âlimleri tarafından uydurulduğunu ileri sürmüştür. Schacht’ın müsteşrikler tarafından çok beğenilen Origins of Muhammadan Jurisprudence adlı eserindeki cüretkâr iddialarını Muhammed Mustafa el-A‘zamî On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence (trc. Mustafa Ertürk, İslâm Fıkhı ve Sünnet, İstanbul 1995) adlı çalışmasıyla cevaplandırmıştır. Siyasî, itikadî, hatta hukukî konularda hadis uydurulduğu tarihî bir vâkıa olmakla beraber bunların hadis otoriteleri tarafından zamanında tesbit edilip değerlendirilmesi sebebiyle muteber fıkıh kitaplarında yer almadığı da bir

gerçektir. Schacht'ın, isnad sistemine II. (VIII.) yüzyılın başlarında veya en erken I. (VII.) yüzyılın sonunda başlandığı, senedlerin, fikir ve inançlarını ilk otoritelere dayandırmak isteyen kimseler tarafından keyfî ve dikkatsiz bir şekilde hazırlandığı yolundaki iddiaları (tenkidi için bk. A'zamî, İslâm Fıkhı ve Sünnet, s. 202-252, hadisle ilgili diğer görüşleri için ayrıca bk. s. 30-32, 43, 45, 54-58, 144-145; a.mlf., İlk Devir Hadis Edebiyatı, s. 194-222), I. (VII.) yüzyılda Hz. Peygamber'in hiçbir hadisinin mevcut olmadığı görüşünün tabii bir sonucudur. Schacht, isnadın İslâm'daki ilk fitne ile birlikte başladığını söyleyen İbn Sîrîn gibi âlimlerin sözlerini de asılsız saymak suretiyle bu konuda sadece kendi iddialarına geçerlilik tanımıştır.

Philip Khuri Hitti, müslümanların hadisleri tıpkı Kur'an gibi vahiy mahsulü olarak kabul ettiklerini, halbuki hadislerin çoğunun Kitâb-ı Mukaddes'ten, özellikle de İnciller'den alındığını iddia etmekte; bunu ispatlamak amacıyla da suç işleyen kölesini dövmek için izin isteyen birine Hz. Peygamber'in izin vermediği gibi onu günde yetmiş defa affetmesini öğütlediğine dair hadisin (Müsned, II, 90; Tirmizî, "Birr", 31) Matta İncili'nden (18/21, 22), Câbir b. Abdullah'ın, Medine'de Hendek Gazvesi'ne hazırlanıldığı sırada pişirdiği az bir yemeğin Resûl-i Ekrem'in bereketiyle 1000 kişiyi doyurmasına dair hadisin de (Müslim, "Eşribe", 141) Hz. Îsâ'nın aynı şekilde 4000 kişiyi doyurduğuna dair Matta İncili'ndeki rivayetten (15/30-38) alındığını ileri sürmektedir (Islam and the West, s. 105-107). Bu konuda aynı görüşü benimseyen James Robson'a göre bu nevi rivayetler müslümanların hıristiyanlarla olan temasları sonucunda ortaya çıkmış olup bunlarla mûcize sergilemede Hz. Peygamber'in Hz. Îsâ'dan geri kalmadığı inancı yayılmak istenmiştir (MW, XLI/1-4, s. 174).

Müslümanların, hadisleri Kur'an gibi vahiy mahsulü kabul ettikleri iddiası gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Her ne kadar bazı âlimler, Cebrâil'in Kur'an gibi sünneti de Hz. Peygamber'e getirdiğini söylemişlerse de (Dârimî, "Muḳaddime", 49; Abdülganî Abdülhâliḳ, s. 337) İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu hadisleri Kur'an'dan sonra ikinci kaynak, Kur'an'dan farklı bir vahiy ve ilham eseri

görmüşler ve onu hiçbir zaman tıpkı Kur'an gibi bir vahiy mahsulü saymamışlardır (yk. bk. Önemi). Öte yandan müslümanları Ehl-i kitaba benzemekten şiddetle sakındıran Hz. Peygamber'in (Buhârî, "Enbiyâʾ", 50;

Müslim, “ʿİlim”, 6) Kitâb-ı Mukaddes’ten faydalanması söz konusu olamaz. Tahrifata uğrayan Kitâb-ı Mukaddes’teki sözlerin Hz. Îsâ’ya aidiyeti kesin olmadığı, bu sebeple Resûl-i Ekrem’in bu ifadeleri kabul veya reddetmeyi yasakladığı bilindiğine göre (Buhârî, “İʿtişâm”, 25; “Tevḥîd”, 51) onun kendi yasağına uymaması, muhaddislerin de Hz. Peygamber’in bu emrine karşı gelmeleri imkânsızdır. Eğer Kitâb-ı Mukaddes’teki bu sözler tahrif edilmemişse aynı ilâhî kaynaktan beslenen iki peygamberin birbirine yakın sözler söylemesi ve benzer mûcizeleri göstermeleri tabiidir.

Theodor William Juynboll, Encyclopedie de l’Islam’ın ilk baskısına yazdığı “Hadis” maddesinde hadis uydurmacılığı konusunu Goldziher’in görüşlerine dayanarak genişçe ele almış; muhaddislerin Peygamber’e ait söz ve fiilleri yeni zamanın düşüncelerine uygun şekle soktuklarını ve gayelerine uygun birçok hadis ortaya çıkardıklarını belirterek bütün muhaddisleri suçlamış; Juynbol da diğer müsteşrikler gibi hıristiyan akîdelerinden, İncil’in ve apokrif kitapların fıkralarından, yahudi fikriyatından, Yunan filozoflarının nazariyelerinden faydalanıldığını ileri sürmüş; akaid esasları, ahkâm, helâl ve haram, medenî ve cezaî hukuk, muaşeret, âhiret hayatı, yaratılış ve geçmiş peygamberler hakkında vb. dinî konulara dair hadis uydurulduğunu belirterek bütün hadisler üzerinde şüphe uyandırmak istemiştir. Buna karşılık kötü niyetli uydurmacıların oyununu boşa çıkarmak maksadıyla gerçek muhaddislerin verdikleri mücadele ve geliştirdikleri tenkit metodundan söz etmemiş; hadis uyduranların birer hadis otoritesi olmadığı, bu sebeple onların ortaya attığı rivayetlere herkesin itimat etmediği ve bu sözlerin önemli muhaddislerin eserlerinde yer almadığı gerçeğini de dile getirmemiştir. Juynboll, müslümanların hadis uydurma hareketini doğru bulmadıklarını belirtmekle birlikte Peygamber’e izâfe edilen özellikle dinî ve ahlâkî düstur mahiyetindeki sözler için hafifletici sebepler ileri sürdüklerini iddia ederek onların tergīb ve terhîb* konusunda hadis uydurulmasına göz yumduklarını söylemektedir. Halbuki uydurma hadisleri konu alan bütün kitaplarda, Allah rızâsı için hadis uydurduklarını ifade eden sözde zâhidler hadislerin ruhundan ve mânasından haberdar olmayan en zararlı sınıf olarak kabul edilir (Kandemir, s. 56-61). Juynboll’ün, “Ebû Hüreyre’nin doğru sözlülüğü pek çok kimselerce kabul edilmeyerek şiddetli itirazlarla karşılandı” demesi, çok hadis rivayet ettiği için Ebû Hüreyre’yi gözden düşürme maksadına, “En büyük zaman tenâkuzlarını ihtiva eden hadisler bile umumca itimada

lâyık görüldü” sözü de hadisler hakkında şüphe uyandırma hedefine yönelik asılsız iddialardan ibarettir. Onun “Hadis” maddesindeki gerçek dışı görüşleri, bu ansiklopedinin Arapça tercümesinde Ahmed Muhammed Şâkir tarafından cevaplandırılmıştır (DMİ, VII, 230-247).

Müsteşriklerin üzerinde en fazla durdukları hususlardan biri de muhaddislerin bütün gayretlerini sened tenkidine yönelttikleri, şeklen kusursuz olan rivayetleri güvenilir sayarak metin tenkidiyle meşgul olmadıkları iddiasıdır. Halbuki hadislerin sağlamlık derecesini tesbit etmek üzere muhaddislerin ortaya koyup geliştirdiği sened tenkidi, rivayetleri bir tür ön elemeden geçirme faaliyeti olup bundan sonra hadis metinleri de incelenerek bunların Kur’an’a, mütevâtir sünnete, te’vil edilemeyecek kadar akla, duyu ve müşahedeye ve tarihî gerçeklere aykırı olup olmadığı tesbit edilmeye çalışılmıştır. Muhaddisler, bu ölçülere göre hadisin lafzında ve mânasında bir bozukluk bulunmasını ondan şüphelenmek için yeterli sebep kabul etmişlerdir. Erken devirlerden itibaren metin tenkidi alanında yapılan çalışmalar geniş araştırmalara konu olmuştur. Bu çalışmalara örnek olarak Selâhaddin b. Ahmed el-Edlibî’nin Menhecü naḳdi’l-metn ʿinde ʿulemâʾi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî (Beyrut 1403/1983), Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî’nin Meḳāyîsü naḳdi mütûni’s-sünne (Riyad 1404/1984), Muhammed Lokmân es-Selefî’nin İhtimâmü’l-muḥaddis̱în binaḳdi’l-ḥadîs̱ seneden ve metnen (Riyad 1408/1987) ve Muhammed Tâhir el-Cevâbî’nin Cühûdü’l-muḥaddis̱în fî naḳdi metni’l-ḥadîs̱ (Tunus 1991) adlı eserleri zikredilebilir.

Şarkiyatçıların hadis ve sünnet aleyhindeki görüşlerinin Arapça metinleri yeterince anlayamadıklarından kaynaklandığı fikrinde (Hatiboğlu, s. 84-94) gerçeklik payı bulunmakla beraber söz konusu aleyhtarlığı sadece bu sebebe bağlamak fazla iyimserlik olur. Hadislerin güvenilir olmadığı hususunda müsteşrikler gibi düşünen Emile Dermenghem’in, şarkiyatçıların yazdığı kitapların “kabataslak fikirler ihtiva ettiğini ve yıkıcı mahiyette” olduğunu (Muhammed’in Hayatı, s. 4) söylemesi şüphesiz daha gerçekçidir. Eserlerinde polemiğe girmekten kaçındığı, hadis ve sünnet hakkında daha insaflı bir görüşe sahip olduğu anlaşılan Johann W. Fueck’ün söyledikleri de bu kanaati doğrulamaktadır. Ona göre İslâmî tenkit sistemi, hadise ilâve edilmek istenen sahte unsurları ayıklamakta başarılı olmuştur. Bu sebeple sünnetin dayandığı malzeme sahihtir. “Sünnetin ilk iki yüzyılın bir icadı

olduğunu ve onun sadece daha sonraki nesillerin Peygamber ve ashabı hakkındaki düşüncelerini yansıttığını ileri süren bazı şarkiyatçılar, Muhammed'in şahsiyetinin ashabı üzerindeki büyük etkisini ciddi bir şekilde küçümsemektedir" diyen Fueck'e göre müsteşriklerin her hukukî sünneti ispatlanıncaya kadar uydurma kabul etmeleri, hiçbir sınır tanımayan ve tamamen şahsî arzuya dayanan bir şüpheciliği beslemektedir (Studies on Islam, s. 99-111).

IV. İSLÂM DÜNYASINDA HADİS MUHALİFLERİ

İslâmî konuları farklı açılardan ele alıp tartışan siyasî ve itikadî fırkaların ortaya çıktığı hicrî I. yüzyıldan günümüze kadar bazı grup veya şahısların hadisler üzerinde genel kabule ters düşen fikirler ileri sürdükleri bilinmektedir. Günümüzde ve yakın geçmişte büyük ölçüde şarkiyatçıların tesirinde kalan çoğu Mısırlı bazı âlimlerle Hindistan'da ortaya çıkan bazı gruplar, eldeki hadislerin sağlamlığı ve Hz. Peygamber'e aidiyeti hususunda şüphe uyandırmışlar; bunun sonucunda bir kısım aşırı görüş sahipleri hadislere hiçbir şekilde güvenilmemesi ve tamamen Kur'an'la yetinilmesi gerektiğini ileri sürerken nisbeten mutedil bazı kimseler de cennet ve cehennemin tasviri gibi olaylara (gayb) dair hadislere güvenilemeyeceğini savunmuşlardır.

İslâm dünyasındaki hadis muhaliflerinin belli başlı iddialarını şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. Hz. Peygamber hadislerin yazılmasını yasaklamışken daha sonraki devirlere binlerce hadis güvenilir şekilde intikal edemez; dolayısıyla III. (IX.) yüzyıl gibi çok geç bir dönemde derlenip tedvîn edilen hadis kitaplarına güvenilemez. Hadisin tarihi incelenirken belirtildiği gibi Resûl-i Ekrem, kendi sözlerinin Kur'an ile karışması ihtimalinin bulunduğu ilk dönemlerde hadislerin yazılmasını genel olarak yasaklamakla beraber

bazı sahâbîlere özel şekilde yazma izni vermiş ve bir müddet sonra da bu yasak kalkmıştır. Hz. Peygamber'in yaptığı antlaşmalar, krallara, kabile başkanlarına, kendi kumandan ve valilerine gönderdiği mektuplar, zekât memurlarına verdiği yazılı emirler onun hadislerinin ilk yazılı belgeleridir. Bazı sahâbîlerin hadisleri yazdığı veya yazdırdığı sahîfeler de sünnetin ilk yazılı örneklerindendir. Öte yandan Araplar, kültürlerini daha sonraki

nesillere aktarma konusunda yazılı edebiyat kadar sözlü rivayete de önem vermişler, ezberlediği hiçbir şeyi unutmadığını söyleyen İbn Şihâb ez-Zührî gibi hadis hâfızları (İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 448) yetiştirmişlerdir. Hadislerin ilk râvileri olan sahâbî ve tâbiîler ise hadislerin nakli hususunda Hz. Peygamber'in, "Size öğrettiklerimi iyice belleyip buraya gelemeyen halka öğretiniz" (Buhârî, "Îmân", 40); "Burada bulunanlar bulunmayanlara tebliğ etsin" (Buhârî, "'İlim", 9, 37) şeklindeki tavsiyelerini dinî sorumlulukla yerine getirerek hadisleri hem yazılı hem de şifahî olarak rivayet etmişlerdir. İleri gelen sahâbîlerin pek az hadis rivayet ettiği iddiası temelsiz olduğu gibi Resûl-i Ekrem'in hadislerin nakledilmesine karşı çıktığı, buna gerek görseydi onları mutlaka yazıyla tesbit ettireceği sözü de isabetli değildir. Hadislerin tedvîni ise daha I. (VII.) yüzyılda başlamış, II. (VIII.) yüzyılda hemen hemen kaydedilmedik hadis malzemesi bırakılmadığı gibi müsnedlerin yanı sıra konularına göre tasnif edilen muvatta', câmi' ve sünen türü eserler meydana getirilmiştir.

2. Hadislerin büyük bir kısmı mâna ile rivayet edildiğinden onların Peygamber'e aidiyeti şüphelidir. Hadislerin Resûl-i Ekrem'in kullandığı lafızlarla değil aynı mânaya gelen ve az çok değişik olan lafızlarla rivayetinin câiz olup olmadığı veya buna ne ölçüde izin verileceği konusu âlimler tarafından ilk devirlerden itibaren tartışılmıştır. Kısa ve özlü hadislerin, veciz konuşmaktan hoşlanan Hz. Peygamber'in bu özelliğiyle bağdaştığı belâgat âlimlerince de kabul edilmekte, ibadet metinlerini oluşturan dua ve zikir hadislerinde mâna ile rivayete izin verilmediği bilinmektedir. Uzun hadislerin çeşitli rivayetleri bir araya getirilip karşılaştırılınca aralarında farklar bulunmakla beraber bunların abartılacak kadar fazla olmadığı, lafızları farklı bile olsa aynı mânanın isabetli bir şekilde ifade edildiği görülür. Sahâbe devrinden itibaren hadis âlimlerinin çoğunun, rivayet esnasında hadisin metninde "vav" ve "fâ" gibi atıf harflerinin bile değişmesine göz yummadığı, hatta Hz. Peygamber'in söylediği bir kelimenin yerine eş anlamlısının konulmasına bile izin vermediği, ilk üç nesilde birçok hadis râvisinin mâna ile rivayeti câiz görmediği bilinmektedir. Hadisin mâna ile rivayetinde sakınca görmeyenler ise bu şekilde rivayet edecek kimselerin sarf, nahiv ve lugat ilimlerini, lafızlar arasındaki anlam farkını iyi bilen, hadisi lahinsiz rivayet eden, lafızların delâlet ettiği mânayı ve maksadı anlayan râviler olmasını şart koşmuşlardır. Bazı âlimler mâna ile rivayeti, fesahat ve belâgattaki

üstünlükleriyle tanınan ve Resûl-i Ekrem'in sözünü işitip yaptığını gören sahâbe neslinden başkasının yapamayacağını söylemişler ve lafzen rivayeti esas kabul ettikleri için bu yola sadece ihtiyaç duyulduğunda başvurulabileceğini söylemişlerdir. İmam Mâlik gibi âlimler, merfû olmayan metinlerin mâna ile rivayetine izin vermekle beraber Resûl-i Ekrem'in sözlerinde bunun mümkün olamayacağını belirtmişlerdir (Subhî es-Sâlih, s. 63-69). Resûlullah'tan duyup öğrendiklerini yine onun emri gereğince duymayanlara nakletmek için hadisleri kendi aralarında titizlikle müzakere eden ve kültürlerini

ezbere nakletme konusunda geniş bir tecrübeye sahip olan ilk nesillerin gayreti, titizliği ve bu nakli dinî bir heyecanla yaptıkları göz ardı edilmemeli, ayrıca hadislerin tedvîninden sonra mânen rivayete izin verilmediği de unutulmamalıdır.

3. Hicrî I. yüzyılın ilk yarısından itibaren bazı itikadî ve siyasî fırkaların hadislerin yazılmamasını fırsat bilerek kendilerinin lehinde, muhaliflerinin aleyhinde uydurdukları sözler sahih hadis kitaplarına bile girmiş ve bunlar kitaplardan yeterince ayıklanmamıştır. Mensup olduğu grubu başarıya ulaştırmak, insanları dine yöneltmek veya zındıkların yaptığı gibi dinden soğutmak, şahsî çıkar elde etmek vb. amaçlarla hadis uyduranlar ve uydurdukları sözlerin müslümanlar tarafından benimsenmesini temin etmek için çeşitli yollara başvuranlar bulunduğu bir gerçektir. Esasen muhaddisler de hadis diye uydurulan sözlerin İslâm'a getireceği zararı önlemek için isnad sistemini icat etmişlerdir. Bu sistemle birlikte hadislerin bir hocadan alınıp rivayet edilme yöntemleri sağlam esaslara bağlandığı gibi hadis râvisini dürüstlük, güvenilirlik ve rivayet ehliyetine liyakat açılarından titiz bir şekilde değerlendiren cerh ve ta'dîl prensipleri sayesinde zayıf ve uydurma haberlerin ayıklanması sağlanmıştır. Nitekim her devirde yetişen hadis münekkitleri bu prensipleri uygulamak suretiyle bir râvinin nerede ve ne zaman doğduğunu, nerelerde yaşadığını, hadis tahsiline ne zaman başladığını, kimlerle arkadaşlık yaptığını, hocalarını, talebelerini, hadisi kaynağından alıp rivayet etme usullerine ne ölçüde riayet ettiğini araştırmışlar; öte yandan onun davranışlarını, karakterini, inanç durumunu, akıl ve hâfıza sağlamlığını, dolayısıyla ne ölçüde güvenilir olduğunu ortaya koymuşlardır. Bir râviyi, kendisinden hadis almadan önce böylesine sıkı bir denetimden geçiren hadis münekkitleri bununla da yetinmeyerek onu

yaşadığı sürece gözetleyip hâfızasını sık sık kontrol etmişler, zihnî gerileme gibi bir değişiklik tesbit ettikleri andan itibaren ondan hadis alınamayacağını ilgililere duyurmuşlardır. Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'leri gibi sahih hadis kitaplarının en belirgin özelliği, ihtiva ettikleri hadislerin güvenilir râviler tarafından rivayet edilmesidir. Bunların içinde uydurma rivayetlerin bulunduğu iddiası ise bundan dolayı gerçek değildir. Hadisi Allah elçisinin sözü olarak bilen ve onu Peygamber'in tavsiyesine uyarak daha sonraki nesillere aynen aktarmayı ibadet kabul eden kimselerin icat ettiği isnad sistemiyle gelen rivayetlere güvenmeyenler böyle bir itina ile nakledilmeyen, medeniyetin ayrılmaz bir parçası sayılan tarih, kültür ve edebiyat rivayetlerine nasıl itimat edeceklerdir? Hz. Peygamber'in otoritesini kötüye kullanarak hadis uydurmaya kalkanların ortaya çıktığı günden itibaren muhaddislerin samimi olmayan hadis talebelerini tanımak ve tanıtmak için geliştirdikleri ricâl bilgisi ve edebiyatı ile rivayetleri anlamaya ve onlar arasında görülebilecek uyumsuzluğu gidermeye yönelik ilimler hadisler üzerinde titizlikle çalışıldığını göstermektedir.

4. Hadis kitaplarında Kitâb-ı Mukaddes'ten alınmış pek çok rivayet bulunmaktadır. Bazı hadislerin Kitâb-ı Mukaddes'teki bir kısım metinlere benzemesine bakarak bunların yahudi veya hıristiyan asıllı râviler tarafından hadis kitaplarına sokulduğunu ileri sürmek, eğer bir maksada dayanmıyorsa bir vehim veya bilgisizlik ürünüdür. Bazı Ehl-i kitap âlimlerinin, müslüman olduktan sonra herhangi bir art niyet taşımadan eski kültürleriyle ilgili birtakım rivayetlerden söz ettikleri ve İsrâiliyat denen bu haberlerin cahil insanlar tarafından dine sokulduğu bir gerçektir. Hadis âlimleri bunları belirleyip asılsız olanlarını tenkit etmek için büyük çaba harcamışlardır. Ehl-i kitap'tan intikal eden bilgilerin bir kısmı İslâmî nakillere uyduğu için doğru, bir kısmı gerçeklere ters düştüğü için yanlış, bir kısmı da doğruluğu veya yanlışlığı bilinmeyen haberlerdir (İbn Teymiyye, XIII, 366). Bu sebeple Resûl-i Ekrem, Kitâb-ı Mukaddes'teki mahiyeti bilinmeyen hususlar konusunda ashabına ihtiyatlı davranmayı tavsiye etmiş, bu nevi haberleri doğrulamayı veya yalanlamayı uygun görmemiştir (Buhârî, "Tefsîr", 2/11). Buna göre Ehl-i kitabın İslâmiyet'e uygun haberlerini nakletmekte bir sakınca bulunmadığı gibi bu rivayetler peygamberlerin aynı ilâhî kaynaktan beslendiği gerçeğini ortaya koyması bakımından da faydalıdır. Meseleye bu açıdan bakarak bütün semavî

dinlerde bazı haber, hüküm ve ahlâk esaslarının birbirinin aynı olacağını kabul etmek yerine, Kitâb-ı Mukaddes'teki rivayetlere benzeyen bazı hadislerin ihtida etmiş olan sahâbî veya tâbiîler tarafından uydurulduğunu iddia etmek, yahut Ehl-i kitap asıllı tâbiî âlimi Kâ'b el-Ahbâr gibi râvilerin çok hadis rivayet etmekle ünlü sahâbîleri etkileyerek İsrâiliyat'ı onlar vasıtasıyla hadislere karıştırdığını ileri sürmek bu sahâbîlere iftira olur.

5. Kur'an âyetleri tevâtür yoluyla geldiği için kesinlik ifade eder; fakat hadislerin tamamına yakını haber-i vâhid sayıldığı, yani Peygamber'e aidiyeti kesin olmadığı için zan ifade eder; din ise zan üzerine kurulamaz. İmam Şâfiî'nin belirttiğine göre II. (VIII.) yüzyılın sonuna doğru hadislerin, özellikle haber-i vâhidlerin zan ifade etmeleri sebebiyle hukukî bakımdan kaynak olamayacağını ileri süren kimseler görülmeye başlanmıştır (el-Üm, VII, 250, 254). Hadislere güvenmeyenlerin, gerekçe olarak onların Kur'an âyetleri gibi kesinlik ifade etmediğini söylemeleri doğru değildir. Zira sübût ile delâlet tamamen farklı şeylerdir. Sübûtunda şüphe edilmeyen Kur'ân-ı Kerîm'de de delâleti kati olmayan âyetler bulunduğu halde hiç kimse bu âyetlerden şüphe etmemiştir. Öte yandan iki kişinin şehâdetini yeterli gören Kur'an (el-Bakara 2/282; et-Talâk 65/2) tevâtür şartını aramadığı gibi, ne Resûl-i Ekrem ne de kendilerine sadece bir kişi vasıtasıyla mektup veya tâlimat gönderdiği krallar, müslüman kumandanlar veya kabile mensupları habercinin birden fazla olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Zira haberi getiren kimsede aranan en önemli şart zabtının sağlam, şahsiyetinin güvenilir olmasıdır. Sahih sünnete zayıf ve mevzû haberlerin karışmaya başladığı tarihten itibaren İslâm âlimlerinin hadisleri koruma amacıyla ortaya koyup geliştirdikleri hadis ilimleri ve metotları, şâhidlik sırasında aranan şartlardan daha hassas ve sağlam ölçülerdir. Hiçbir haber Kur'ân-ı Kerîm gibi en güvenilir şekilde gelmemekle beraber Hz. Peygamber'in sözü olduğu bilinciyle titiz bir surette rivayet edilen haber-i vâhidlerin kesinlik ifade ettiği hususunda İslâm âlimlerinin çoğu, özellikle de muhaddisler görüş birliğine varmışlardır. Esasen bir haberin güvenilir sayılması için onun mütevâtir rivayette olduğu gibi büyük bir kalabalık tarafından nakledilmesi şartı ne diplomatik konularda ne ticarî meselelerde ne de günlük hayatın herhangi bir muamelesinde hiçbir zaman aranmamaktadır. Zira böyle bir şartın gerçekleşmesi nâdiren mümkün olacağı için haberi verenin güvenilirliği sözünün kabul edilmesi için yeterli görülmektedir. Dinin anlaşılıp yaşanmasında Kur'an'ın yeterli olduğunu ileri sürenler, eğer

ibadetlerin vazgeçilmezliğini kabul ediyorlarsa, bu dinî merasimlerin Hz. Peygamber zamanındaki şekilleriyle ifa edilebilmesinin ancak hadis ve sünnet sayesinde mümkün olacağını göz ardı etmemeleri gerekir. Dinin anlaşılması hususunda hadislerin dikkate

alınmamasının doğuracağı en büyük tehlike, şahsî görüşlerin ön plana çıkması ve bunun tabii sonucu olarak herkesin kendi anlayışını isabetli görmesi yüzünden dinde büyük bir kargaşanın yaşanmasıdır.

Bu gerekçelerin ve benzeri görüşlerin hadislere güvenilemeyeceğini ortaya koyduğu, Kur'an'da her şeyin bulunduğu, dolayısıyla dinin yaşanması hususunda Kur'an'ın yeterli olduğu ve hadise ihtiyaç bulunmadığı yönündeki görüşler ilk devirlerden beri ileri sürülmektedir. Nitekim sahâbî İmrân b. Husayn'ın hadislerden bahsettiği sırada orada bulunan birinin, "Bize Kur'an'dan söz et" demesi bu kanaatlerin eskiliğini ortaya koymaktadır. Ancak İmrân'ın hadisler olmadan namazın ve zekâtın ifa edilemeyeceğini söylemesi üzerine o şahsın itirazından vazgeçmesi (Hâkim, I, 109-110), ilk zamanlarda meseleleri sadece Kur'an'la çözmek isteyenlerin bu görüşü fikrî bir akım haline getirmeyen mûtedil kimseler olduğunu göstermektedir. Esasen Kur'an'da her şeyin açıklandığını (en-Nahl 16/89), onda hiçbir şeyin eksik bırakılmadığını (el-En'âm 6/38) belirten âyetlere dayanarak hadislere ihtiyaç bulunmadığını ileri sürmek doğru değildir. Zira Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in Allah'ın âyetlerini açıklamakla görevlendirildiğini ifade etmektedir (en-Nahl 16/44, 64). Onun açıklamaları ise ancak hadisle sabit olur. Ayrıca Peygamber'in emrettiğini yapıp yasakladığından uzak durmayı (el-Haşr 59/7) ve ona itaat etmeyi gerekli kılan âyetler, Resûl-i Ekrem'in hadis veya sünnetle tesbit edilebilen buyruklarına ve açıklamalarına uymayı zorunlu hale getirmektedir. Bundan dolayı, hüküm koyma yetkisinin sadece Allah'a ait olduğunu belirten bazı âyetleri öne sürerek ahkâm hadislerini kabul etmeyen kimselerin görüşleri de tutarlı değildir.

Günümüzdeki hadis muhaliflerinin bazan birbirlerine ters düştükleri de görülmektedir. Meselâ bir kısmı, muhaddislerin sadece sened tenkidi yapıp metin tenkidiyle meşgul olmadıklarını ileri sürerken bazıları hadislerin hem senedlerinin hem de metinlerinin tenkit edildiğini, bu sebeple tenkit edilen bir şeyin din sayılamayacağını belirtmektedir (Hâdim Hüseyin İlâhîbahş, s.

233-238). Hadislere karşı kesin şekilde tavır alan Hindistan'daki Ehl-i Kur'ân'ın (Kur'âniyyûn) bazı mensupları Kur'an'ın müslümanları birliğe çağırdığını, ancak rastgele insanların rivayetlerinden meydana gelen ve Hz. Peygamber'e itaati emreden hadis kitapları terkedilmedikçe birliğin ve ilerlemenin sağlanamayacağını ileri sürmektedirler. Bunlar ayrıca Kütüb-i Sitte gibi hadis kitaplarının çok büyütüldüğünü, esasen bu kitapların İslâm'a ve müslümanlara zarar vermek için Arap olmayanlar ve özellikle İranlılar tarafından meydana getirildiğini söylemekte bile sakınca görmezler (a.g.e., s. 238-242). Kur'an ile yetinmenin birliği sağlayacağını iddia edenlerin, namazın rek'atları ve kılınış şekli bir yana günde kaç vakit kılınacağı konusunda bile fikir birliği edemedikleri, dolayısıyla kendilerini yalanladıkları görülmektedir.

Hadise karşı tavır alan İslâmî grupların sistemleşmemiş mahiyetteki görüşlerini benimseyen çağdaş bazı hadis muhalifleri, bu görüşlere yenilerini ekleyerek kanaatlerini sistemleştirmeye gayret etmişlerdir. İslâm dünyasında XX. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmaya başlayan bu tavrın temelinde, Avrupalı araştırmacıların Kitâb-ı Mukaddes'e yönelttikleri, dinî metinleri insan ürünü gibi düşünerek eleştirme fikri (tarihî tenkit metodu) yatmaktadır. Bu metodu önce şarkiyatçılar, ardından da onlardan etkilenen müslüman araştırmacılar İslâm'ın dinî metinleri olan Kur'an ve hadislere uygulamak istemiş, hadisleri birer birer tenkit etmek yerine kurulacak bir sistem çerçevesinde onları daha kapsamlı bir şekilde değerlendirmeyi düşünmüşlerdir. Buna göre gramer kurallarına bağlı kalarak hadisleri anlamaya çalışmak veya onların Peygamber'e nisbetini araştırmak verimli bir yol olmadığından, hadislerden genel prensipler çıkarıp bu prensiplere göre toplumun ihtiyaçlarına çözümler getirmek daha isabetli bir yoldur. Bu tutum, muhaddislerin ve fakihlerin anladığı İslâm'ın yerine, bundan büyük ölçüde farklı ve modern dünyada yaşanan hayata daha yakın bir din olan onların zihnindeki Müslümanlığı koymakta, Kur'an ve hadisin hüküm vazetme yetkisine bakışları ise bu tavırlarını daha da netleştirmektedir. Buna göre Kur'an'daki hüküm âyetleri son derece azdır; bunlar da nâzil olduğu zaman ve mekânın dışında bir hukukî metin kabul edilmeyip dolaylı hukuk malzemesi niteliğinde görülmelidir. Resûl-i Ekrem, ortaya çıkan meselelere hukukî çözümler getiren bir peygamber değil daha ziyade ahlâkî bir ıslahatçı kabul edilmelidir (Fazlurrahman, Islamic Methodology in History, s. 10-11; a.mlf., IS, I/1, s. 10-11). Modern zihniyetli araştırmacılar

müsteşrikler gibi, hadislerin büyük bir kısmının Hz. Peygamber'le ilgisi bulunmayıp ilk devir fukaha ve muhaddislerinin görüşü olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kur'an ve hadislerdeki hukukî çözümleri Peygamber devriyle sınırlayan bu zihniyetin sahipleri, âlimlerin kendi çağlarının ihtiyaçlarına göre kanun koyabileceklerini iddia etmişlerdir.

V. LİTERATÜR

Resûl-i Ekrem'in sözlerinin yazıya geçirilmesiyle ortaya çıkan sahîfeler hadis literatürünün ilk yazılı örneğini teşkil etmiştir. Daha sonra hadislerin tedvîni, ardından da çeşitli metotlarla tasnifi suretiyle erken dönemlerden itibaren çok sayıda hadis kitabı görülmeye başlanmıştır. Hadis kitapları Resûlullah'ın söz ve davranışlarını, dolayısıyla onun İslâm'ı anlama ve uygulama tarzını görüp öğrenen sahâbenin bu konudaki müşahedelerini ve sahâbe neslinin talebesi olan tâbiîlerin dinî yorumlarını daha sonraki müslümanlara aktaran birer kaynak olmuştur. Bu eserlerin ihtiva ettiği malzemenin dikkatli bir şekilde nakli "rivâyetü'l-hadîs" kitaplarını, bunlardaki malzemenin sağlamlık derecesini tesbit etmeyi konu alan çalışmalar da "dirâyetü'l-hadîs"le ilgili eserleri meydana getirmiştir.

A) Rivâyetü'l-hadîs Kitapları. Hadislerin Hz. Peygamber devrinden itibaren sözlü ve yazılı olarak tesbit edilmesi faaliyeti müslümanları değişik türde çalışmalar yapmaya sevketmiştir. Önceleri herhangi bir sistem gözetilmeden hadislerin aynen tesbiti en önemli mesele iken sonraki dönemlerde hadis malzemesinden daha kolay faydalanma ve aranan hadislere daha çabuk ulaşma gibi ihtiyaçlar farklı metotlarla kitap telifini zaruri kılmıştır. Önemli bir kısmı günümüze ulaşan bu eserler çeşitli sistemler altında gruplandırılmıştır.

1. Sahîfeler. Muhtelif vesilelerle Hz. Peygamber tarafından yazdırılan mektuplar, musâlahanâmeler ve ahidnâmelerle (Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, tür.yer.; Ahmed Zekî Safvet, I, 25-90) bazı sahâbîler tarafından kaleme alınan sahîfeler Asr-ı saâdet devrinin ilk yazılı belgeleridir. Bu sahîfelerin en önemlileri Abdullah b. Amr (Dârimî, "Muḳaddime", 42; Râmhürmüzî, s. 364-367), Sa'd b. Ubâde (Tirmizî, "Aḥkâm", 13), Muâz b. Cebel (Müsned, V, 228), Ali b. Ebû Tâlib (Ṣaḥîfetü ʿAlî b. Ebî Ṭâlib ʿan Resûlillâh, nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, Kahire

1406/1986), Amr b. Hazm el-Ensârî (Nesâî, “Ḳasâme”, 44-47), Semüre b. Cündeb (İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 236-237), Abdullah b. Abbas

(Hatîb el-Bağdâdî, Taḳyîdü’l-ʿilm, s. 92, 102), Câbir b. Abdullah (Tirmizî, “Büyûʿ”, 72), Abdullah b. Ebû Evfâ (Buhârî, “Cihâd”, 32) ve Enes b. Mâlik’e (a.g.e., s. 95-96) ait olanlardır. Ebû Hüreyre tarafından talebesi Hemmâm b. Münebbih’e yazdırılan Ṣaḥîfetü Hemmâm b. Münebbih (eṣ-Ṣaḥîfetü’ṣ-ṣaḥîḥa) ilk defa Muhammed Hamîdullah tarafından yayımlanmıştır (MMİADm., 1953, 1954; eseri hadislerini şerhederek Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib de yayımlamıştır, Kahire 1406/1985). Sahâbe döneminin mahsulü olan, senedinde hadisi Resûl-i Ekrem’den duyan sahâbîden başka kimsenin bulunmadığı sahîfelere “nüsha” da denmiştir (sahîfe ve nüshalar hakkında geniş bilgi için bk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, tür.yer.).

2. Cüzler. Bir sahâbînin veya daha sonraki nesilden bir kimsenin rivayet ettiği hadisleri veya belli bir konuya dair rivayetleri ihtiva eden eserler cüz adıyla da anılmış ve bu türde birçok kitap telif edilmiştir (geniş bilgi için bk. Kettânî, s. 132-172; Koçak, tür.yer.; DİA, VIII, 147-148).

3. Kitaplar. Hadislerin tedvîni tamamlandıktan sonra bunlar ya konularına veya râvi adlarına göre tasnif edilmeye başlanmıştır. Kütüb-i Sitte gibi konulara göre tasnif edilen eserlerin “iman”, “ilim”, “edeb” gibi bazı bölümleri ilk devir muhaddislerinden bir kısmı, bazan da câmi‘ ve sünenlerin musannifleri tarafından birer müstakil eser halinde de kaleme alınmış ve bu çalışmalar genellikle “kitâb” adıyla anılmıştır. Abdullah b. Mübârek’in (ö. 181/797), Hz. Peygamber’le ilk iki neslin ibadet, ihlâs, tevekkül, doğruluk, tevazu, kanaat gibi konulara dair sözlerini ihtiva eden Kitâbü’z-Zühd ve’r-reḳāʾiḳ’i (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî, Malegon/Hindistan 1966; Beyrut, ts.), Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm’ın Kitâbü’l-Îmân’ı (nşr. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, Küveyt 1405/1985), Ebû Hayseme Züheyr b. Harb’in Kitâbü’l-ʿİlm’i (nşr. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, Küveyt 1405/1985; tahkik ve trc. Salih Tuğ, İstanbul 1984), Buhârî’nin güzel ahlâka dair hadisleri topladığı el-Edebü’l-müfred’i (DİA, X, 411-412), Tirmizî’nin Hz. Peygamber’in ahlâkı, dış görünüşü, giyimi ve yaşayış tarzı hakkındaki hadisleri topladığı Şemâʾilü’n-nebî adıyla da bilinen Kitâbü’ş-Şemâʾil’i (nşr. Tâhâ Abdürraûf

Sa‘d, Kahire 1988; nşr. Abdullah eş-Şa‘‘âr, Beyrut 1992) bu türün belli başlı örnekleridir (bu konudaki geniş literatür için bk. Kettânî, s. 42-90).

4. Müsnedler. Müsnedlerin temel özelliği, konularına veya sahih ve zayıf oluşlarına bakılmaksızın hadislerin sahâbe adlarına göre sıralanmasıdır. Bu tertipte, İslâm'a girişteki öncelikleri veya soylarının asaleti yahut kabileleri dikkate alınabildiği gibi sahâbîlerin adları alfabetik olarak da zikredilebilir. Bazı sahâbîlere veya daha sonraki devirlerde yaşayan kimselere nisbet edilen müsnedler yine onların adına vefatlarından sonra tasnif edilmiştir. Meselâ Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Mervezî (ö. 292/905), Hz. Ebû Bekir'in rivayet ettiği 142 hadisi Müsnedü Ebî Bekri'ṣ-Ṣıddîḳ adıyla bir araya getirmiş (nşr. Şuayb el-Arnaût, Beyrut 1390/1970; trc. Ahmed Davudoğlu, İstanbul 1981), daha sonra Süyûtî Cemʿu'l-cevâmiʿinde Ebû Bekir'in naklettiği veya onunla ilgili olarak rivayet edilen 695 hadisi yine Müsnedü Ebî Bekri'ṣ-Ṣıddîḳ adıyla derlemiştir (Bombay 1401/1981). Diğer sahâbîlerin de günümüze kadar ulaşan müsnedleri vardır. Ebû Hanîfe'nin talebelerinin ondan rivayet ettikleri hadisleri derleyerek meydana getirdikleri yirmiyi aşkın müsned bulunmaktadır (Hindistan 1300; İstanbul 1309; Lahor 1312; Leknev 1318; Kahire 1327; Berlin 1929; Beyrut 1985 v.dğr.). Ebü'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmûd el-Hârizmî, bu müsnedlerden onunu Câmiʿu'l-mesânîd adlı çalışmasında bir araya getirmiştir (I-II, Haydarâbâd 1913; I-II, Beyrut 1987). Aynı dönemde kaleme alınan Abdullah b. Mübârek'in el-Müsned'i (nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Riyad 1987; nşr. Mustafa Osman Muhammed, Beyrut 1411/1991), İmam Şâfiî'nin el-Müsned'i (Erre 1306; el-Üm ile birlikte Kahire 1327, 1952) bu geleneğin devam ettiğini göstermektedir. En tanınmış müsnedler arasında Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin, 281 sahâbenin rivayetlerini ihtiva eden ve ölümünden sonra onun adına telif edilen el-Müsned'i (Haydarâbâd 1321/1903; Beyrut 1406/1985), Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî'nin 1300 rivayeti derleyen el-Müsned'i (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî, I-II, Haydarâbâd 1381-1382/1962-1963), 904 sahâbî tarafından rivayet edilen 30.000 hadisin yer aldığı Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i (I-VI, Kahire 1313; nşr. Ahmed Muhammed Şâkir - Hamza Ahmed ez-Zeyn, I-XX, Kahire 1416/1995) zikredilebilir. Bakī b. Mahled tarafından kaleme alınan ve 1013 sahâbînin rivayet ettiği 30.969 hadisi ihtiva ettiği belirtilen el-Müsnedü'l-kebîr'i ise günümüze ulaşmamıştır.

Zamanımızda da bazı müsned çalışmalarına rastlanmaktadır. Beşşâr Avvâd Ma'rûf ile dört arkadaşı İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı, Humeydî, Ahmed b. Hanbel ve Abd b. Humeyd'in müsnedleri, Ṣaḥîḥayn ile dört meşhur süneni, İbn Huzeyme'nin eṣ-Ṣaḥîḥ'i, Buhârî ile Nesâî'nin tanınmış bazı kitapları ve Tirmizî'nin Şemâʾilü'n-nebî'sindeki hadisleri önce sahâbe adlarına göre müsned tarzında, sonra da her bir müsnedi kendi içinde konularına göre tertip ederek meydana getirdikleri 1237 sahâbînin 17.802 hadisini ihtiva eden müsnedlerine el-Müsnedü'l-câmiʿ adını vermişlerdir (I-XX, Beyrut 1413/1993). Muhammed Fuâd Abdülbâkī de Câmiʿu'l-mesânîd adını verdiği eserinde Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'indeki hadisleri aynı şekilde önce 196 sahâbînin müsnedi olarak tertip etmiş, ardından her bir müsnedi kendi içinde konularına göre sıralamıştır (I-VI, Kahire 1412/1991).

5. Mu'cemler. Râvi adlarına göre tertip edilen kitap türlerinden biri olan mu'cemlerde rivayetler, ya müsnedler gibi sahâbe adına veya mu'cemi tasnif eden muhaddisin hocalarının adına yahut râvilerin şehirlerine, kabilelerine göre alfabetik olarak düzenlenmiştir. Bu türün ilk örneklerinden biri Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'nin, Muhammed adını taşıyanları başa almak suretiyle alfabetik olarak sıraladığı 330 kadar hocasından birer hadis ihtiva eden el-Muʿcem'idir (nşr. Hüseyin Selîm Esed, Beyrut 1410/1989). Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî de 336 hocasından rivayet ettiği hadisleri aynı şekilde düzenleyerek el-Muʿcem'ini meydana getirmiştir (nşr. Ahmed el-Belûşî, I-VI, Riyad 1412/1992,

yayımlanan kısım eserin ilk yarısıdır). Bu tasnif türünün en tanınmış olanları ise Taberânî'nin üç mu'cemidir. Bunların ilki, müellifin 1000 kadar şeyhinden duyduğu birer hadisi kaydettiği ve eserin son kısımlarında aynı isnadla birden fazla hadisi zikrettiği el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr olup 1198 hadis ihtiva etmektedir (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, I-II, Medine 1388/1968; Beyrut 1403/1983). Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emîr, hadislerin senedleri hakkında bilgi vererek bu eseri ilmî usullere göre yayımlamış ve çalışmasına er-Ravżü'd-dânî ile'l-Muʿcemi'ṣ-ṣaġīr adını vermiştir (Beyrut 1405/1985). İkinci kitap Taberânî'nin çok beğendiği, ancak birçok zayıf hadise de yer verdiği el-Muʿcemü'l-evsaṭ'tır (nşr. Mahmûd Tahhân, I-XI, Riyad 1405-1416/1985-1995). Müellif, 9485 rivayeti ihtiva eden eserde şeyhlerinin adlarını alfabetik sıraya koymuş ve her birinden duyduğu nâdir rivayetleri isimlerinin altında vermiştir.

Taberânî'nin mu'cemlerinin en muhtevalısı, aşere-i mübeşşereden başlamak üzere adları alfabetik olarak sıralanan ashabın 25.000 kadar rivayetini ihtiva eden el-Muʿcemü'l-kebîr'dir (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, I-XXV, Bağdat 1401-1415/1980-1994; eserin 200 cüzden meydana gelen yazmasının 14-16 ve 21. cüzleri bulunamadığı için yayımlanamamıştır). Taberânî, Ebû Hüreyre'nin rivayetlerini bu eserine almayarak onları ayrı bir kitapta toplamıştır.

6. Musannefler. II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren konularına göre ve "terceme" denen bab başlıkları altında tasnif edilen kitaplar, daha sonra bir kısmı "câmi'" veya "sünen" gibi adlarla anılsa bile yaklaşık aynı tasnif sistemine sahip oldukları için "musannef" adını almıştır. "Muvatta'" olarak da adlandırılan bu eserleri, fıkıh bablarına göre tertip edilen diğer kitap türlerinden ayıran en belirgin özellik, bunların merfû hadislerin yanı sıra pek çok mevkuf ve maktû haberi de ihtiva etmesidir. Hammâd b. Seleme ile Vekî' b. Cerrâh'ın tasnif ettikleri belirtilen ilk musanneflerin günümüze kadar gelip gelmediği bilinmemektedir. Bu tür eserlerin ilk örneklerinden biri, güvenilir rivayetleri ihtiva etmesi sebebiyle Buhârî ve Müslim'in sahîhleriyle birlikte anılan Mâlik b. Enes'in el-Muvaṭṭaʾ adlı eseridir (Dehli 1216, 1323; I-III, Kahire 1303; I-II, Kahire 1318; nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkī, I-II, Kahire 1951; trc. Ahmed Muhtar Büyükçınar v.dğr., I-II, İstanbul 1982, I-IV, İstanbul 1984). Abdürrezzâk es-San'ânî'nin el-Muṣannef fi'l-ḥadîs̱'inin (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî, I-XI, Beyrut 1971-1975, 1983) ihtiva ettiği 21.033 rivayetin bir kısmı ağır tenkitlere uğramıştır. Ebû Bekir b. Ebû Şeybe'nin aynı özellikleri taşıyan ve -Kemal Yûsuf el-Hût neşrine göre-37.943 rivayeti ihtiva eden el-Muṣannef'i bu türün en önemli örneklerindendir (nşr. Muhtâr Ahmed en-Nedvî v.dğr., I-XV, Bombay 1386-1403; Karaçi 1406; nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, I-VII, Beyrut 1409/1989; nşr. Saîd el-Lehhâm, I-VIII, Beyrut 1414/1994). Sünen ve câmi' türlerine dahil hadis kitaplarının daha çok Mağrib'de "musannef" adıyla anıldığı da bilinmektedir.

7. Câmi'ler. Hadislerde ele alınan bütün meseleleri kapsadığı düşünülen, başlıca sekiz ana konuyu ihtiva eden ve genellikle bablara göre düzenlenen bir tasnif türüdür. Bilinen ilk örneği Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) Kitâbü'l-Câmiʿ adlı eseridir. Talebesi Abdürrezzâk bu eseri hem rivayet etmiş hem de el-Muṣannef'inin sonuna eklemiştir (Beyrut 1971-1975, X,

379-468 ve XI. cilt). Eserin günümüze ulaştığı bilinen iki nüshasından biri Ankara'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'nde (İsmail Saib Sencer, nr. 164), diğeri İstanbul'da Millet Kütüphanesi'nde (Feyzullah Efendi, nr. 541) bulunmaktadır. Büyük kabul gören câmi'ler ise III. (IX.) yüzyılda tasnif edilmiş olup bunların en meşhurları Ṣaḥîḥayn diye de anılan Buhârî ile Müslim'in eserleridir. Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i (I-IX, Bulak 1313-1315; nşr. Hacı Zihni Efendi, I-VIII, İstanbul 1315) bazı âlimler tarafından tek başına, bazılarınca da Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ile birlikte hadislerinin sağlamlığı dolayısıyla Kur'an'dan sonra en güvenilir kitap olarak kabul edilmiştir. Bu eseri, bir hadisin bütün rivayetlerini bir araya getirmesi, ayrıca hadis metinlerinin bir kısmını değil tamamını zikretmesi gibi tertip özellikleriyle Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i (Kalküta 1265; Bulak 1290; nşr. Hacı Zihni Efendi, I-VIII, İstanbul 1329-1332; nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkī, I-V, Kahire 1955-1956) takip etmekte, hemen arkasından da ihtiva ettiği hadislerin sağlamlık derecesini tek tek belirten Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i (Bulak 1292; nşr.

Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr., I-V, Kahire 1356-1382/1937-1962; nşr. İzzet Ubeyd, I-X, Humus, ts.) gelmektedir (bu üç eser için bk. DİA, VII, 114-132). Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, son eserdeki hadisleri Ṣaḥîḥu Süneni't-Tirmiẕî (I-III, Riyad-Beyrut 1409/1988) ve Żaʿîfü Süneni't-Tirmiẕî (Beyrut 1411/1990) adlı kitaplarında değerlendirmiştir. Mecdüddin İbnü'l-Esîr, Kütüb-i Sitte'nin tamamını konularına göre alfabetik olarak sıralayıp meydana getirdiği eserine Câmiʿu'l-uṣûl li-eḥâdîs̱i'r-Resûl adını vermiştir (Merut/Hindistan 1346; nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, I-XII, Kahire 1370/1950; nşr. Abdülkādir el-Arnaût, I-XI + IV, indeks ciltleri, Dımaşk 1389-1412/1969-1991). Bu eser üzerinde çeşitli şerh, ihtisar, zevâid çalışmaları yapılmış olup İbnü'd-Deyba' tarafından kaleme alınan Teysîrü'l-vuṣûl ilâ Câmiʿi'l-uṣûl min ḥadîs̱i'r-Resûl (Kalküta 1252; Kahire 1346) adlı muhtasarı önemlidir (DİA, VII, 136). Daha sonra bütün hadisleri bir araya toplama amacıyla yapılan çalışmaların en önemlisi, Süyûtî'nin yetmiş bir kaynaktan derlediği 100.000'e yakın hadisi ihtiva eden Cemʿu'l-cevâmiʿ (el-Câmiʿu'l-kebîr) adlı eseridir (I-IV, Kahire 1970-1992, neşri devam etmektedir). Aynı müellife ait el-Câmiʿu'ṣ-ṣagīr (DİA, VII, 113-114), bunu ikmal maksadıyla Muhammed Abdürraûf el-Münâvî tarafından yazılan el-Câmiʿu'l-ezher ve bunlara başka ilâvelerle birlikte 34.220 rivayeti ihtiva eden yine Süyûtî'nin Câmiʿu'l-eḥâdîs̱'i kayda değer

çalışmalardır (nşr. Abbas Ahmed Sakr - Ahmed Abdülcevvâd, I-IX, baskı yeri ve tarihi yok; bu iki nâşir 332'si el-Câmiʿu'l-kebîr'de, 487'si el-Câmiʿu'l-ezher'de olmak üzere 819 rivayetin mevzû olduğunu göstermek üzere el-Eḥâdîs̱ü'l-mevżûʿa mine'l-Câmiʿi'l-kebîr ve'l-Câmiʿi'l-ezher [Beyrut 1409/1988] adlı bir eser kaleme almışlardır). Müttakī el-Hindî'nin, Cemʿu'l-cevâmiʿ ile yine Süyûtî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr ve Ziyâdetü'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr adlı eserlerini birleştirip hadislerini kitap ve bablara göre tertip ettiği Kenzü'l-ʿummâl fî süneni'l-aḳvâl ve'l-efʿâl adlı eseri elde mevcut en kapsamlı hadis kitabıdır (I-VIII, Haydarâbâd 1313; I-XVI, Beyrut 1406/1985).

Adı geçen câmi'lerle aynı tertipte olmamakla beraber belli konulardaki hadis ve rivayetleri bir araya getirmeleri sebebiyle câmi' diye adlandırılan kitaplar da vardır. Abdullah b. Vehb'in (ö. 197/813) fıkhî hadisleri bir araya getirdiği el-Câmiʿ (fi'l-ḥadîs̱, fi'l-ʿilm ve'l-fıḳh) adlı eseri (nşr. J. David-Weill [Le Djâmi' d'Ibn Wahb], I-II, Kahire 1939-1948; ayrıca bk. Sezgin, GAS, I, 466), İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin ahlâk ve âdâb konusundaki hadisleri derlediği Kitâbü'l-Câmiʿi (nşr. Abdülmecîd Türkî, Beyrut 1990), İbn Abdülber enNemerî'nin ilimle ilgili rivayetleri topladığı Câmiʿu beyâni'l-ʿilm'i (DİA, VII, 107) bunlara örnek olarak zikredilebilir.

8. Sünenler ve Ahkâm Kitapları. Öncelikle ahkâma dair hadisleri fıkıh kitaplarındaki sıraya göre derleyen sünenler genellikle III. (IX.) yüzyıldan itibaren kaleme alınmıştır. Bununla beraber Evzâî'nin (ö. 157/774) Kitâbü's-Sünen fi'l-fıḳh (çeşitli kaynaklarda iktibas edilen rivayetleri Mervân Muhammed eş-Şa"âr tarafından yetmiş altı kitap halinde düzenlenerek Sünenü'l-Evzâî adıyla yayımlanmıştır [Beyrut 1413/1993]), İbn Ebû Zi'b ve İbn Ebû Zâide'nin Kitâbü's-Sünen (İbnü'n-Nedîm, s. 281, 282) adlı eserleri gibi daha önceki yüzyılda kaleme alınmış sünenler de vardır. İmam Şâfiî'nin es-Sünenü'l-meʾs̱ûre'si de (Kahire 1315; nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1406/1986) bu türün zikredilmesi gereken kaynaklarındandır. Büyük kabul görmüş ilk sünenler arasında yer alan Saîd b. Mansûr'un es-Sünen'i (nşr. Sa'd b. Abdullah b. Abdülazîz Âl-i Humeyyid, I-V, Riyad 1414/1993; nşr. Habîbürrahman el-A'zamî, III. cildin I ve II. kısımları, Malegaon [Hindistan] 1387-1388/1967-1968; Bombay 1403/1982; Beyrut 1405/1985), Hz. Peygamber'in ahkâma dair hadisleri yanında sahâbe devrindeki günlük hayatın çeşitli meseleleri hakkında diğer

kaynaklarda yer almayan bilgiler ihtiva etmesi bakımından önemlidir. Dârimî’nin el-Müsned adıyla da anılan ve bir hadisi ihtiva ettiği konulara göre çeşitli bölümlerde tekrarlaması sebebiyle Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’yi andıran es-Sünen’i (Kanpûr 1293; Haydarâbâd 1309; Delhi 1337; Dımaşk 1349; nşr. Abdullah Hâşim Yemânî, I-II, Kahire 1382/1966; nşr. Fevvâz Ahmed Zemirlî - Hâlid Seb‘ el-Alemî, I-II, Beyrut 1407/1987; nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, I-II, Dımaşk 1991; trc. Abdullah Aydınlı, I-III, İstanbul 1994-1996), mürsel ve maktû rivayetleri de ihtiva etmekte olup bazı âlimler tarafından İbn Mâce’nin es-Sünen’i yerine Kütüb-i Sitte’nin altıncı kitabı olarak kabul edilmiştir. İbn Mâce’nin es-Sünen’i (Dehli 1282, 1322/1905; nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkī, I-II, Kahire 1372-1373; nşr. M. Mustafa el-A‘zamî, I-IV, Riyad 1404/1984), babların fıkıh bakımından mükemmel sıralanışıyla farklı bir özelliğe sahiptir. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, eserdeki hadisleri Ṣaḥîḥu Süneni İbni Mâce (I-II, Beyrut 1406/1986) ve Żaʿîfü Süneni İbn Mâce (Beyrut 1409/1988) adlı çalışmalarıyla tahrîc etmiştir. Ebû Dâvûd es-Sicistânî’nin es-Sünen’i (Leknev 1840, 1877, 1305, 1318; Dehli 1271; Kahire 1280; Haydarâbâd 1321; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, I-IV, Beyrut, 1403/1983; Kahire 1348; nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, I-III, Beyrut 1409/1988) hem sahih hem de zayıf rivayetleri ihtiva etmekte, bu rivayetlerden ileri derecede zayıf olanlar musannifi tarafından belirtilmektedir. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, eserdeki hadisleri Ṣaḥîḥu Süneni Ebî Dâvûd (I-III, Riyad 1409/1989) ve Żaʿîfü Süneni Ebî Dâvûd (Beyrut 1412/1991) adlı eserlerinde değerlendirmiştir. Nesâî ise önce es-Sünenü’l-kübrâ adlı geniş çaplı eserini kaleme almış (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî - Seyyid Kisrevî Hasan, I-VI, Beyrut 1411/1991) bundan daha sahih kabul ettiği hadisleri seçerek el-Müctebâ adını verdiği es-Sünen’i meydana getirmiştir (Kanpûr 1265; I-II, Dehli 1281; I-II, baskı yeri yok, 1312; Süyûtî’nin şerhi ve Sindî’nin hâşiyesiyle birlikte: I-VIII, Kahire 1348/1930; Abdülfettâh Ebû Gudde’nin bu baskıyı esas alarak hadisleri numaralayıp fihristler hazırlayarak yaptığı neşir: I-IX, Beyrut 1406, 1409; trc. Ahmed Muhtar Büyükçınar v.dğr., I-VIII, İstanbul 1981). Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, es-Sünen’deki sahih hadisleri Ṣaḥîḥu Süneni’n-Nesâʾî (I-III, Beyrut 1408/1988), zayıf hadisleri de Żaʿîfü Süneni’n-Nesâʾî (Beyrut 1410/1990) adlı çalışmalarında bir araya getirmiştir. Daha sonra telif edilen bu türün önemli eserlerinden biri de Dârekutnî’nin es-Sünen’idir (IV, Delhi 1306; nşr. Abdullah Hâşim Yemânî, I-IV, Kahire 1386/1966). Eserde bulunan zayıf hadisler üzerinde Ebû

Muhammed Abdullah b. Yahyâ b. Ebû Bekir el-Gassânî Taḫrîcü’l-eḥâdîs̱i’ḍ-ḍıʿâf min Süneni’d-Dâreḳutnî adlı bir çalışma yapmıştır (Riyad 1991).

Erken devirlerden itibaren sünenlerden ayrı olarak ahkâm hadislerini yine sünen tertibinde bir araya getirmek üzere eserler kaleme alınmıştır. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin (ö. 189/805), hocası Ebû Hanîfe’den rivayet ettiği merfû, mevkuf ve mürsel hadislerden oluşan el-Âs̱âr adlı derlemesi bu türün ilk örneklerindendir (DİA, III, 460). Ebû Ca‘fer et-Tahâvî’nin, birbirine zıt gibi görünen

hadisleri telif etmek amacıyla kaleme aldığı Şerḥu Meʿâni’l-âs̱âr da burada anılmalıdır (I-II, Leknev 1300-1302; nşr. Muhammed Seyyid Câdelhak - Muhammed Zührî en-Neccâr, I-IV, Kahire 1386-1388/1966-1969). Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī’nin, diğer hadis kitaplarında yer almayan pek çok hadisle birlikte sahâbe ve tâbiîn sözlerini toplayıp değerlendirdiği ve Şâfiî fıkhını ön planda tutarak rivayetleri fıkıh bablarına göre tertip ettiği es-Sünenü’l-kübrâ adlı hacimli eseri (I-X, Haydarâbâd 1344-1355) râvilerin tenkidini, muhtelif mezhep imamlarının görüşlerini de ihtiva etmektedir. Müellifin bu esere giriş mahiyetinde kaleme aldığı el-Medḫal ilâ Kitâbi’s-Sünen’i de önemlidir (nşr. Muhammed Ziyâürrahman el-A‘zamî, Küveyt 1985). Eser üzerinde Necm Abdurrahman Halef eṣ-Ṣınâʿatü’l-ḥadîs̱iyye fi’s-Süneni’l-kübrâ adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (Mansûre 1412/1992). Yine Beyhakī’nin, Şâfiî fıkhının usul ve fürûda dayandığı hadislerle sahâbe ve tâbiîn sözlerini topladığı ve Ebû Ca‘fer et-Tahâvî’nin adı geçen eserine reddiye mahiyetinde kaleme aldığı Maʿrifetü’s-sünen ve’l-âs̱âr’ı ile (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî, I-XV, Kahire 1411/1991) es-Sünenü’ṣ-ṣuġrâ’sı da (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî, I-IV, Karaçi 1410/1989; nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî - Ahmed Kabbânî, I-II, Beyrut 1412/1992) bu türün kayda değer örneklerindendir. Şâfiî âlimlerinden Ferrâ el-Begavî Şerḥu’s-sünne’sinde (nşr. Züheyr eş-Şâvîş - Şuayb el-Arnaût, I-XVI, Dımaşk 1390-1400/1970-1980; Beyrut 1403/1983), tanınmış muhaddislerin eserlerinden derlediği hadisleri aynı zamanda âlimlerin ihtilâf ettiği fıkhî problemlere dikkat çekerek açıklamıştır. İbnü’l-Harrât’ın el-Aḥkâmü’ṣ-ṣuġrâ’sı da burada zikredilmelidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 696, vr. 35-164; Brockelmann, GAL, I, 458; Suppl., I, 634). Cemmâîlî diye tanınan Abdülganî el-Makdisî’nin, Ṣaḥîḥayn’deki ahkâmla ilgili 420

kadar “müttefekun aleyh” hadisi senedlerini zikretmeden bir araya getirdiği ʿUmdetü’l-aḥkâm’ı (el-ʿUmde fi’l-aḥkâm fî meʿâlimi’l-ḥelâl ve’l-ḥarâm) (Dehli 1895; Kahire 1342; nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Beyrut 1406/1986) üzerine pek çok şerh, hâşiye ve ta‘lik yazılmıştır. En tanınmış şerhi Takıyyüddin İbn Dakīku’l-Îd’in İḥkâmü’l-aḥkâm’ı (Dehli 1313; nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, I-II, Beyrut 1374/1955; nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî, I-IV, Kahire 1410/1990), en tanınmış hâşiyesi de Emîr es-San‘ânî’nin el-ʿUdde’sidir (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî, I-IV, Kahire 1410/1990). Hanbelî âlimlerinden Mecdüddin İbn Teymiyye’nin Münteḳa’l-aḫbâr min eḥâdîs̱i seyyidi’l-aḫyâr adlı eseri (I-II, Kahire 1369/1950; nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, I-II, Beyrut 1398/1978), Kütüb-i Sitte ile Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inden seçilmiş ahkâm hadislerinden oluşur. Şevkânî, en çok ahkâm hadisini ihtiva eden bu eseri rivayetlerinin sağlamlık derecesini ortaya koyarak ve hadisin yer aldığı diğer hadis kaynaklarını da belirterek Neylü’l-evṭâr adıyla şerhetmiştir (I-VIII, Kahire 1357/1938). Ahkâm hadisleri konusunda en geniş çalışmayı Taḳrîbü’l-esânîd ve tertîbü’l-mesânîd adlı eseriyle Zeynüddin el-Irâkī yapmıştır (I-VIII, Beyrut, ts.). Şâfiî âlimlerinden İbn Hacer el-Askalânî’nin büyük ilgi gören Bulûġu’l-merâm min edilleti’l-aḥkâm’ında (Leknev 1253/1837, taşbaskı; Lahor 1305/1888, taşbaskı; özel Hint ta‘liki ile 1312; Mısır 1320, 1330/1912; nşr. Abdurrahman Bedrân 1331/1913; 1352/1933; nşr. Rıdvân Muhammed Rıdvân, Beyrut 1373) 1356 (bazı baskılarda 1373, 1400, 1477, 1596) hadisin senedinde sadece sahâbî adı kaydedilmiş ve bunların güvenilirlik derecesi belirtilmiştir. Pek çok şerhinden biri olan Emîr es-San‘ânî’nin Sübülü’s-selâm’ı (Delhi 1302, 1311; Kahire 1911, taşbaskı; nşr. Fevvâz Ahmed Zemirlî - İbrâhim Muhammed Cemel, Beyrut 1405/1985) Ahmet Davudoğlu tarafından Bulûgu’l-Merâm Tercümesi ve Şerhi Selâmet Yolları adıyla ve bazı değişikliklerle Türkçe’ye çevrilmiştir (I-IV, İstanbul 1965-1967; diğer şerhleri için bk. DİA, VI, 413).

“Kitâbü’s-Sünne” adıyla anılan ilk dönemlere ait bazı eserler sadece imana dair hadisleri ihtiva etmekte olup bunların ahkâm meseleleriyle ilgisi bulunmamaktadır. Ahmed b. Hanbel’in 1481 rivayeti ihtiva eden Kitâbü’s-Sünne’si (nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1405/1985), İbn Ebû Âsım’ın Kitâbü’s-Sünne’si (nşr. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, Beyrut 1400/1980) ve Ebû Bekir el-Hallâl’in es-Sünne’si (nşr. Atıyye ez-Zehrânî, Riyad 1410/1989) bu eserlerin en

tanınmış olanlarıdır.

9. Müstedrekler. Sahih hadisleri derleyen bazı muhaddislerin kitaplarını kaleme alırken gözettikleri şartlara uyduğu halde göremedikleri veya başka sebeplerle kitaplarına alamadıkları hadisler daha sonraki hadis âlimleri tarafından bir araya getirilmiş ve bu eserlere “ilâve ve zeyil” anlamında “müstedrek” adı verilmiştir. Müstedrek çalışmaları daha çok Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim üzerinde yapılmıştır. Belli başlı müstedrekler arasında Dârekutnî’nin, Ṣaḥîḥayn’de yer almayan yetmiş hadisi müsned tertibinde bir araya getiren el-İlzâmât ʿale’ṣ-Ṣaḥîḥayn (ʿalâ ṣaḥîḥayi’l-Buḫârî ve Müslim) adlı eseri anılabilir (nşr. Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdiî, Beyrut 1405/1985, 2. bs.). Ebû Zer el-Herevî’nin el-Müstedrek ʿalâ Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî ve Müslim adlı kitabı, Kettânî’nin söylediğine göre Dârekutnî’nin el-İlzâmât’ının bir müstahreci durumundadır (er-Risâletü’l-müstetrafe, s. 23). Sahih hadislerin 10.000’i geçmeyeceğini, bunların da Ṣaḥîḥayn’de bulunanlardan ibaret olduğunu ileri süren bazı çağdaşlarının görüşünü reddetmek üzere Hâkim en-Nîsâbûrî’nin Ṣaḥîḥayn tertibinde kaleme aldığı 8803 rivayeti ihtiva eden el-Müstedrek ʿale’ṣ-Ṣaḥîḥayn bu türün en tanınmış örneğidir (I-IV, Haydarâbâd 1334-1342; nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, I-IV, Beyrut 1411/1990). Müellif, Buhârî veya Müslim’in şartlarına uyduğu halde kitaplarına almadıkları kanaatiyle güvenilemeyecek derecede zayıf olan bazı hadisleri de derlemiştir. Zehebî, Muḫtaṣarü’l-Müstedrek’inde (I-IV, Haydarâbâd 1334-1342) Hâkim’in bu çalışmasını özetlemiş, bu arada kitabın dörtte birini oluşturan zayıf ve mevzû rivayetleri de göstermiştir (Zehebî, el-Müstedrek’teki 100 kadar mevzû rivayeti el-Müstedrek ʿale’l-Müstedrek adını verdiği bir eserinde toplamıştır). Zehebî’nin Muḫtaṣar’ını bazı görüşlerini tenkit ederek özetleyen çalışmalar arasında İbnü’l-Mülakkın’in Muḫtaṣarü’l-Müstedrek’i zikredilmelidir (nşr. Abdullah b. Hamed el-Lehîdân - Sa‘d b. Abdullah Âl-i Humeyyid, I-VII, Riyad 1411).

10. Müstahrecler. Meşhur bir hadis kitabındaki hadisleri çeşitli bakımlardan güçlendirmek amacıyla kaleme alınan eserlerdir. Müstahrecler daha çok Ṣaḥîḥayn veya bunlardan biri üzerine yazılmıştır. Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ile ilgili müstahreclerin en tanınmışları arasında, Ebû Bekir el-İsmâilî ile Gıtrîfî’nin günümüze kadar gelmeyen müstahrecleri; Ṣaḥîḥ-i Müslim üzerine yazılan müstahreclerin en tanınmışları arasında Ebû Avâne el-İsferâyînî’nin el-

Müsnedü’l-muḫrec ʿalâ Kitâbi Müslim b. Ḥaccâc’ı (DİA, X, 100), Cevzakī’nin el-Müsnedü’ṣ-ṣaḥîḥ ʿalâ Kitâbi Müslim’i, Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin el-Müsnedü’l-müstaḫrec ʿalâ Ṣaḥîḥi Müslim’i (Brockelmann, GAL, I, 446; Suppl., I, 617); hem Ṣaḥîḥ-i Buḫârî hem

de Ṣaḥîḥ-i Müslim üzerine yazılan müstahreclerin en tanınmışları arasında da İbnü’l-Ahrem ve İbn Mencûye gibi muhaddislerin eserleri zikredilebilir (diğer hadis kitapları üzerine yazılan müstahrecler için bk. Kettânî, s. 18-23).

11. Kırk Hadisler. Kırk hadis ezberlemeye teşvik eden zayıf bir hadisin de etkisiyle erken devirlerden itibaren “erbaûn” adıyla anılan kırk hadis kitaplarının yazılmasına başlanmıştır. Bu türde ilk eserlerin Abdullah b. Mübârek ile Muhammed b. Eslem et-Tûsî tarafından telif edildiği bilinmekteyse de bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Hasan b. Süfyân’ın (ö. 303/916), ahlâk ve ibadete dair kırk beş hadisi senedleriyle beraber kaydettiği Kitâbü’l-Erbaʿîn’i (nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acemî, Beyrut 1414/1993), Ebû Bekir el-Âcurrî’nin Kitâbü’l-Erbaʿîne ḥadîs̱en’i (nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr, Küveyt 1987; nşr. Mecdî Fethi es-Seyyid, Tanta [Mısır] 1411/1990), Dârekutnî’nin Kitâb fîhi erbaʿûne ḥadîs̱ min Müsnedi Büreyd b. ʿAbdillâh b. Ebî Büreyde’si (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 541) ve Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī’nin el-Erbaʿûne’ṣ-ṣuġrâ’sı (nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1407/1987) ilk devirlerde kaleme alınan belli başlı kırk hadis çalışmalarıdır.

Daha sonraki dönemlerde İbnü’s-Salâh’ın, çoğunu Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ile Ṣaḥîḥ-i Müslim’den seçerek talebelerine yazdırdığı dinin esaslarına dair yirmi altı hadise Nevevî’nin on altı hadis daha ekleyerek meydana getirdiği el-Erbaʿûn adlı eser büyük rağbet görmüş ve başta Nevevî olmak üzere kırktan fazla âlim tarafından şerhedilmiştir. Tanınmış İslâm âlimleri akaid, ibadet, ahkâm, ahlâk, cihad vb. konularda kırk hadis kitapları kaleme almışlardır. Hâce Abdullah el-Herevî’nin Kitâbü’l-Erbaʿîn fî delâʾili’t-tevḥîd’i (nşr. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fukayhî, yer yok, 1404/1984), Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir’in, kırk ayrı şehre mensup kırk hadis âliminin kırk sahâbîden kırk ayrı konuya dair rivayetini bir araya getirdiği Kitâbü’l-Erbaʿîne’l-büldâniyye’si (nşr. Muhammed Mutî‘ el-Hâfız, Beyrut-Dımaşk 1413/1992), tabipfilozof Abdüllatîf el-Bağdâdî’nin Sünen-i İbni Mâce ve şerhinden

derlediği Kitâbü'l-Erbaʿîne'ṭ-ṭıbbiyye'si (nşr. Abdullah Kenûn, Magrib 1979), İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî'nin kırk ayrı kitaptan kırk hadis derleyerek meydana getirdiği ʿİḳdü'l-cevheri'ṡ-ṡemîn fî erbaʿîne ḥadîṡ min eḥâdîṡi Seyyidi'l-mürselîn'i (Kahire 1322) bunlara misal olarak zikredilebilir. Şiî âlimlerin Farsça olarak "Çihl hadîs" veya Arapça olarak "Erbaûn hadîs" adıyla kaleme aldıkları pek çok eser arasından Bahâeddin el-Âmilî'nin Ehl-i beyt tarikiyle rivayet edilen hadislerden derlediği Erbaʿûn ḥadîṡ adlı eseri anılabilir (Tahran 1274, 1310 taşbaskı). Müellifinin bizzat şerhettiği bu eser üzerine pek çok hâşiye yazılmıştır. Ali Şîr Nevâî, Fuzûlî, Âşık Çelebi, Hâkānî Mehmed Bey ve Nâbî gibi ünlü Türk şairleri manzum kırk hadis tercümeleri meydana getirmişlerdir (bk. KIRK HADİS).

12. Etrâf Kitapları. IV. (X.) yüzyıldan itibaren, genellikle hadis kitaplarındaki rivayetlere kolayca ulaşabilmek ve bir hadisin çeşitli rivayetlerini bir arada görebilmek amacıyla kaleme alınan etrâf kitapları, ya sahâbe adına göre müsned türünde düzenlenerek rivayetlerin baş tarafından bir kısmı zikredilmiş veya hadis metinlerine göre alfabetik olarak sıralanmıştır. Etrâf kitaplarının ilk örnekleri Halef el-Vâsıtî'nin (ö. 401/1010) Eṭrâfü'ṣ-Ṣaḥîḥayn'i ile (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Hadis, nr. 31, 42, 56; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 371) Ebû Mes'ûd ed-Dımaşḳī'nin Eṭrâfü'ṣ-Ṣaḥîḥayn'idir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 373). Ebü'l-Abbas Ahmed b. Sâbit et-Tarkī, Eṭrâfü'l-Kütübi'l-Ḫamse diye de anılan ve İbn Mâce dışındaki Kütüb-i Sitte'yi ihtiva eden el-Levâmiʿ fi'l-cemʿ beyne'ṣ-ṣıḥâḥ ve'l-cevâmiʿ adlı eserini (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 533) bu amaçla meydana getirmiştir. Etrâf konusundaki en meşhur eser, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî'nin 1391 sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînin Kütüb-i Sitte dışındaki kitaplarda mevcut 19.626 hadisini bir araya getirdiği Tuḥfetü'l-eşrâf bi-maʿrifeti'l-eṭrâf'ıdır. Eser, İbn Hacer el-Askalânî'nin burada gördüğü bazı hataları tashih ve ikmal maksadıyla yazdığı en-Nüketü'ẓ-ẓırâf ʿale'l-Eṭrâf'ı ile birlikte yayımlanmıştır (nşr. Abdüssamed Şerefeddin, I-XIV, Bombay 1965-1966). İbn Hacer el-Askalânî'nin, bu türün en önemli çalışmalarından biri olan İtḥâfü'l-mehere bi-eṭrâfi'l-ʿaşere'si ile (Millet Ktp., Murad Molla, nr. 349-364) Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'ini müstakil bir çalışma konusu yaptığı İṭrâfü'l-müsnedi'l-muʿtelî bi-Eṭrâfi'l-Müsnedi'l-Ḥanbelî'si de (nşr. Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, I-X, Beyrut 1414/1993) burada kaydedilmelidir. Etrâf çalışmalarının son örneklerinden olan Abdülganî en-Nablusî'nin Ẕeḫâʾirü'l-

mevârîs̠ fi'd-delâleti ʿalâ mevâżıʿi'l-ḥadîs̠'i (nşr. Mahmûd Rebî', I-IV, Kahire 1352/1934) Kütüb-i Sitte ile İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾını ihtiva etmektedir. Hadis metinlerine göre alfabetik olarak düzenlenen etrâf kitaplarından, Ebû Hâcer Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl'ün hadis, siyer ve fıkıh ilimlerine dair 150 kitabı tarayarak meydana getirdiği Mevsûʿatü eṭrâfi'l-ḥadîs̠i'n-nebeviyyi'ş-şerîf'i önemli bir çalışmadır (I-XI, Beyrut 1410/1989). Nedîm Mar'aşlî ile Üsâme Mar'aşlî'nin, sahih ve hasen hadisleri alfabetik olarak bir araya getirmek üzere hazırlamaya başladıkları Mevsûʿâtü'l-ḥadîs̠i'n-nebeviyyi'ş-şerîf'in henüz iki cildi yayımlanmıştır (Beyrut 1411-1414-/1991-1994-). Wensinck'in başkanlığında bir heyet tarafından hazırlanan el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâẓi'l-ḥadîs̠i'n-nebevî (Concordance et indices de la tradition musulmane) adlı eser bu türün en tanınmış örneğidir (I-VIII, Leiden 1936-1987).

13. Tahrîc Kitapları. Tefsir, fıkıh, kelâm, tasavvuf ve hadis kitaplarının bir kısmında geçen, fakat kaynağı gösterilmeyen rivayetlerin sağlamlık derecesini

tesbit etmek ve bazı rivayetlerin kime ait olduğunu belirtmek amacıyla yapılan çalışmalara "tahrîc" adı verilmektedir. Önemli bazı eserler üzerine yapılan tahrîc çalışmaları arasında, İmam Şâfiî'nin el-Ümm'ü üzerine Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin hazırladığı Kitâbü Taḫrîci eḥâdîs̠i'l-Üm (Brockelmann, GAL, I, 447; Suppl., II, 619), Mergīnânî'nin Hanefî fıkhına dair el-Hidâye'si üzerine Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî'nin kaleme aldığı Naṣbü'r-râye ile İbn Hacer el-Askalânî'nin yazdığı ed-Dirâye fî (münteḫabi) taḫrîci eḥâdîs̠i'l-Hidâye (Dehli 1882, taşbaskı, 1327; Leknev 1301; nşr. Seyyid Abdullah Hâşim el-Yemânî elMedenî, Beyrut, ts. [Dârü'l-ma'rife]), Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî'nin Şâfiî fıkhına dair eş-Şerḥu'l-kebîr'i üzerine İbnü'l-Mülakkın'in kaleme aldığı el-Bedrü'l-münîr fî taḫrîci eḥâdîs̠i'ş-Şerḥi'l-kebîr (nşr. Cemâl Muhammed es-Seyyid v.dğr., I-III, Riyad 1414; nşr. Hamdî b. Abdülmecîd b. İsmâil es-Selefî [Ḫulâṣatü'l-Bedri'l-münîr], Riyad 1410/1989), İbn Hacer el-Askalânî'nin bu eseri ihtisar ettiği et-Telḫîṣü'l-ḫabîr (nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil, I-IV, Kahire 1399/1979), Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i üzerine Zeynüddin el-Irâkī'nin yazdığı el-Muġnî ʿan ḥamli'l-esfâri fi'l-esfâr fî taḫrîci mâ fi'l-İḥyâʾi mine'l-aḫbâr (Kahire 1332-1333, 1348, el-İḥyâʾ ile birlikte), Kādî İyâz'ın eş-Şifâʾ adlı eseri üzerine Süyûtî'nin yazdığı Menâhilü'ṣ-ṣafâ fî

taḫrîci eḥâdîs̱i’ş-Şifâ ͗ (nşr. Semîr Kādî, Beyrut 1409/1988), Muhammed Abdürraûf el-Münâvî’nin el-Fetḥu’s-semâvî taḫrîcü eḥâdîs̱i’l-Beyżâvî’si (nşr. Ahmed Müctebâ b. Nezîr es-Selefî, I-III, Riyad 1409), Kudâî’nin Şihâbü’l-aḫbâr adlı derleme hadis kitabına İbnü’s-Sıddîk el-Gumârî’nin yazdığı Fetḥu’l-vehhâb bi-taḫrîci eḥâdîs̱i’ş-Şihâb’ı (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, I-II, Beyrut 1408/1988), yine Gumârî’nin Kādî Beyzâvî’ye ait bir usûl-i fıkıh kitabı olan Minhâcü’l-vüṣûl’deki rivayetlere dair kaleme aldığı el-İbtihâc bi-taḫrîci eḥâdîs̱i’l-Minhâc’ı (Semîr Tâhâ el-Meczûb, Beyrut 1405/1985) anılabilir. Tahrîcin mahiyeti ve tahrîc çalışmaları konusunda ise Mahmûd et-Tahhân’ın Uṣûlü’t-taḫrîc ve dirâsetü’l-esânîd (Riyad 1403/1983), Abdülmevcûd Muhammed Abdüllatîf’in Keşfü’l-lis̱âm ͑ an esrâri taḫrîci ḥadîs̱i seyyidi’l-enâm (Kahire 1404/1984) ve Ebû Muhammed Abdülmehdî b. Abdülkādir b. Abdülhâdî’nin Ṭuruḳu taḫrîci ḥadîs̱i Resûlillâh ṣallallāhu ͑ aleyhi ve sellem (Kahire, ts., Dârü’l-i‘tisâm) adlı eserleri zikredilebilir.

14. Zevâid Kitapları. Bir veya birkaç eserin Kütüb-i Sitte gibi ana hadis kitaplarından fazla veya farklı olarak ihtiva ettiği hadisleri “zevâid” adıyla konularına göre sıralayarak bir araya getirme çalışmaları VIII. (XIV.) yüzyılda başlamıştır. Zevâid kitapları, ulaşılması kolay olmayan birçok hadis kitabındaki rivayetlere daha kısa zamanda ulaştırması bakımından faydalı çalışmalardır. Bu türdeki muhtelif eserleriyle tanınan Nûreddin el-Heysemî’nin (ö. 807/1405), Taberânî’ye ait üç mu‘cem ile Ahmed b. Hanbel’in, Bezzâr’ın ve Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî’nin müsnedlerinde bulunup da Kütüb-i Sitte’de yer almayan hadisleri bir araya getirdiği Mecma ͑ u’z-zevâ ͗ id ve menba ͑ u’l-fevâ ͗ id’i (I-X, Beyrut 1967; nşr. Abdullah Muhammed Dervîş, I-X, Beyrut 1414/1994), Mevâridü’ẓ-ẓam ͗ ân ilâ zevâ ͗ idi İbn Hibbân’ı (Muhammed Abdürrezzâk Hamza, Beyrut, ts., [Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye]; nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî - Abduh Ali el-Kûşek [?], I-VIII, Dımaşk 1411-1412/1990-1992), yine Heysemî’nin, Taberânî’nin iki mu‘cemi ile Ebû Ya‘lâ’nın el-Müsned’ini iki ayrı çalışma konusu yaptığı Mecma ͑ u’l-Baḥreyn fî zevâ ͗ idi’l-Mu ͑ cemeyn (nşr. Abdülkuddûs b. Muhammed Nezîr, I-VIII, Riyad 1413/1992) ve el-Maḳṣadü’l- ͑ alî fî zevâ ͗ idi Ebî Ya ͑ lâ el-Mevṣılî (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan, I-IV, Beyrut 1413/1993) adlı eserleri; zevâid kitapları üzerinde pek çok çalışması olan Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî’nin, İbn Mâce’nin es-Sünen’inde bulunduğu halde Kütüb-i Sitte’nin diğer eserlerinde yer

almayan hadisleri derlediği Miṣbâḥu'z-zücâce fî zevâʾidi İbn Mâce'si ile (nşr. Mûsâ Muhammed Ali - İzzet Ali Atıyye, I-II, Kahire, ts.; nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, I-II, Beyrut 1986) İtḥâfü'l-ḫıyere bi-zevâʾidi'l-mesânîdi'l-ʿaşere'si (müellifin diğer zevâidleri için bk. DİA, VI, 468); İbn Hacer el-Askalânî'nin el-Meṭâlibü'l-ʿâliye bi-zevâʾidi'l-mesânîdi'ṯ-ṯemâniye (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî, I-IV, Küveyt 1393/1973) ve Muḫtaṣaru zevâʾidi Müsnedi'l-Bezzâr (nşr. Sabrî Abdülhâliḳ Ebû Zer, I-II, Beyrut 1414/1993) adlı kitapları bu türün belli başlı eserleridir. Ümmülkurâ Üniversitesi'nde Seyfürrahman Mustafa'nın hazırladığı Zevâʾidü'd-Dârimî ʿale'l-Kütübi's-Sitte mine'l-eḥâdîs̱i'l-merfûʿa (1397/1977) adlı çalışma ile Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde Yûsuf Muhammed Sıddîk'ın hazırladığı Zevâʾidü Muṣannefi ʿAbdirrezzâḳ ʿale'l-Kütübi's-Sitte (1401) adlı tez zevâid çalışmalarının günümüzde de devam ettiğini göstermektedir. Zevâidin mahiyeti ve zevâid kitapları konusunda Abdüsselâm Muhammed İllûş da ʿİlmü zevâʾidi'l-ḥadîs̱ adlı bir çalışma yapmıştır (Beyrut 1415/1995).

15. Fevâid Kitapları. Bir âlimin veya çeşitli âlimlerin ferd ve garîb rivayetlerini bir araya getiren fevâid kitaplarının telifi Ali b. Ca'd (ö. 230/844-45), Ali b. Hucr, Buhârî, Abdân el-Ahvâzî gibi hadis hâfızları tarafından erken bir devirde başlatılmıştır. Dârekutnî, her biri beşer onar varak hacminde on altı kadar fevâid kaleme almıştır. Ünlü fevâidler arasında yer alan Ebû Bekir eş-Şâfiî'nin (ö. 354/965) el-Ġaylâniyyât diye meşhur el-Fevâʾidü'l-münteḫabetü'l-ʿavâlî ʿani'ş-şüyûḫ adlı eseri (yazma nüshaları için bk. Sezgin, GAS, I, 191), hocalarından âlî isnadla rivayet ettiği hadisleri ihtiva eder. Ebû Bekir Ahmed b. Ca'fer el-Katîî'nin Elf dînâr adıyla tanınan el-Fevâʾidü'l-münteḳāt ve'l-efrâdü'l-ġarâʾibü'l-ḥisân'ı (Küveyt 1414/1993, serinin beşinci kitabı) ve Temmâm er-Râzî'nin muhtelif âlimlerin 395 rivayetini derlediği Fevâʾid'i de (nşr. Ebû Süleyman Câsim b. Süleyman el-Füheyd ed-Devserî, Beyrut 1408/1987) ünlüdür. Âlî isnadla nakledilmiş sahih ve garîb rivayetleri toplayan, belli bir bölgeye mensup muhaddislerin rivayetlerini derleyen, bir hadisin ihtiva ettiği hükümleri ortaya koymak amacıyla yazılan fevâidler de bulunmaktadır (geniş bilgi için bk. DİA, XII, 500-501).

16. Emâlîler. Hadis hâfızlarının bilhassa salı ve cuma günleri genellikle mescidlerde hadis imlâ ettikleri sırada talebelerinin kaydettiği hadislerden meydana gelen emâlîler diğer ilimlerdeki benzerleriyle kıyaslanamayacak

kadar çoktur. Leys b. Sa‘d’ın (ö. 175/791) Meclis min fevâʾid’i (nşr. Muhammed b. Rızk b. Tarhûnî, Riyad 1407/1987), İmam Ebû Yûsuf’un el-Emâlî’si (Sezgin, GAS, I, 421), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin Cüzʾ mine’l-emâlî’si (Haydarâbâd 1360), Abdürrezzâk es-San‘ânî’nin el-Emâlî fî âs̱âri’ṣ-ṣaḥâbe’si bilinen en eski emâlîlerdir. Hüseyin b. İsmâil el-Mehâmilî’nin, farklı konulara dair 533 hadisten meydana gelen ve el-Eczâʾü’l-Meḥâmiliyyât diye de anılan el-Emâlî’si (nşr. İbrâhim İbrâhim el-Kaysî, Amman 1412/1991) bu türün en tanınmış örneklerindendir. Hadis ilminde üstün bir yeri bulunan Selçuklu Veziri Nizâmülmülk’ün Bağdat’ta

Nizâmiye Medresesi ile Câmiu’l-Mehdî’de yazdırdığı Emâlî’ler (Abdülhâdî Rızâ, “Emâlî Niẓâmilmülk el-Vezîri’s-Selcûḳī fi’l-ḥadîs̱”, MMMA, V [1959], s. 349-378), bu eserlerin yaygınlığı ve gördüğü kabul hakkında fikir vermektedir. 1150 mecliste çeşitli emâlîler yazdıran ve kendi devrinde bu türün yeniden canlanmasını sağlayan İbn Hacer el-Askalânî’nin Kahire’deki Baybarsiyye Medresesi’nde imlâ ettiği el-Emâli’l-Mıṣriyye el-Baybarsiyye de (Köprülü Ktp., nr. 251; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 265) burada zikredilmelidir (ayrıca bk. DİA, XI, 70-72).

17. Şemâil Kitapları. Hz. Peygamber’in fizikî ve ruhî özellikleri, ibadet ve yaşayışı, giyim ve kuşam tarzı anlamına gelen şemâil, câmi‘ türü hadis kitaplarını meydana getiren sekiz ana konudan biri olması yanında, Resûl-i Ekrem’in sözü edilen sıfatlarına dair hadis kitaplarında geçen rivayetleri derleyen eserlerin de adı olmuştur. Bilindiği kadarıyla şemâile dair ilk yazılan ve mükemmel tertibinden dolayı çok rağbet gören eser, Tirmizî’nin 400 kadar rivayeti ihtiva eden eş-Şemâʾilü’l-Muḥammediyye (Şemâʾilü’n-nebî, Şemâʾilü’r-resûl) adlı kitabıdır (Kalküta 1252, 1262, 1273; İstanbul 1264, 1285; Kahire 1273, 1280, 1290, 1317; Leknev 1288; Lahor 1309; Delhi 1313; nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d, Kahire 1988; nşr. Abdullah eş-Şa‘‘âr, Beyrut 1992). Eserin altmıştan fazla şerh ve hâşiyesi arasında Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî’nin Şerḥu Şemâʾili’n-nebî (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 600), İbn Hacer el-Heytemî’nin Eşrefü’l-vesâʾil ilâ fehmi’ş-şemâʾil (Şerḥu Şemâʾili’n-nebî) (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 314; Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 198), Ali el-Kārî’nin Cemʿu’l-vesâʾil fî şerḥi’ş-Şemâʾil (İstanbul 1290; I-II, Kahire 1317-1318, Münâvî’nin şerhiyle birlikte) ve Bâcûrî’nin el-Mevâhibü’l-ledünniyye (Kahire 1301, 1318) adlı kitapları sayılabilir. Eserin Arapça ve Türkçe

şerhleriyle tercümelerini tesbit eden çalışmalar arasında Ali Yardım’ın kapsamlı bir araştırması ile (DÜİFD, I [1983], s. 349-409) İbrahim Bayraktar’ın bu eseri ve diğer şemâil kitaplarını ele aldığı Hz. Peygamber’in Şemâili adlı doktora tezi bulunmaktadır (İstanbul 1990) (ayrıca bk. Sezgin, GAS, I, 156-159). Bu arada genellikle Muḫtaṣarü’ş-Şemâʾili’l-Muḥammediyye adıyla eserin pek çok muhtasarı yapılmış olup Abdülmecîd eş-Şernûbî (Bulak 1318) ve Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî’nin (Amman 1985) muhtasarları örnek olarak zikredilebilir. Şemâil konusunda yazılan diğer eserler içinde, Ferrâ el-Begavî’nin 1257 rivayeti ihtiva eden el-Envâr fî şemâʾili’n-nebiyyi’l-muḫtâr’ı da önemlidir (nşr. İbrâhim el-Ya‘kūbî, Beyrut 1409/1989). Kādî İyâz’ın İslâm âleminde büyük kabul gören eş-Şifâʾ bitaʿrîfi ḥuḳūḳi şerefi’l-Muṣṭafâ adlı eseri (Kahire 1276; İstanbul 1290; Fas 1305; nşr. Muhammed Emîn Karaalî v.dğr., I-II, Dımaşk 1392; nşr. Ali Muhammed Bicâvî, I-II, Kahire 1398/1978), Hz. Peygamber’in şemâili yanında insanların ona karşı vazifeleri ve bu vazifeleri yapmayanlara verilecek ceza gibi hususları da ihtiva etmektedir. Eser üzerinde şerh, ihtisar, hâşiye, ta‘lik ve hadislerinin tahrîci gibi çalışmalar yapılmıştır. En tanınmış şerhleri arasında Şehâbeddin el-Hafâcî’nin Nesîmü’r-riyâż’ı (I-IV, İstanbul 1267; Kahire 1312-1317, 1325, 1327), Ali el-Kārî’nin Şerḥu’ş-Şifâʾ adlı eseri (İstanbul 1264, 1285, 1290, 1299, 1307, 1308, 1309, 1312, 1316, 1319; Bulak 1275; Kahire 1327) ve Türkçe tercümeleri arasında Hanîf İbrâhim Efendi’nin Hulâsatü’l-vefâ’sı (Bulak 1257; I-II, İstanbul 1314-1317) anılabilir. Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr’in Şemâʾilü’r-resûl ve delâʾilü nübüvvetihî ve feżâʾilühû ve ḫaṣâʾiṣuhû adlı eseriyle (nşr. Mustafa Abdülvâhid, Kahire, ts., Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî; Beyrut, ts., Dârü’l-ma‘rife) Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî’nin, Hz. Peygamber’in siyeri ve mûcizeleri yanında şemâiline de yer veren el-Mevâhibü’l-ledünniyye bi’l-minaḥi’l-Muḥammediyye’si (Kahire 1281; nşr. Sâlih Ahmed eş-Şâmî, I-IV, Beyrut 1412/1991) ve bu eserin Zürkānî’ye ait şerhi (I-VIII, Bulak 1271/1854), ayrıca divan şairi Bâkî tarafından Meâlimü’l-yakīn fî sîreti seyyidi’l-mürselîn adıyla yapılan tercümesi de (İstanbul 1261, 1313-1316, 1322-1326) burada zikredilmelidir.

Resûl-i Ekrem’in nübüvvetini ispatlayan mûcizelere ve diğer özelliklerine dair rivayetler “delâilü’n-nübüvve” ve “el-hasâisü’n-nebeviyye” adlı telif türlerinde bir araya getirilmiştir.

B) Dirâyetü'l-hadîs Kitapları. Hadislerin sadece nakledilmesini konu alan rivâyetü'l-hadîs ilmine nisbetle daha kapsamlı olan dirâyetü'l-hadîs ilminde hadislerin isnadıyla birlikte çok defa metinleri de ele alındığı için bu tür eserler daha zengin bir çeşitlilik gösterir. Hz. Peygamber'in hadisleri yanında ashap ve tâbiînin söz ve fetvalarının sahih, hasen ve zayıf ölçülerinden hangisine girdiğini belirlemek, bu sözlerin nasıl alınıp rivayet edildiğini tesbit etmek kadar râvilerinin ne ölçüde güvenilir ve rivayet ehliyetine sahip olduğunu bilmeye de bağlıdır. Bu sebeple râvilerin güvenilirliğini tesbite yarayan "ricâlü'l-hadîs"in en önemli dalı olan cerh ve ta'dîl ilmi yanında hadislerin metinlerini değişik yönlerden inceleyen nâsihmensuh, muhtelifü'l-hadîs, garîbü'l-hadîs, ilelü'l-hadîs gibi disiplinleri tanımak, hepsinden önce de usûl-i hadîsin terimlerini ve kurallarını öğrenmek gerekir.

1. Usûl-i Hadîs. Dirâyetü'l-hadîsin esasını teşkil eden ve "mustalahu'l-hadîs, ulûmü'l-hadîs" gibi adlarla da anılan usûl-i hadîse ait ilk bilgiler, birer kaide olarak müstakil kitaplarda ele alınmadan önce İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sinde, Ṣaḥîḥ-i Müslim'in mukaddimesinde, Ebû Dâvûd'un Mekkeliler'e yazdığı mektupta, özellikle Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin sonuna ilâve ettiği el-ʿİlel'de ve Buhârî'nin tarih kitapları ile cerh ve ta'dîle ait eserlerde bulunmaktaydı. IV. (X.) yüzyılın ortalarına kadar tesbit edilen bu bilgilerin, bilhassa isnad sistemine ve hadis öğrenim metotlarına dair birikimin rivayet kitaplarında olduğu gibi senedleriyle toplandığı ilk usûl-i hadis kitaplarından biri, Râmhürmüzî'nin (ö. 360/971) el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl beyne'r-râvî ve'l-vâʿî adlı eseridir (nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb, Beyrut 1391/1971). Aynı yüzyılın sonlarına doğru Hâkim en-Nîsâbûrî, elli iki hadis usulü meselesini senedleriyle birlikte ve daha sistemli bir şekilde ele alarak Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱'ini meydana getirmiştir (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin, Kahire 1937; bu neşirden ofset: Medine 1397/1977). Hatîb el-Bağdâdî hadis ilimlerini, terimlerini ve usul meselelerini bilmedikleri halde hadis rivayetine kalkışanları eleştirmek üzere aynı teknikle kaleme aldığı el-Kifâye fî ʿilmi'r-rivâye adlı eserinde (Haydarâbâd 1357; nşr. Muhammed Hâfız et-Ticânî, Kahire 1972) daha önceki usul kitaplarında temas edilmeyen pek çok konuyu işlemiştir. Kādî İyâz, Mağrib'de ilk yazılan usûl-i hadîs kitabı olan el-İlmâʿ ilâ maʿrifeti uṣûli'r-rivâye'sinde (nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1389/1970) rivayet usulüyle ilgili on dokuz önemli meseleye dair bilgileri genellikle

senedleriyle birlikte nakletmiştir. Daha sonra metot ve sistem bilgilerinin senedsiz olarak aktarıldığı usul kitapları devri başlamış, bunlardan İbnü's-Salâh'ın, usul konularını yeni bir tertiple altmış beş nevi altında ele aldığı ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ olarak da anılan

Muḳaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ'ı (Leknev 1304; Kahire 1326; Halep 1350) sonraki çalışmaların mihveri olmuştur. Şerhleri arasından Zeynüddin el-Irâkī'nin et-Taḳyîd ve'l-îżâḥ'ı önemlidir (nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, baskı yeri yok, 1350). Üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmış olan muhtasarlarından Nevevî'nin et-Taḳrîb ve't-teysîr li-maʿrifeti süneni beşîri'n-nez̠îr'i (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut 1406/1986), Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr'in İḫtiṣâru ʿUlûmi'l-ḥadîs̱'i (nşr. Salâh Muhammed Muhammed Uveyda, Beyrut 1409/1989) zikredilebilir. Irâkī'nin Muḳaddime'yi 1002 beyitte manzum hale getirdiği eseri Elfiyye fî ʿÛlûmi'l-ḥadîs̱ de büyük ilgi görmüş (Delhi, ts., el-Matbau'l-Fârûkī), kitap önce müellifi (et-Tebṣıra ve't-tez̠kire, Fas 1354), ardından da talebesi Sehâvî ve başkaları tarafından birçok defa şerhedilmiştir (DİA, XI, 29). Nevevî'nin et-Taḳrîb'ini şerhetmek amacıyla Süyûtî'nin kaleme aldığı Tedrîbü'r-râvî de büyük itibar görmüştür (Kahire 1307; nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf, I-II, Kahire 1385/1966). İbnü's-Salâh'ın Muḳaddime'sinin ünlü muhtasarlarından biri olan İbn Hacer'in Nuḫbetü'l-fiker'i (Delhi 1328; İstanbul 1329; Kahire 1357/1938), değişik tertibi ve ilâve edilen yeni bilgilerle farklı bir mahiyet kazanmış, üzerine çeşitli şerh, hâşiye ve manzumeler yazılmış, aynı zamanda bir ders kitabı olarak kullanılmıştır. Bu eserin en meşhur şerhinin yine İbn Hacer tarafından yazılan Nüzhetü'n-naẓar olduğu söylenebilir (Kalküta 1279/1862; Kahire 1308; İstanbul 1327; nşr. Nûreddin Itr, Dımaşk 1413/1992). Daha sonraki dönemlerde kaleme alınan usûl-i hadîs kitaplarından Ömer (Tâhâ) b. Muhammed b. Fettûh el-Beykūnî ed-Dımaşkī'nin, konuyla ilgili bilgileri otuz dört beyitte özetlediği el-Beyḳūniyye (Manẓûmetü'l-Beyḳūniyye) adlı risâlesi (Mısır 1273, 1276, 1297, 1302, 1306, 1322; Bombay 1274) çok ilgi görmüştür (DİA, VI, 68). Yakın zamanlarda yapılan çalışmalar arasında, Cemâleddin el-Kāsımî'nin usûl-i hadîs meselelerini yeni bir tertiple ele aldığı Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱'i (nşr. Muhammed Behcet el-Baytâr, Dımaşk 1352/1935; Kahire 1380/1961; Beyrut 1408/1987) ve Tâhir el-Cezâirî'nin bu meseleleri tenkit ve tercihler yaparak incelediği Tevcîhü'n-naẓar'ı (Kahire 1328; I-II, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1416/1995) özellikle anılabilir. Türkçe usûl-i hadîs

kitapları arasında, Babanzâde Ahmed Naim’in Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi’ne pek çok kaynak eserden faydalanarak yazdığı geniş kapsamlı mukaddime ile (İstanbul 1346) Muhammed Tayyib Okiç’in Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler (İstanbul 1959) adlı eseri zikredilebilir.

2. Ricâlü’l-hadîs. Hadis tenkidinin başladığı ilk devirlerden itibaren râvileri hadis rivayetindeki ehliyetleri açısından inceleyen ricâlü’l-hadîs ilmine “esmâü’r-ricâl” de denmektedir. Senedde yer alan râvilerin kimliğini tanıyabilmek için onların bütün yönleriyle hayatları ve rivayet açısından ne derece güvenilir oldukları (cerh ve ta‘dîl durumları) araştırılırken öncelikle bu kişileri yakından tanıyan muhaddislerin kendileri hakkındaki görüş ve kanaatleri dikkate alınmış, ilk zamanlarda bu bilgiler hocadan talebeye şifahî olarak aktarılırken III. (IX.) yüzyıldan itibaren cerh ve ta‘dîl kitapları telif edilmiş, ashap neslinden başlayıp IX. (XV.) yüzyıla kadar devam eden tenkit geleneği içinde önemli tenkitçiler yetişmiştir. Ayrıca râviler hakkında cerh ve ta‘dîl yapan münekkitler de araştırmalara konu olmuştur. Zehebî, tebeu’t-tâbiîn neslinden başlayarak yirmi iki tabaka halinde sıraladığı 715 âlimi Ẕikru men yuʿtemedü ḳavlühüm fi’l-cerḥ ve’t-taʿdîl adlı kitabında kaydetmiştir (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1388/1968, Erbaʿu resâʾil fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ içinde, s. 151-227). Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, el-İʿlân bi’t-tevbîḫ li-men ẕemme’t-târîḫ’inin sonunda ashaptan kendi devrine kadar yirmi dokuz tabaka halindeki 209 hadis münekkidini tanıtmış, eserin bu bölümü el-Mütekellimûne fi’r-ricâl (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, a.g.e. içinde, s. 81-149) başlığıyla müstakil olarak yayımlanmıştır (ayrıca bk. Kandemir, s. 96-115).

Sahâbe. Hadislerin daha sonraki nesillere aktarılmasında birinci derecede etkili olan ve hadis ricâlinin ilk tabakasını meydana getiren sahâbe neslinin hayatı ve faziletleri hadis, siyer, megāzî, tabakat, ensâb, vefeyât çalışmaları ile şehir tarihleri ve genel İslâm tarihi gibi eserlerde yer aldığı gibi bu nesli kabilelerine, faziletlerine veya alfabetik olarak isimlerine göre sıralayan müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Bunlardan Tirmizî’nin Tesmiyetü aṣḥâbi Resûlillâh’ı (nşr. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut 1410/1990; nşr. Ali Yardım, “Tesmiyetü ashâbi’n-nebî aleyhisselâm”, DÜİFD, II [1985], s. 247-342) 730 sahâbînin adını vermekte ve bazıları hakkında kısa bilgiler ihtiva etmektedir. Ashabın hayatıyla ilgili en eski ve en muteber kaynaklardan biri

İbn Ebû Âsım'ın el-Âḥâd ve'l-mesânî'sidir (nşr. Bâsim Ahmed Faysal el-Cevâbire, I-VI, Riyad 1411/1991). Ebü'l-Kāsım el-Begavî'nin Muʿcemü'ṣ-ṣaḥâbe'si de (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 94/11) kendi türünde ilk çalışmalardandır. İbn Kāni'in müsned türü bir hadis kitabı olan Muʿcemü'ṣ-ṣaḥâbe'si ashaba dair önemli kaynaklardandır (yegâne nüshası Köprülü Ktp., nr. 452, 195 varak; Halil İbrahim Kutlay üzerinde doktora çalışması yaptığı eseri neşre hazırlamıştır). İbn Hibbân'ın Esmâʾü'ṣ-ṣaḥâbe adıyla da anılan muhtasar eseri Maʿrifetü'ṣ-ṣaḥâbe (İÜ Ktp., nr. 1101, 55 varak; Medine Ârif Hikmet Ktp., Mecmua, nr. 239, 72 varak), Ebû Abdullah İbn Mende'nin oldukça hacimli Maʿrifetü'ṣ-ṣaḥâbe'si (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 344, 37 ve 42. cüzler), Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Maʿrifetü'ṣ-ṣaḥâbe'si (nşr. Muhammed Radî b. Hâc Osman, I-III, Medine-Riyad 1408/1988) gibi çalışmalar yanında özellikle İbn Abdülber enNemerî'nin, bütün sahâbîleri ihtiva etmesi düşüncesiyle kaleme almakla beraber mükerrerleriyle birlikte 4225 sahâbî hakkında bilgi verebildiği el-İstîʿâb fî maʿrifeti'l-aṣḥâb'ı (I-II, Haydarâbâd 1318-1319/1900-1901; Beyrut 1327/1909; el-İṣâbe'nin kenarında: I-II, 1323-1324/1905-1906; I-IV, Kahire 1328; nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-IV, Kahire 1957-1960) büyük ilgi görmüştür. Bu eseri tamamlamak amacıyla Ebû Ali el-Gassânî, İbn Fethûn diye bilinen Muhammed b. Halef el-Endelüsî, İbnü'd-Devânîkī diye anılan Yûsuf b. Muhammed et-Tenûhî gibi âlimler tarafından zeyilleri, başkaları tarafından da muhtasarları yapılmıştır. Zehebî, kitabın zeyilleriyle birlikte 8000 kadar sahâbînin hayatını ihtiva ettiğini söylemektedir. Eser Sultan I. Ahmed'in emriyle Türkçe'ye tercüme edilmeye başlanmış, fakat onun ölümü üzerine yarım kalmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 81). İzzeddin İbnü'l-Esîr'in, Ebû Abdullah İbn Mende, Ebû Nuaym el-İsfahânî ve İbn Abdülberr'in yukarıda zikredilen eserleriyle Ebû Mûsâ el-Medînî tarafından İbn Mende'nin Maʿrifetü'ṣ-ṣaḥâbe'sine yazılan zeyli esas alarak yazdığı Üsdü'l-ġābe (I-V, Kahire 1285-1287; I-V, Tahran 1377/1958; nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr., I-VII, Kahire 1390-1393/1970-1973) mükerrerleriyle birlikte 7703 sahâbeyi ihtiva etmektedir. Eser

üzerinde çeşitli ihtisar çalışmaları yapılmış olup bunların en tanınmışı, Zehebî'nin 8000 kadar sahâbîyi ihtiva eden zeyil mahiyetindeki Tecrîdü esmâʾi'ṣ-ṣaḥâbe'sidir (I-II, Beyrut, ts.). Ashaba dair çalışmaların en meşhuru, en kapsamlısı ve en güveniliri İbn Hacer el-Askalânî'nin

mükerrerleriyle birlikte 12.304 biyografiyi içine alan el-İṣâbe fî temyîzi'ṣ-ṣaḥâbe'sidir (nşr. Muhammed Vecîh v.dğr., I-IV, Kalküta 1272-1290/1856-1873; I-VIII, Kahire 1323, 1325; kenarında el-İstîʿâb olduğu halde: I-IV, Bağdat 1327/1909; I-IV, Kahire 1328/1910; I-IV, Kahire 1359/1940; nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-VIII, Kahire 1390-1392/1970-1972). Eser üzerinde bazı ihtisar çalışmaları da yapılmıştır. Ashap neslinden hemen sonra gelen tâbiîn ve tebeu't-tâbiîne dair müstakil çalışmalar olmakla beraber onlardan hadis rivayetiyle tanınanlar aşağıda zikredilecek ricâl kitaplarında yer almıştır.

Sika Râviler. Sadece güvenilir (sika) râvileri bir araya getiren çalışmaların en önemlileri arasında, Ebü'l-Hasan el-İclî'nin (ö. 261/875) tâbiîn, tebeu't-tâbiînden ve onları takip eden nesilden sika kabul ettiği râvileri tabakalar halinde sıraladığı, Nûreddin el-Heysemî'nin alfabetik hale getirdiği, İbn Hacer el-Askalânî'nin bazı ilâveler yaptığı Târîḫu'ṡ-ṡiḳāt'ı (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1405/1984, bu baskı 2116 râviyi ihtiva etmektedir; nşr. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî, I-II, Medine 1405/1985, bu baskının dayandığı nüsha Takıyyüddin es-Sübkî tarafından da tertip edilmiş olup 2366 râviyi içine almaktadır), İbn Hibbân'ın tanınmayan bazı râvileri güvenilir kabul ederek tabakalar halinde bir araya getirdiği, Nûreddin el-Heysemî'nin alfabetik sıraya göre düzenlediği eṡ-Ṡiḳāt'ı (nşr. Muhammed Abdürreşîd, I-IX, Haydarâbâd 1393-1403/1973-1983) zikredilebilir. İbn Hibbân'ın yalnız meşhur sika râvileri ihtiva eden Meşâhîru ʿulemâʾi'l-emṣâr'ı ise (nşr. Manfred Fleischhammer, Wiesbaden 1959) önce tabaka, sonra da bölge esasına göre tertip edilmiştir. İbn Şâhîn'in 1569 râviyi kısa ifadelerle değerlendirdiği Târîḫu esmâʾi'ṡ-ṡiḳāt'ı da bu türün önemli kitaplarındandır (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1406/1986).

Zehebî'nin muhaddisler arasında büyük kabul gören Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ'ı (I-IV, Haydarâbâd 1315-1334, 1376-1378/1956-1958), hadis rivayetiyle tanınan yirmi üç sahâbî ile berlikte Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî'ye (ö. 742/1341) kadar toplam 1176 tanınmış şahsiyeti yirmi bir tabaka halinde bir araya getirmiştir. Üç ayrı zeyli bulunan eser genel olarak sika râvileri ihtiva etmekle beraber içinde az da olsa bu özelliğe sahip olmayan râviler de bulunmaktadır. İbn Kudâme el-Makdisî'nin Ṭabaḳātü ʿulemâʾi'l-ḥadîṡ'i (nşr. Ekrem el-Bûşî, I-IV, Beyrut 1409/1989) tertip ve muhteva bakımından Zehebî'nin Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ'ına çok benzemekte ve aynı dönemde

yaşayan bu iki âlimden hangisinin ötekinden faydalandığı tesbit edilememektedir. Kāsım b. Kutluboğa'nın Tertîbü'ṣ-ṣiḳāt mine'r-ruvât (Köprülü Ktp., nr. 264, 1060, I ve II. cilt; Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 361 K, bir bölümü; Weisweller, nr. 112) adlı eserinin tertibinde Mizzî'nin Tehẕîbü'l-Kemâl'i esas alınmış, ayrıca İbn Ebû Hâtim'in el-Cerḥ ve't-taʿdîl'i ile İbn Hibbân'ın eṣ-Ṣiḳāt'ından da faydalanılmıştır (Weisweller, nr. 112).

Zayıf Râviler. Zayıflığı bir ölçüde giderilebilen râvilerle ileri derecede zayıf oldukları için rivayetleri delil olma niteliğini kaybeden kimseler hakkında yazılan kitaplar genellikle "ed-Duafâ'" veya "ed-Duafâ' ve'l-metrûkûn" adıyla anılmaktadır. Bu tür eserler arasında, Buhârî'nin 418 râviyi ihtiva eden eḍ-Ḍuʿafâʾü'ṣ-ṣaġīr'i (Agra 1323), Nesâî'nin 706 râviyi birer kelimeyle değerlendirdiği eḍ-Ḍuʿafâʾ ve'l-metrûkûn'ü (Agra 1323), Ukaylî'nin 2101 râvi hakkında tanınmış münekkitlerin görüşlerini senedleriyle birlikte naklettiği eḍ-Ḍuʿafâʾü'l-kebîr'i (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, I-IV, Beyrut 1404/1984), İbn Hibbân'ın Kitâbü'l-Mecrûḥîn'i (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed, I-III, Halep 1396), İbn Adî'nin hadis râvileri hakkında münekkitlerin görüş ve tenkitleriyle birlikte rivayetlerinden örnekler de verdiği el-Kâmil fî ḍuʿafâʾi'r-ricâl'i (el-Kâmil fî ḍuʿafâʾi'l-muḥaddis̱în ve ʿileli'l-ḥadîs̱) (Beyrut 1405/1985), Dârekutnî'nin 632 râviyi kısa notlarla tanıttığı Kitâbü'ḍ-Ḍuʿafâʾ ve'l-metrûkîn'i (nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Beyrut 1401/1980; nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî, Beyrut 1406/1986), Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin 4018 râvi hakkında tanınmış münekkitlerin görüşlerini derlediği eḍ-Ḍuʿafâʾ ve'l-metrûkûn'ü (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî, I-III, Beyrut 1406/1986) ve Zehebî'nin bu konudaki üç eseri zikredilebilir. Zehebî, zayıf olmadıkları halde zayıf sayılan râvilerle hâfızaları yetersiz olduğu için rivayetlerinde çok yanlışlık yapanları ve mevzû hadis rivayet etmeleri sebebiyle terkedilenleri Dîvânü'ḍ-ḍuʿafâʾ ve'l-metrûkîn adlı eserinde toplamış (nşr. Hammâd el-Ensârî, Mekke, ts.) daha sonra bu eseri Ẕeylü Dîvâni'ḍ-ḍuʿafâʾ adıyla genişletmiş (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 369, vr. 227-229; TSMK, III. Ahmed, nr. 3053/1), el-Muġnî fi'ḍ-ḍuʿafâʾ adlı eserinde de 7854 zayıf râviyi kısa ve özlü bilgilerle değerlendirmiştir (nşr. Nûreddin Itr, I-II, Halep 1971). Onun bu konudaki en önemli çalışması, güvenilir bile olsa tenkide uğrayanlarla birlikte 11.053 zayıf ve metrûk râviyi ihtiva eden Mîzânü'l-iʿtidâl fî naḳdi'r-ricâl'dir (Leknev 1301/1884; Kahire 1324-1327; I-III, Kahire 1355;

nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-IV, Kahire 1382/1963). Bu eserin çeşitli zeyilleri bulunmaktadır. Zeynüddin el-Irâkī, Ẕeylü Mîzâni'l-iʿtidâl'inde (nşr. Abdülkayyûm Abdürabbinnebî, Mekke 1406; nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî, Beyrut 1408/1987) esere 799 râvi ilâve etmiş, İbn Hacer el-Askalânî ise yine bir zeyil olan Lisânü'l-Mîzân'ında (I-VII, Haydarâbâd 1329-1331; Beyrut 1390/1971, ofset baskı) cerh ve ta'dîli yapılan râvi sayısını 15.541'e çıkarmıştır.

Sika ve Zayıf Râviler. Ricâl kitaplarının bir kısmında sika ve zayıf râviler bir arada ele alınmıştır. İbn Sa'd'ın, sahâbe ve tâbiîn nesillerinden 4300 kadar kişiyi, yaşadıkları zaman ve mekân unsurlarını ön planda tutarak tanıttığı eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ'sı bu konudaki eserlerin ilki ve en önemlilerinden biridir (nşr. E. Sachau v.dğr., I-VIII, Leiden 1904-1917, 1928; Avrupa baskısındaki nüsha farkları çıkarılarak: I-VIII, Beyrut 1957-1960). İlk devir muhaddislerinin önemli bir kısmı, hadis râvilerinin biyografilerine dair kitaplarına "tarih" adını vermişlerdir. Bunlardan Yahyâ b. Maîn'in alfabetik olarak sıraladığı 5414 râviyi güvenilirlik açısından tanıtan et-Târîḫ (ve'l-ʿilel)'i (nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf, I-IV, Mekke 1399/1979), aynı müellifin, çoğu soru cevap şeklinde olup günümüze eksik olarak ulaşan Maʿrifetü'r-ricâl'i (I-II, Dımaşk 1985), Buhârî'nin ashaptan kendi şeyhlerine gelinceye kadar 13.000'e yakın râviyi alfabetik olarak sıralayıp güvenilirlik derecelerini tesbit ettiği et-Târîḫu'l-kebîr'i ile (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr., I-IV [I-VIII cüz], Haydarâbâd 1361-1364) bunun bir özeti olup râvileri vefat tarihlerine göre sıralayan et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr'i (nşr. Muhammed el-Ca'ferî, Allahâbâd 1324, taşbaskı; Ahmedâbâd 1325; nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed, I-II, Kahire 1396-1397/1976-1977), Fesevî'nin et-Târîḫu'l-kebîr diye de anılan, birinci bölümde tarihî bilgiler, şahıslara göre tertiplenmiş ikinci bölümde muhaddislere dair mâlumat ihtiva

eden ve kronolojik sıraya göre düzenlenen el-Maʿrife ve't-târîḫ'i (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, I-III, Bağdat 1394-1396/1974-1976; I-IV, Medine 1410/1990, bu baskıda indeks müstakil bir cilt haline getirilmiştir), Ebû Zür'a ed-Dımaşkī'nin Hz. Peygamber, ashap ve hadis ricâline dair 2330 rivayete senedleriyle birlikte yer verdiği et-Târîḫ'i (nşr. Şükrullah b. Ni'metullah el-Kûcânî, I-II, Dımaşk 1980), Buhârî'nin et-Târîḫu'l-kebîr'i gibi bazı eserlerle Ebû İshak el-Cûzcânî'nin çoğu zayıf olan 388 râvi

hakkında kısa değerlendirmeler yaptığı Aḥvâlü’r-ricâl’i (nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî, Beyrut 1405/1985) bu gruba dahil edilebilir. İbn Ebû Hâtim’in, kendisinden önce yaşayan cerh ve ta‘dîl otoritelerinin hadis râvileri hakkındaki tenkitlerini ve toplam 16.040 biyografiyi ihtiva eden el-Cerḥ ve’t-taʿdîl’i (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, I-IX, Haydarâbâd 1941-1953) bu konudaki en önemli eserdir (DİA, VII, 401-402). Müellif kitaptaki bilgilerin çoğunu, babası Ebû Hâtim er-Râzî ile hocası Ebû Zür‘a er-Râzî’ye sorarak elde etmiştir. Başka hadis talebeleri de cerh ve ta‘dîl ilminde otorite olan hocalarına hadis râvilerinin güvenilirlik derecesi hakkında sorular sorup aldıkları cevapları genellikle “suâlât” adı verilen kitaplarda bir araya getirmişlerdir. Bunlardan İbnü’l-Cüneyd’in Yahyâ b. Maîn’e sorduğu 890 veya 936 meseleyi, Ebû Ca‘fer İbn Ebû Şeybe’nin Ali b. Medînî’ye sorduğu 260 soruyu, Ebû Dâvûd es-Sicistânî’nin Ahmed b. Hanbel’e sorduğu 595 soruyu, Ebû Ubeyd el-Âcurrî’nin Ebû Dâvûd es-Sicistânî’ye sorduğu 607 soruyu, Dârekutnî’ye cerh ve ta‘dîle dair Hâkim en-Nîsâbûrî tarafından sorulan 531 meseleyi, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî tarafından sorulan 491 meseleyi, Berkānî tarafından sorulan 621 meseleyi, Hamza b. Yûsuf es-Sehmî tarafından sorulan 413 soruyu ihtiva eden eserler hem sika hem de zayıf râviler hakkında bilgi vermektedir. Günümüz araştırmacılarından Seyyid Ebü’l-Meâtî en-Nûrî ve üç arkadaşı Buhârî, Müslim, Ebü’l-Hasan el-İclî, Ebû Zür‘a er-Râzî, Ebû Dâvûd, Fesevî, Ebû Hâtim er-Râzî, Tirmizî, Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī, Nesâî, Bezzâr ve Dârekutnî’nin eserlerini tarayarak 5496 râvi hakkında buldukları değerlendirmeleri el-Câmiʿ fi’l-cerḥ ve’t-taʿdîl adlı eserlerinde bir araya getirmişlerdir (I-III, Beyrut 1412/1992).

Belli Kitapların Ricâli. Tanınmış bir veya birkaç hadis kitabının, özellikle de Kütüb-i Sitte’nin râvilerini alfabetik olarak kısaca tanıtan ricâl kitapları da bulunmaktadır. Bu tür eserlerden Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî’nin Ricâlü Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî’si (nşr. Abdullah el-Leysî, I-II, Beyrut 1407/1987), Ebü’l-Velîd el-Bâcî’nin et-Taʿdîl ve’t-tecrîḥ li-men ḫarrece lehü’l-Buḫârî fi’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaḥîḥ’i (nşr. Ebû Lübâbe Hüseyin, I-III, Riyad 1406/1986), İbn Mencûye’nin Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim’i (nşr. Abdullah el-Leysî, I-II, Beyrut 1407/1987), Süyûtî’nin İsʿâfü’l-mübettaʿ biricâli’l-Muvaṭṭaʾı (Dehli 1905, el-Muvaṭṭaʾ ile birlikte, s. 277-326; Beyrut, ts., Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, el-Muvaṭṭaʾ ile birlikte, s. 549-614) anılabilir. Ṣaḥîḥayn’in ricâline dair değişik özelliklere sahip birçok eser telif edilmiştir. Bunlardan

Dârekutnî'nin Ricâlü'l-Buḫârî ve Müslim'i ile (Âsafiye Ktp., Ricâl, nr. 172, 40 varak) Hâkim en-Nîsâbûrî'nin, râviler hakkında hiçbir değerlendirme yapmadan adlarını alfabetik olarak sıraladığı Tesmiyetü men aḫrecehümü'l-Buḫârî ve Müslim'i (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1407/1987) Kütüb-i Sitte'ye dahil dört sünenin ricâli hakkında müstakil eserler bulunmakla beraber bu sahadaki çalışmalar daha çok Kütüb-i Sitte'nin tamamının râvileri üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu konuda ilk çalışmayı Cemmâîlî diye tanınan Abdülganî el-Makdisî yapmış, el-Kemâl fî esmâʾi (maʿrifeti)'r-ricâl adını verdiği eser (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1506-1508), daha sonraki âlimlerin zeyil ve ikmal mahiyetindeki bir dizi çalışmasının esasını oluşturmuştur. Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, İbn Ebû Hâtim'in el-Cerḥ ve't-taʿdîl'inden aldığı bilgiler ışığında el-Kemâl'i bazı tashihlerle birlikte ikmal ve ihtisar etmiş, Kütüb-i Sitte müelliflerine ait diğer eserlerin bir kısmında geçen râvilerin biyografilerini de eklediği bu çalışmasına Tehẕîbü'l-Kemâl fî esmâʾi'r-ricâl adını vermiştir (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XXXV, Beyrut 1403-1413/1983-1992). Zehebî, hocası Mizzî'nin bu hacimli eserini bazı isimleri ve ölüm tarihlerini düzeltip yeni biyografiler eklemek suretiyle ikmal ve ihtisar ederek Teẕhîbü Tehẕîbi'l-Kemâl'i meydana getirmiş (Brockelmann, GAL Suppl., I, 606), Safiyyüddin Ahmed b. Abdullah el-Hazrecî bu kitabı Ḫulâṣatü Teẕhîbi Tehẕîbi'l-Kemâl adıyla ihtisar etmiştir (Kahire 1301, 1323, 1979). Zehebî, Tehẕîbü'l-Kemâl'i el-Kâşif fî maʿrifeti men lehû rivâyetün fi'l-Kütübi's-Sitte adıyla ikinci defa ihtisar etmiş (I-III, Beyrut 1983; I-II, Cidde 1992) ve bu eser âlimlerin büyük ilgisini kazanmıştır. Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî de hocası Mizzî'nin Tehẕîbü'l-Kemâl'indeki biyografilerden Kütüb-i Sitte râvisi olmayanları çıkararak

eseri ihtisar etmiş, daha sonra buna dört mezhep imamının el-Muvaṭṭaʾ ve el-Müsned'lerindeki râvileri ilâve ederek et-Teẕkire fî ricâli'l-ʿaşere adlı eserini meydana getirmiştir (Köprülü Ktp., nr. 263, 290 varak). Mizzî'nin eseri Moğultay b. Kılıç, İbnü'l-Mülakkın, Sıbt İbnü'l-Acemî gibi âlimlerin ikmal ve ihtisar türü çalışmalarına konu olmakla beraber en büyük ilgiyi İbn Hacer el-Askalânî'nin çalışmaları görmüştür. İbn Hacer, râvilerin cerh ve ta'dîline yarayacak bilgilere birinci derecede önem verdiğinden biyografilerde gereksiz gördüğü kısımları atarak eseri üçte bir hacminde ihtisar etmiş, bununla beraber el-Kemâl'de olup da Mizzî'nin çıkardığı biyografileri eserine almış, daha önce yazılan eserlerden, özellikle de

Zehebî’nin Tez̠hîbü’t-Tehẕîb’inden büyük ölçüde faydalanarak yeni bir tertiple meydana getirdiği 12.415 (12.191) biyografiyi ihtiva eden kitabına Tehẕîbü’t-Tehẕîb adını vermiştir (I-XII, Haydarâbâd 1325-1327; I-VI, Beyrut 1412/1991). Daha sonra tekrarsız olarak 8826, mükerrerleriyle birlikte 11.973 râviyi içine alan bu eserini rumuzlar kullanıp daha da ihtisar etmiş ve bu çalışmasına Taḳrîbü’t-Tehẕîb adını vermiştir (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf, I-II, Beyrut 1395/1975, 2. bs.; nşr. Muhammed Avvâme, Beyrut 1398/1978, 2. bs.). İbn Hacer’in, dört mezhep imamının kitaplarında adı geçip de Kütüb-i Sitte râvilerinden olmayan 1732 şahsa dair Taʿcîlü’l-menfeʿa bi-zevâʾidi ricâli’l-eʾimmeti’l-erbaʿa adlı bir eseri de vardır (Haydarâbâd 1324).

Belli Memleketlerin Ricâli. İlk yazılan ricâl kitaplarında râviler herhangi bir sınıflandırmaya tâbi tutulmadan genel özellikleriyle ele alındığı halde daha sonra yazılanlarda yaşadıkları bölgelere, güvenilir veya zayıf oluşlarına, lakap ve künyelerine ve daha başka özelliklerine göre incelenmiştir. Ebû Ya‘lâ el-Halîlî’nin (ö. 446/1055), tebeu’t-tâbiîn neslinden kendi zamanına kadar yaşayan ve çoğu muhaddis olan 914 âlimi memleketlerine göre sıraladığı el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi’l-ḥadîs̱’i (ʿulemâʾi’l-bilâd) bu konudaki ilk eserlerden biridir (nşr. Muhammed Saîd b. Ömer İdrîs, I-III, Riyad 1409/1989). Muhaddisleri yaşadıkları şehirlere göre gruplandıran el-İrşâd gibi eserlerden başka, ünlü râvi ve âlimlerin yaşadığı bazı şehirleri müstakil olarak ele alan eserler de kaleme alınmıştır. Bu eserlerde bir şehirde yaşayan muhaddisler ve diğer âlimler, o şehre kısa bir süre için gelip rivayette bulunanlar rivayetteki yerleri özellikle belirtilip alfabetik olarak incelenmiştir. Zayıf ve güvenilir râvilerin bir arada zikredildiği bu tür eserlerin belli başlıları arasında, Hâkim en-Nîsâbûrî’nin üzerine çeşitli zeyiller, muhtasar ve müntehablar yazılmış olan ve altı cilt olduğu söylenen Târîḫu Nîsâbûr’u (Sezgin, GAS, I, 222), Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin Târîḫu İṣbahân diye de tanınan Ẕikru aḫbâri İṣbahân’ı (nşr. Sven Dedering, I-II, Leiden 1931-1934; nşr. Seyyid Kisrevî Hasan, I-II, Beyrut 1990), Hatîb el-Bağdâdî’nin 450 (1058) yılına kadar yaşayan 7831 âlim hakkında bilgi verdiği, kendinden sonra da Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî, İbnü’d-Dübeysî ve İbnü’n-Neccâr el-Bağdâdî gibi âlimlerin üzerine önemli zeyiller yazdığı ünlü Târîḫu Baġdâd’ı (I-XIV, Kahire 1931), İbn Asâkir’in, tamamı en az seksen cilt olduğu belirtilen ve üzerine muhtelif zeyiller ve muhtasarlar yazılan kronolojik Târîḫu Medîneti Dımaşḳ’ı anılabilir (eserin

bazı ciltleri, bölümleri ve bazı biyografileri çeşitli araştırmacılar tarafından yayımlanmış, İbn Manzûr tarafından yapılan muhtasarı neşredilmiş [nşr. Rûhiye en-Nehhâs v.dğr., I-XXIX, Dımaşk 1404-1408/1984-1988], Zâhiriyye Kütüphanesi'ndeki on dokuz cildinin tıpkı basımı yapılmış, Abdülkādir Bedrân tarafından da ihtisar edilmiştir [I-VII-, Beyrut 1399/1979]). Ayrıca Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Mısır, San'a ve Kazvin gibi önemli şehirlere ait tarih kitaplarında bu şehirlerde yetişen hadis âlimleriyle ilgili bilgilere de yer verilmiştir.

Esmâ ve Künâ. Genellikle ismiyle tanınan bir râvinin bazı senedlerde yahut kaynaklarda künyesiyle anılması veya künyesiyle bilinen kimsenin ismiyle zikredilmesi râvilerin tanınmasını güçleştirmiş, öte yandan bazı isim ve künyelerin birbirine benzemesi de karışıklığa yol açmış, bundan dolayı rivayet zincirinde yer alan şahısların isim ve künyelerini inceleyen eserlere ihtiyaç duyulmuştur. İbnü's-Salâh'ın dokuz kısma ayırdığı (DİA, XI, 419) esmâ ve künâ konusunda III. (IX.) yüzyıldan itibaren tanınmış muhaddisler tarafından çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Buhârî'nin 1000 kadar râvi hakkında kısa bilgiler ihtiva eden Kitâbü'l-Künâ (Haydarâbâd 1360), Müslim'in Kitâbü'l-Künâ ve'l-esmâʾ (nşr. Abdürrahim Muhammed el-Kâşgarî, I-II, Medine 1404/1984), Ebû Bişr ed-Dûlâbî'nin Hz. Peygamber'in isim ve künyeleriyle ashap, tâbiîn ve diğer muhaddislerin künyelerini alfabetik olarak sıraladığı el-Künâ ve'l-esmâʾ (I-II, Haydarâbâd 1322) adlı eserleri, Hâkim el-Kebîr'in 2096 kişi hakkında önemli bilgiler ihtiva eden Kitâbü'l-Esmâʾ ve'l-künâ'sı (nşr. Yûsuf b. Muhammed ed-Duhayl, I-IV, Medine 1994; Zehebî eseri el-Muḳtenâ fî serdi'l-künâ adıyla alfabetik sıraya koymuştur [Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1531; Mektebetü'l-Ahmediyye, nr. 328]), Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Keşfü'n-niḳāb ʿani'l-esmâʾ ve'l-elḳāb'ı (nşr. Barbier de Meynard, JA [1907], IX, 173-244, 365-428; X, 55-118, 193-273) bu türün belli başlı eserleridir. Esmâ ve künâ kitapları, genel karakterleri itibariyle Hz. Peygamber ve sahâbe dışında biyografisine yer verdikleri kişilerin rivayetle ilgili durumlarını da inceledikleri için cerh ve ta'dîl türü eserlerin bir devamı sayılmalıdır.

Mü'telif ve Muhtelif. Adları, lakapları, künyeleri ve nisbeleri yazılış bakımından aynı veya birbirine yakın (mü'telif), okunuşları farklı olan (muhtelif) râvilerin kimliğinin tesbit edilmesi rivayetleri

değerlendirebilmek için son derece önemli olup Sellâm-Selâm, Abbâd-Ubâd, Abbâs-Ayyâş gibi mü'telif ve muhtelif isimlerin birbirine karıştırılmasını önlemek maksadıyla çok sayıda eser yazılmıştır. Kabile adlarındaki benzerlikler hakkında Muhammed b. Habîb'in (ö. 245/860) telif ettiği Muḫtelifü'l-ḳabâʾil ve müʾtelifühâ (nşr. Wüstenfeld, Gota 1850; nşr. İbrâhim el-Ebyârî, Kahire-Beyrut, ts., Dârü'l-kütübi'l-İslâmiyye) bu türün ilk örneklerindendir. Aynı telif türünün özellikle hadis râvilerine dair ilk çalışması ise bilindiği kadarıyla Dârekutnî'nin el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif adlı yarı alfabetik eseridir (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir, I-V, Beyrut 1406/1986). Daha sonra Abdülganî el-Ezdî, hocasının bu eserini ikmal etmek amacıyla el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif fî esmâʾi'r-ricâl'ini (fî esmâʾi naḳaleti'l-ḥadîs̱) kaleme almış (nşr. Muhammed Caʿfer ez-Zeynebî, Allahâbâd 1327), Caʿfer b. Muhammed el-Müstağfirî de buna ez-Ziyâdât fî Kitâbi'l-Müʾtelif ve'l-muḫtelif adıyla bir zeyil yazmıştır (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 525, vr. 45-67). Dârekutnî'nin eserini ikmal mahiyetinde başka çalışmalar da yapılmış, Hatîb el-Bağdâdî el-Müʾtenif fî tekmileti'l-Muḫtelif ve'l-müʾtelif'inde (Brockelmann, GAL, I, 401) Abdülgānî el-Ezdî'nin eserini de dikkate alarak buna ilâvelerde bulunmuş, Ruşâtî de bazı bölümleri günümüze gelen el-İʿlâm bimâ fi'l-Muḫtelif ve'l-müʾtelif li'd-Dâreḳutnî mine'l-evhâm'ında çeşitli tashihler yapmıştır. Daha sonra İbn Mâkûlâ, Hatîb el-Bağdâdî'nin

el-Müʾtenif'ini esas alarak bu türün en geniş çalışması olan ve öncekilere nisbetle alfabetik sistemi daha düzenli bulunan el-İkmâl fî refʿi'l-irtiyâb ʿani'l-müʾtelif ve'l-muḫtelif fi'l-esmâʾ ve'l-künâ ve'l-ensâb adlı eserini meydana getirmiştir (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, I-VI, Haydarâbâd 1962-1967; nşr. Nâyif Abbas, VII, Beyrut 1976). Bu eseri tamamlamak amacıyla yapılan çalışmaların en önemlileri İbn Nukta'nın İkmâlü (Tekmiletü)'l-İkmâl'i ile (nşr. Abdülkayyûm Abdürabbinnebî, Mekke 1408/1987) İbnü's-Sâbûnî'nin kaleme aldığı Tekmiletü İkmâli'l-İkmâl fi'l-ensâb ve'l-esmâʾ ve'l-elḳāb'dır (nşr. Mustafa Cevâd, Bağdat 1377/1958; Beyrut 1406/1986). Sadece Ṣaḥîḥayn'deki mü'telif ve muhtelifler üzerine Ebû Ali el-Gassânî tarafından kaleme alınan Taḳyîdü'l-mühmel adlı eser, tasnif tarzı ve muhtevası itibariyle daha önce yazılanlardan farklı ve önemli bir çalışmadır (DİA, XIII, 396). Ensâba dair eserlerin muhtevası da büyük ölçüde mü'telif ve muhtelifle ilgilidir (bk. NİSBE).

Müttefik ve Müfterik. Adları, lakapları, künyeleri ve nisbeleri hem yazılış hem de okunuş bakımından aynı olan kimselerden özellikle aynı yüzyılda yaşayanların birbirine karıştırılmasının büyük hatalara yol açacağı muhakkaktır. Râviler arasında adları ve baba adlarıyla birlikte bazan dede adları yahut künyeleri ve nisbeleri aynı olan kimseler de bulunmaktadır. Meselâ Halîl b. Ahmed adını taşıyan altı, Ahmed b. Ca‘fer b. Hamdân adında dört kişiye rastlanmaktadır. Müttefik ve müfterik türüne giren eserlerden Ebü’l-Feth el-Ezdî’nin Tesmiyetü men vâfeḳa ismühû isme ebîhi mine’ṣ-ṣaḥâbe ve’t-tâbiʿîn ve men baʿdehüm mine’l-muḥaddis̱în’i (nşr. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire, Küveyt 1408/1988), Hatîb el-Bağdâdî’nin oldukça geniş bir muhtevaya sahip el-Müttefiḳ ve’l-müfteriḳ’i (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2097, II. cilt; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1515, 10-19. cüzler) bu türün en tanınmış örnekleridir. Yine bu türün ensâbla ilgili orijinal bir eseri olan İbnü’lKayserânî’nin el-Ensâbü’l-müttefiḳa’sı, Ebû Mûsâ el-Medînî’nin ona zeyil olarak yazdığı ez-Ziyâdât ile birlikte yayımlanmıştır (nşr. P. de Jong, Leiden 1865). Yer ve şehir adlarındaki müttefik ve müfteriki tesbit etmek amacıyla yazılan kitaplar arasında, muhaddis Hâzimî’nin Me’ttefeḳa lafẓuhû ve’ftereḳa müsemmâhu fi’l-emâkin ve’l-büldân ile (Süleymaniye Ktp, Lâleli, nr. 2140, 197 varak) Yâkūt el-Hamevî’nin Muʿcemü’l-büldân’ından faydalanmak suretiyle telif ettiği el-Müşterik vażʿan ve’l-müfteriḳ ṣuḳʿan (nşr. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1846) adlı eserleri zikredilebilir.

Müştebih. Adları aynı, fakat babalarının isimleri veya nisbeleri yazılış bakımından farklı veya birbirine yakın olmakla beraber okunuş bakımından ayrı (Muhammed b. Akīl ile Muhammed b. Ukayl gibi) kimselere dair kaleme alınan eserler müştebih (müteşâbih) türünü meydana getirir. Müştebihin mü’telif ve muhtelif anlamında kullanıldığı da görülmektedir. Abdülganî el-Ezdî’nin nisbelerdeki benzerliklere dair Müştebihü’n-nisbe (nşr. Muhammed Ca‘fer ez-Zeynebî, Allahâbâd 1327, aynı müellifin el-Müʾtelif ve’l-muḫtelif’i ile beraber), Hatîb el-Bağdâdî’nin Telḫîṣü’l-müteşâbih fi’r-resm ve ḥimâyetü mâ eşkele minhü ʿan bevâdiri’t-taṣḥîf ve’l-vehm (nşr. Sükeyne eş-Şihâbî, I-II, Dımaşk 1985) adlı eserleri bu mahiyetteki ilk teliflerdendir. Zehebî’nin daha önceki zengin literatürden faydalanarak meydana getirdiği isim, nisbe, künye ve lakaplardaki benzerliklere dair el-Müştebih fi’r-ricâl adlı eseri büyük ilgi görmüş (nşr. P.

de Jong, Leiden 1881; nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire 1962), üzerinde zeyil ve tashih mahiyetinde çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan İbn Râfi‘in Ẕeylü Müştebihi’n-nisbe’si (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1394/1974, 1396/1976) küçük bir risâleden ibarettir. İbn Nâsırüddin, Zehebî’nin bu kitabı üzerinde iki önemli çalışma yapmıştır. Bunlardan biri, sahasında oldukça hacimli bir eser olan Tavżîḥu’l-müştebih fî żabṭı esmâʾi’r-ruvât ve ensâbihim ve elḳābihim ve künâhum (nşr. Şuayb el-Arnaût, I-VI, Beyrut 1403/1982; nşr. Muhammed Nuaym el-İrkusûsî, I-X, Beyrut 1414/1993), diğeri de bu eserin muhtasarı olan el-İʿlâm bimâ vaḳaʿa fî Müştebihi’ẕ-Ẕehebî mine’l-evhâm’dır (nşr. Abdürabbinnebî Muhammed, Mekke 1405/1984; Medine 1407/1987). Zehebî’nin eseri üzerindeki ikinci önemli çalışma, İbn Hacer el-Askalânî’nin tashih, ikmal ve ilâve mahiyetindeki Tebṣîrü’l-müntebih bi-taḥrîri’l-Müştebih adlı eseridir (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-IV, Beyrut, ts., el-Mektebetü’l-ilmiyye). Belli kitaplardaki müştebih isim ve nesepler konusunda telif edilen eserlerden, İbn Hatîbüddehşe’nin el-Muvvaṭṭaʾ ile Ṣaḥîḥayn’a dair Tuḥfetü’l-ereb fî müşkili’l-esmâʾ ve’n-neseb’i burada zikredilmelidir (nşr. Traugott Mann, Leiden 1905).

Mübhemât. Hadisin senedinde ismi söylenmeden “recül, sika” gibi müphem ifadelerle anılan râviler bulunduğu gibi metninde de aynı şekilde “recül, ibnü fülân, bintü fülân” gibi kimlikleri belirtilmeden zikredilen kimseler olabilmektedir. Seneddeki bazı isimlerin bilinmemesi o rivayete güveni zedeleyeceği için bunların tanıtılması yönünde eserler telif edilmiştir. Abdülganî el-Ezdî Kitâbü’l-Ġavâmıż ve’l-mübhemât (mühmelât) adlı çalışmasıyla bu türde ilk eser verenlerden olmuştur (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 261/2; Bağdat Evkaf Ktp., nr. 2886/1; Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Umumi, nr. 1447, Tasavvuf, nr. 129; Feyzullah Efendi nüshası için bk. Weisweiler, s. 94, nr. 62). Hatîb el-Bağdâdî’nin, müphem şahısların kitaplarda geçtiği şekilde değil isimlerini alfabetik sıraya koyarak tertip ettiği için fazla kullanışlı olmayan Kitâbü’l-Esmâʾi’l-mübheme fi’l-enbâʾi’l-muḥkeme adlı eserini (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid, Kahire 1405/1984) Nevevî daha kullanışlı hale getirmek üzere Kitâbü’l-İşârât ilâ beyâni’l-esmâʾi’l-mübhemât adıyla yeniden tertip ederek birçok ismin okunuşunda farklı kanaat belirtmiştir (Lahor 1341; Hatîb el-Bağdâdî’nin mezkûr eserinin son kısmında, s. 531-622). İbn Beşküvâl’in tertip tarzı ise Kitâbü’l-Esmâʾi’l-mübheme’de olduğu gibidir. Aynı müellifin geniş

muhtevalı Kitâbü Ġavâmiżi'l-esmâʾi'l-mübheme el-vâḳıʿa fî mütûni'l-eḥâdîs̱i'l-müsnede adlı eseri (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid, I-II, Beyrut 1407/1987) tanınmış hadis âlimleri tarafından ihtisar edilmiştir. İbnü'l-Irâkī'nin, aranan kişinin kolayca bulunmasını sağlamak amacıyla müphem isimlerin yer aldığı hadisleri fıkıh bablarına göre tertip ederek kaleme aldığı Kitâbü'l-Müstefâd min mübhemâti'l-metn ve'l-isnâd bu türdeki eserlerin en kullanışlı olanıdır (nşr. Abdurrahman Abdülhamîd el-Ber, I-III, Cidde 1414/1994).

Vefeyât. Hadislerin senedini incelerken râvilerin birbirleriyle görüşüp görüşmediğinin tesbit edilebilmesi onların doğum ve ölüm tarihlerini bilmeye bağlı olduğundan hadis usulünde "tevârîhu'r-ruvât ve'l-vefeyât" adıyla anılan çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Hadis râvileri yanında hadise hizmeti olanları da ihtiva eden vefeyât kitaplarının ilk örneklerinden biri Ebü'l-Kāsım el-Begavî'nin (ö. 317/929) Târîḫu vefeyâti'ş-şüyûḫ'udur (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 106). Aynı yüzyılda İbn Zebr er-Rebaî'nin yazdığı Târîḫu mevlidi'l-ʿulemâʾ ve vefeyâtihim

adlı eser (nşr. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman elHamed, I-II, Riyad 1410), sahâbe ve tâbiîn nesli başta olmak üzere hicretten 338 (949) yılına kadar yaşayan âlimlerin doğum ve ölüm tarihleriyle bazı önemli olayların vuku bulduğu tarihleri sıralamaktadır. Esere muhtelif zeyiller yazılmış olup bunlardan müellifin talebesi Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ahmed el-Kettânî'nin Ẕeylü Târîḫi mevlidi'l-ʿulemâʾ ve vefeyâtihim adlı eseri (nşr. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman elHamed, Riyad 1409) 338-462 (949-1070) yılları arasında vefat eden âlimleri içine almaktadır. Bu eser üzerine Ebû Muhammed İbnü'l-Ekfânî Hibetullah b. Ahmed'in 463-483 (1071-1090) yıllarını kapsayan zeyli küçük hacimli bir kitaptır (nşr. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman elHamed, Riyad 1409/1989). Buna zeyil olarak İbnü'l-Mufaddal tarafından kaleme alınan Vefeyâtü'n-naḳale'ye Münzirî'nin yazdığı ve 581-642 (1185-1244) yıllarını kapsayan et-Tekmile li-Vefeyâti'n-naḳale hepsinden daha hacimlidir (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-IV, Beyrut 1401/1981). Zira bu eser, öncekiler gibi sadece hadis âlimlerini değil edip, şair, vezir ve hükümdar gibi çeşitli şahsiyetleri de ihtiva etmektedir. İbn Hallikân'ın kaleme aldığı ünlü Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâʾü ebnâʾi'z-zamân meşhur kişiler biyografisi ve edebiyat tarihi mahiyetinde olup hadis usulünde hedefleri belirlenen ricâl çalışmasıyla ilgisi yoktur. Daha sonra

telif edilen vefeyât kitapları arasında, Muhammed b. İbrâhim el-Cezerî'nin Ḥavâdiṡü'z-zamân adlı eserini (DİA, VII, 506-507), Zehebî'nin el-İşâre ilâ vefeyâti'l-aʿyân el-münteḳā min Târîḫi'l-İslâm'ını (nşr. İbrâhim Sâlih, Beyrut 1411/1991), Ebû Şâme'nin eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn'ine Birzâlî tarafından yazılan el-Muḳtefî adlı zeyle (DİA, VI, 216) talebesi İbn Râfi'in 737'den (1336) vefat tarihi olan 774'e (1372-73) kadar yaşayan muhaddisleri ay sırasıyla yazdığı el-Vefeyât adlı zeyli (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Sâlih Mehdî Abbas, I-II, Beyrut 1402/1982) ve muhaddis İbn Kunfüz'ün 11-807 (632-1404) yıllarını kapsayan el-Vefeyât'ı anılabilir (nşr. Âdil Nüveyhiz, Beyrut 1971). İbn Kunfüz'ün Şerefü'ṭ-ṭâlib fî esne'l-meṭâlib diye de anılan bu eseri Mağribli diğer hemşehrileri Venşerîsî'nin Vefeyât'ı (701-912/1302-1506 yılları) ve İbnü'l-Kādî'nin İbn Kunfüz'ün eserine zeyil olarak kaleme aldığı Laḳṭü'l-ferâʾid'i ile birlikte (700-1009/1301-1601 yılları) Elf sene mine'l-vefeyât fî ṡelâṡe kütüb adıyla yayımlanmıştır (nşr. Muhammed Haccî, Rabat 1396/1976).

3. Hadis İlimleri. a) Cerh ve Ta'dîl. Râvileri sika veya zayıf oluşlarına göre ele alan ricâlü'l-hadîs kitapları erken bir devirde telif edilmekle beraber cerh ve ta'dîl kaideleri çok sonraki devirlerde tedvîn edilmiştir. Cerh ve ta'dîl konuları usûl-i hadîs kitaplarında bir ilmî disiplin olarak Hâkim en-Nîsâbûrî'den itibaren ele alınmıştır. Bilindiği kadarıyla cerh ve ta'dîl ilmine dair ilk usul kitabı Tâceddin es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) Ḳāʿide fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl'idir (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1388/1968, 1400/1980, 1410/1990 [Erbaʿu resâʾil içinde]; Kahire 1398/1978). Muhammed Abdülhay el-Leknevî'nin bu konudaki bilgileri derleyip bir araya getirdiği er-Refʿ ve't-tekmîl fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl'i (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep 1383/1963; Beyrut 1388/1968; genişletilmiş baskı, Beyrut 1407/1987), Cemâleddin el-Kāsımî'nin bid'atçılardan rivayet meselesini ele aldığı el-Cerḥ ve't-taʿdîl adlı risâlesi (Beyrut 1399/1979, 1405/1985; Kahire, ts.), Muhammed Mustafa el-A'zamî'nin daha ziyade genel hadis tenkitçiliği üzerinde durarak şarkiyatçıların bu husustaki iddialarını cevaplandırdığı Menhecü'n-naḳd ʿinde'l-muḥaddiṡîn'i (Riyad 1982), Muhammed Ziyâürrahman el-A'zamî'nin bir ders kitabı sayılabilecek olan Dirâsât fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl'i (Benâres 1403/1983), Fâruk Hamâde'nin el-Menhecü'l-İslâmî fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl (Rabat 1409/1989) adlı yüksek lisans tezi ve Emin Âşıkkutlu'nun Hadiste Ricâl Tenkidi adlı doktora çalışması (İstanbul 1992) bu konudaki araştırmalardan bazılarıdır.

b) İlelü'l-hadîs. Hadislerin metin veya senedlerinde bulunup onların sahih kabul edilmesine engel teşkil eden ve ancak hadis otoriteleri tarafından anlaşılabilen gizli kusurları ifade eden "illet" (çoğulu "ilel") konusunda II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren râvi adlarına veya konulara göre eserler telif edilmiştir. Bunların en tanınmışları, Ali b. Medînî'nin üç ayrı ilel kitabının hulâsası mahiyetindeki ʿİlelü'l-ḥadîs̱ ve maʿrifetü'r-ricâl'i (nşr. M.Mustafa el-A'zamî, Beyrut 1972 [el-ʿİlel adıyla]; nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Halep 1400/1980), ilel konusunda büyük bir otorite olan Ahmed b. Hanbel'in talebeleri tarafından sorulan sorulara verdiği cevaplardan meydana gelen Kitâbü'l-ʿİlel ve maʿrifeti'r-ricâl ile (nşr. Talât Koçyiğit - İsmail Cerrahoğlu, I, Ankara 1963, II, İstanbul 1987; nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas, I-IV [sonuncu cildi fihrist], Beyrut-Riyad 1408/1988; nşr. Muhammed Hüsâm Beyzûn, I-II, Beyrut 1410/1990 [el-Câmiʿ fi'l-ʿİlel ve maʿrifeti'r-ricâl]) yine onun bazı talebeleri tarafından tesbit edilen ilel konusundaki görüşlerinin yer aldığı Min kelâmi'l-İmâm Ebî ʿAbdillâh Aḥmed b. Ḥanbel fî ʿileli'l-ḥadîs̱ ve maʿrifeti'r-ricâl (nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî, Riyad 1409/1988) başlıklı eserleri yanında Tirmizî'nin konuyla ilgili iki kitabı bu türün en eski örnekleridir. Son iki eserden el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in sonunda yer alan el-ʿİlelü'ṣ-ṣaġīr İbn Receb el-Hanbelî tarafından ilel hakkında bazı bilgiler ve kaideler de verilmek suretiyle Şerḥu ʿİleli't-Tirmizî adıyla şerhedilmiştir (nşr. Subhî Câsim el-Humeyd, Bağdat 1396/1976; nşr. Nûreddin Itr, I-II, Dımaşk 1398/1978; nşr. Hemmâm Abdurrahman Saîd, Zerkā [Ürdün] 1987). İkinci eser ise Tirmizî'nin, çoğunu hocası Buhârî'den naklettiği 703 hadisi ve bazı râviler hakkındaki değerlendirmeleri ihtiva eden ʿİlelü't-Tirmiẕî el-kebîr'dir (nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî v.dğr., Beyrut 1409/1989). Ebû Tâlib el-Kādî tarafından el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'teki kitapların sırasına göre yeniden tertip edilen eser üzerinde Hamza Dîb Mustafa yüksek lisans çalışması yapmıştır (I-II, yer yok, 1402). İbn Ebû Hâtim'in, babası Ebû Hâtim er-Râzî ile hocası Ebû Zür'a er-Râzî'den bizzat dinlediği 2840 rivayetin ileli hakkındaki değerlendirmeleri ihtiva eden ʿİlelü'l-ḥadîs̱'i ile (I-II, Kahire 1343-1344/1924-1925; I-II, Bağdat 1971; I-II, Beyrut 1405/1985) Dârekutnî'nin talebesi Ebû Bekir el-Berkānî'ye yazdırdığı, onun da müsned tertibine koyduğu el-ʿİlelü'l-vâride fi'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyye'si (nşr. Mahfûzürrahmân Zeynullah es-Selefî, I-VIII, Riyad 1405-1412/1985-1991) bu alanın en tanınmış eserlerindendir. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, el-ʿİlelü'l-mütenâhiye

fî’l-eḥâdîs̱i’l-vâhiye’sinde (nşr. Halîl el-Meys, I-II, Beyrut 1403/1983) 1579 rivayeti otuz dokuz kitap içinde değerlendirmiş, bu değerlendirmeler daha sonraki bazı âlimler tarafından fazla sert bulunarak tenkit edilmiştir. Hem zayıf râvilere hem de sika ve zayıf râvilere dair eserler arasında zikredilen (yk.bk.) Yahyâ b. Maîn’in et-Târîḫ ve’l-ʿilel’i, İbn Adî’nin el-Kâmil fî ḍuʿafâʾi’l-muḥaddis̱în ve ʿileli’l-ḥadîs̱’i gibi bazı çalışmalar ilel konusuyla da ilgilidir.

c) Garîbü’l-hadîs. Hadis metinlerinde geçen nâdir (garîb) kelimeleri açıklamak üzere erken devirlerden itibaren çalışmalar

başlamakla beraber bu konuda ilk eseri kimin yazdığı tartışmalıdır. Çok küçük hacimli oldukları bilinen Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820) ve Ebû Ubeyde Maʻmer b. Müsennâ’nın (ö. 209/824 [?]) Ġarîbü’l-ḥadîs̱’lerinin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir. İbnü’n-Nedîm, Asmaî’nin Kitâbü Ġarîbi’l-ḥadîs̱ adlı eserinin 200 varaklık bir nüshasını gördüğünü söylemektedir (el-Fihrist, s. 61). Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm’ın kırk yılda meydana getirdiği Ġarîbü’l-ḥadîs̱’i (nşr. Muhammed Azîmüddin, I-IV, Haydarâbâd 1384-1387/1964-1967; I-II, Beyrut 1406/1986; nşr. Hüseyin Muhammed Şeref, I-II, Kahire 1405/1984) bu eserlerin en hacimlisidir. Kitap üzerinde ikmal, ihtisar, alfabetik sıraya koyma ve manzum hale getirme yönünde birçok çalışma yapılmıştır. İbn Kuteybe’nin konularına göre telif ettiği, Kāsım b. Sellâm’ın eserine almadığı garîb kelimeleri de ihtiva eden Ġarîbü’l-ḥadîs̱’i (nşr. Sâmiye Muhammed Ahmed, Paris 1970; nşr. Abdullah Cübûrî, I-III, Bağdat 1977-1978; nşr. Rızâ es-Süveysî, Tunus 1979; I-II, Beyrut 1408/1988), İbrâhim el-Harbî’nin yirmi bir müsnedi tarayarak sahâbe adına göre alfabetik tertip ettiği ve garîb kelimeleri ihtiva eden hadisleri senedleriyle birlikte zikrettiği Ġarîbü’l-ḥadîs̱’i (nşr. Süleyman b. İbrâhim b. Muhammed el-Âyid, I-V, Cidde 1405/1985), Hattâbî’nin içinde garîb kelimeler bulunan hadisleri aynı tarzda verdiği, ancak alfabetik olmayan Ġarîbü’l-ḥadîs̱’i (nşr. Abdülkerîm İbrâhim el-Azbâvî, I-II, Dımaşk 1402/1982) ve Abdülgāfir el-Fârisî’nin Mecmaʿu’l-ġarâʾib ve menbaʿu’r-reġāʾib’i bu alanda yapılmış önemli çalışmalardır. Sonraki dönemlerin garîbü’l-hadîs kitaplarından Zemahşerî’nin el-Fâʾiḳ fî ġarîbi’l-ḥadîs̱’i (I-II, Haydarâbâd 1324; nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim, I-IV, Kahire 1364/1945), kelimelerin ilk iki harfine göre alfabetik olmakla beraber bir hadisteki bütün garîb

kelimeleri bir arada zikretmesi sebebiyle fazla kullanışlı değildir. Kādî İyâz'ın Ṣaḥîḥayn ile el-Muvaṭṭaʾdaki garîb kelimeleri açıkladığı Meşâriḳu'l-envâr ʿalâ ṣıḥaḥi'l-âs̱âr'ı (Kahire 1332/1913; I-II, Tunus 1333/1914), Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin kelimelerin ilk üç harfine göre alfabetik olan Ġarîbü'l-ḥadîs̱'i (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, I-II, Beyrut 1405/1985) ve ihtiva ettiği kelimelerin çokluğu yanında ayrıca tertibiyle kendi dönemine kadar kaleme alınan bu türdeki eserlerin en mükemmeli olan Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in en-Nihâye'si de (I-IV, Bulak 1311-1322; Kahire 1333/1905; nşr. Muhammed Mahmûd et-Tanâhî - Tâhir Ahmed ez-Zâvî, I-V, Kahire 1383/1963; Halep, ts. [el-Mektebetü'l-İslâmiyye]) önemli teliflerdir. Bu konudaki eserlerin farklı bir türü de hem Kur'an hem de hadislerdeki garîb kelimelerin birlikte ele alındığı çalışmalardır. Ahmed b. Muhammed el-Herevî'nin (ö. 401/1011) Kitâbü'l-Ġarîbeyn'i (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kahire 1970), kelimelerin geçtiği hadislerin senedlerini terketmesi ve alfabetik sistemi uygulaması bakımından daha sonraki çalışmalara örnek teşkil etmiştir. Bu eseri tamamlamak için Ebû Mûsâ el-Medînî el-Mecmûʿu'l-muġîs̱ fî ġarîbeyi'l-Ḳurʾân ve'l-ḥadîs̱ adlı eserini yazmıştır (nşr. Abdülkerîm el-Azbâvî, I-III, Cidde 1406-1408/1986-1988). Muhammed Tâhir el-Fettenî'nin Mecmaʿu biḥâri'l-envâr fî ġarâʾibi't-tenzîl ve leṭâʾifi'l-aḫbâr'ı (I-II, Leknev 1248; I-IV, Leknev 1284, 1314; nşr. Habîbürrahman el-A'zamî, I-V, Haydarâbâd-Dekken 1967-1973; I-V, Medine 1415/1994) bir Kur'an ve hadis lugatıdır (DİA, XIII, 378).

d) Muhtelifü'l-hadîs. Birbirine zıt gibi görünen bazı hadisleri cem' ve te'lîf, nesih, tercih ve tevakkuf gibi metotlarla uzlaştırmak amacıyla erken devirlerden itibaren çalışmalar yapılmıştır. "Te'vîlü'l-hadîs, telfîkü'l-hadîs, müşkilü'l-hadîs" gibi adlarla da anılan bu türün mahiyeti hakkında bilgi vermek üzere İmam Şâfiî İḫtilâfü'l-ḥadîs̱ adlı eserini kaleme almıştır (Kahire 1321, el-Ümm'ün VII. cildinin kenarında; nşr. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut 1405/1985; nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz, Beyrut 1406/1987). Daha sonra İbn Kuteybe, bazı kelâm fırkalarının hadislerde tezatlar bulunduğu yolundaki iddialarını reddetmek için Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱'ini yazmıştır (Kahire 1326; nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, Beyrut 1393/1973; nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ, Beyrut 1408/1988; trc. M. Hayri Kırbaşoğlu, Hadis Müdafaası, İstanbul 1979). Bu türün diğer önemli çalışmaları arasında Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin, hadislerde anlaşılmasında güçlük çekilen hususları açıklamak amacıyla bablar halinde kaleme aldığı

Müşkilü'l-âs̱âr'ı ile (I-IV, Haydarâbâd-Dekken 1333; eserin Millet Ktp., Feyzullah Efendi'deki nüshasından [nr. 273-279] Şuayb el-Arnaût tarafından Şerḥu Müşkili'l-âs̱âr adıyla yapılan neşri [I-XVI, Beyrut 1415/1994] 6179 rivayeti ihtiva etmektedir) bu eser üzerindeki çalışmalardan Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin Muḫtaṣaru Müşkili'l-âs̱âr'ını ve bunun Cemâl el-Malatî tarafından el-Muʿtaṣar mine'l-Muḫtaṣar adıyla yapılan ikinci bir ihtisarını (I-II, Haydarâbâd 1307, 1317-1318, 1362; I-II, Beyrut, ts., Âlemü'l-kütüb) zikretmek gerekir. Yine Tahâvî, fıkıh bablarına göre tertip ettiği Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr'ında (yk. bk. sünen ve ahkâm kitapları) âlimlerin birbiriyle çelişkili gördüğü ahkâm hadislerini ele almış, bunların nâsih ve mensuhunu belirtmiş ve çelişkili zannedilen hadisleri telif ederek aralarında bir zıtlık bulunmadığını göstermiştir. Bedreddin el-Aynî'nin bu eser üzerine yazdığı Mebâni'l-aḫbâr fî şerḥi Meʿâni'l-âs̱âr ve Nuḫabü'l-efkâr fî tenḳīḥi Mebâni'l-aḫbâr adlarını taşıyan şerhleri önemlidir (her iki eserin müellif hattıyla olan yazma nüshaları, ayrıca muhtasarları için bk. Sezgin, GAS, I, 440). İbn Fûrek, Ehl-i sünnet dışındaki kelâmcıların itiraz ettiği Allah'ın sıfatlarına dair hadisleri Müşkilü'l-ḥadîs̱ ve beyânühû adlı eserinde (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Halep 1402/1982; nşr. Mûsâ Muhammed Ali, Beyrut, ts., el-Mektebetü'l-asriyye), Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin mezhebine uygun olarak yorumlamaktadır. Bu türde daha sonraki yüzyıllarda başka eserler de kaleme alınmış olup bunlar arasında Abdullah b. Ali en-Necdî el-Kāsımî'nin, günümüzde tartışma konusu yapılan muhtelif meselelere dair otuz kadar hadisi ele alıp savunduğu Müşkilâtü'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyye ve beyânühâ (Beyrut 1405/1985), Muhammed Reşâd Halîfe'nin on sekiz hadisi incelediği et-Teʾlîf beyne muḫtelifi'l-ḥadîs̱ (Kahire 1405/1984) ve İsmail Lütfi Çakan'ın hadislerdeki ihtilâfın nazarî cephesini incelediği Hadislerde Görülen İhtilaflar

ve Çözüm Yolları (İstanbul 1982, 1996) adlı eserler zikredilebilir.

e) Nâsih ve Mensuh. Hz. Peygamber'in bazı sünnetlerinin daha sonraki dönemlerde yine kendisi tarafından kaldırılması sebebiyle araları telif edilemeyecek derecede birbirine zıt görünen hadislerin ele alındığı nâsih ve mensuh ilmi muhtelifü'l-hadîs ile de yakından ilgilidir. Hadiste nesih konusunda yapılan ilk çalışmalardan biri Ebû Bekir el-Esrem'in (ö. 261/874-75 [?]) Nâsiḫu'l-ḥadîs̱ ve mensûḫuh adlı eseridir (ilk iki cüzü AÜ

DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. 1323, üçüncü cüzü Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 1587'de bulunmaktadır). İbn Şâhin'in, çoğu birbirine benzeyen 650 rivayeti konularına göre sıralayarak değerlendirdiği en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ mine'l-ḥadîs̱'i (nşr. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî, Amman 1408/1988; nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1412/1992), Hâzimî'nin nesih meselesine dair geniş bilgi verdikten sonra hakkında nesih bulunan veya öyle zannedilen hadisleri konularına göre sıralayarak değerlendirdiği el-İʿtibâr fî beyâni'n-nâsiḫ ve'l-mensûḫ mine'l-âs̱âr'ı (Haydarâbâd 1319, 1359/1940; Kahire 1346/1927; nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz, Kahire, ts., Mektebetü Âtıf; nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, Halep 1346/1927; nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Halep 1403/1982 [?]), Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin yirmi hadisi kısa notlarla değerlendirdiği Aḫbâru ehli'r-rüsûḫ (en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ mine'l-ḥadîs̱) (Kahire 1322/1904; v.dğr.) adlı risâlesiyle Ca'berî'nin nâsih ve mensuh hadisleri konularına göre tertip ettiği Rüsûḫu'l-aḫbâr fî mensûḫi'l-aḫbâr'ı (nşr. Hasan Muhammed Makbûlî el-Ehdel, Beyrut-San'a 1409/1989) günümüze gelen önemli çalışmalardır. Ali Osman Koçkuzu, Hadiste Nâsih Mensûh adlı doktora çalışmasında (İstanbul 1985), hadiste neshin mahiyetiyle neshin söz konusu olduğu konuları örnekleriyle birlikte incelemiştir.

f) Esbâbü vürûdi'l-hadîs. Hadislerin daha iyi anlaşılabilmesi için bunların hangi sebeple, nerede ve ne zaman söylendiğini araştırma konusu yapan bir disiplindir. Fazla gelişmediğinden az sayıda eserin telif edildiği bu ilme dair en tanınmış iki eserden biri, Süyûtî'nin farklı rivayetleriyle birlikte doksan sekiz hadisi fıkıh bablarına göre tertip ettiği Esbâbü vürûdi'l-ḥadîs̱'i (el-Lümaʿ fî esbâbi'l-ḥadîs̱) (nşr. Yahyâ b. İsmâil Ahmed, Beyrut 1404/1984; Kahire 1409/1988), diğeri de İbn Hamza el-Hüseynî'nin vürûd sebepleri bilinen 1154 hadisi alfabetik olarak sıraladığı el-Beyân ve't-taʿrîf fî esbâbi vürûdi'l-ḥadîs̱i'ş-şerîf adlı eseridir (I-II, Halep 1329/1911, 1929-1930; nşr. Hüseyin Abdülmecid Hâşim, I-III, Kahire 1393-1395/1973-1975; nşr. Seyfeddin el-Kâtib, I-II, Beyrut 1401/1981). Ramazan Ayvallı, Esbâbü vürûdi'l-hadîs ve Bunun İslâm Teşrîindeki Yeri ve Önemi adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (AÜ İlâhiyat Fakültesi, 1979).

4. Hadis Şerhleri. Hadisleri şerhetmek amacıyla yazılan eserler bir bakıma dirâyetü'l-hadîs ilimlerinin uygulandığı çalışmalardır. Senedlerdeki

şahısların kimliklerinin, cerh ve ta‘dîl bakımından durumlarının belirlenmesi, ayrıca hadis metinlerinin sebeb-i vürûdunun, nâsih veya mensuh olup olmadığının tayin edilmesi, nâdir kelimelerinin açıklanması, birbirine zıt gibi görünenlerin telif edilmesi, hadislerden hüküm çıkarılması vb. hususlar hadis şerhlerinin başlıca konularını teşkil eder. Bazı musanniflerin, hadisleri kaydettikten sonra onlarla ilgili açıklamaları da bir nevi şerh olmakla beraber bir hadis kitabının bütün kelimelerini veya açıklanması gereken kısımlarını izah etmek üzere yapılan müstakil çalışmalar, bilindiği kadarıyla IV. (X.) yüzyıldan itibaren Hattâbî ile başlamıştır. Bu arada özellikle Kütüb-i Sitte yoğun şerh çalışmalarına konu olmuştur. Bunlardan Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’i üzerinde yapılan yüz civarındaki çalışmanın en önemlileri arasında Hattâbî’nin İʿlâmü’s-sünen adlı kısa şerhi (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 687; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 261, 262, 437; TSMK, III. Ahmed, nr. 393), Şemseddin el-Kirmânî’nin eserdeki bütün müşkilleri halletmek üzere kaleme aldığı el-Kevâkibü’d-derârî adlı hacimli şerhi (I-XXV, Kahire 1935-1945), İbn Hacer el-Askalânî’nin Ṣaḥîḥ-i Buḫârî şerhleri arasında en mükemmeli kabul edilen Fetḥu’l-bârî’si (Delhi 1890; I-XIII, Bulak 1300-1301; nşr. Muhibbüddin el-Hatîb v.dğr., I-XIII, Kahire 1407/1986-87), Bedreddin el-Aynî’nin Fetḥu’l-bârî’den de faydalanmak suretiyle hadisleri çeşitli yönlerden incelediği ʿUmdetü’l-ḳārî’si (I-XI, İstanbul 1308-1311; I-XIII, Kahire 1348; I-XXV, Kahire 1348; I-XX, Kahire 1392/1972), Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî’nin, büyük ölçüde Fetḥu’l-bârî’yi esas almakla birlikte diğer şerhlerin aksine her kelimeyi kısa ve özlü bir şekilde açıkladığı İrşâdü’s-sârî’si (I-X, Bulak 1267, 1275, 1276, 1285, 1288, 1292, 1304-1306, kenarında Nevevî’nin Ṣaḥîḥ-i Müslim şerhiyle birlikte; Kahire 1276, 1306, 1307, 1325-1326; Leknev 1876; Nivalkişor 1284) anılabilir. Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inin ilk şerhlerinden biri, Sicilyalı muhaddis ve fakih Mâzerî’nin tamamlamaya fırsat bulamadığı el-Muʿlim bi-fevâʾidi Müslim’i olup (I-VII, Kahire 1328; nşr. Muhammed eş-Şâzelî, I-III, Tunus 1987-1988) eser zaman içinde çeşitli âlimler tarafından ikmal edilmiştir. Nevevî’nin el-Minhâc fî şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim b. Ḥaccâc’ı (I-IV, Kahire 1271; I-V, 1283; ayrıca bk. DİA, VII, 126) Ṣaḥîḥ-i Müslim şerhlerinin en önemlisidir. Tirmizî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inin şerhleri arasında Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin her hadisin, hatta her babın şerhini ihtiva etmemesi sebebiyle şerhten çok ta‘liki andıran ve Mâlikî mezhebinin görüşlerini esas alan ʿÂriżatü’l-aḥveẕî’si ile (Kanpûr 1299, Tirmizî şerhlerinden üçüyle

birlikte; I-XIII, Kahire 1350-1352) Hindistanlı hadis âlimi Mübârekfûrî'nin hadis meselelerine dair iki ciltlik mukaddime ile birlikte kaleme aldığı Tuḥfetü'l-aḥveẕî'si (I-IV, Hindistan 1353) zikredilebilir. Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin es-Sünen'inin şerhleri arasında, bunların ilki olarak bilinen Hattâbî'nin Meʿâlimü's-sünen'i ile (nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, I-IV, Halep 1920-1924, 1932-1934; nşr. İzzet Ubeyd ed-De''âs - Âdil es-Seyyid, I-V, Humus 1389-1394/1969-1974; nşr. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Hâmid el-Fıkī, I-VIII, Beyrut 1367-1369/1948-1950 [Münzirî ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Tehẕîb'leriyle beraber]) Hindistanlı âlimlerden Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsülhak el-Azîmâbâdî'nin ʿAvnü'l-maʿbûd'u (I-IV, Delhi 1918-1923; nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, I-XIV, Medine-Kahire 1388-1389/1968-1969) ve Halîl Ahmed es-Sehârenpûrî'nin Beẕlü'l-mechûd'u (nşr. Muhammed Zekeriyyâ, I-XX, Leknev-Kahire 1393/1973) anılabilir. Nesâî'nin es-Sünen'i üzerinde az sayıda şerh çalışması yapılmış olup bunlardan Süyûtî'nin Zehrü'r-rübâ'sı, genellikle Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî'nin 1312 (1894) yılında tamamladığı hâşiyesiyle birlikte yayımlanmıştır (I-II, Kahire 1312, 1348, 1932, I-VIII, 1964; Kanpûr 1848, 1882; Delhi 1272, 1281). İbn Mâce'nin es-Sünen'i üzerinde yapılan çalışmalardan Moğultay b. Kılıç'ın şerhi (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 362, müellif hattı), İbnü'l-Mülakkın'in, Kütüb-i Sitte'ye dahil diğer beş eserde bulunmayan hadisleri (zevâid) şerhettiği Mâ temessü ileyhi'l-ḫâce'si (Edirne Selimiye Ktp., nr. 487), Süyûtî'nin Miṣbâḥu'z-zücâce'si (Delhi 1847),

Muhammed b. İsmâil b. Abdülganî ed-Dihlevî'nin İncâhü'l-ḫâce'si (Delhi 1847, 1905) ve Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî'nin bu eser üzerindeki ta'liklerinden meydana gelen şerhi (Beyrut, ts.) zikredilebilir.

Kütüb-i Sitte dışındaki bazı eserlere de önemli şerhler yazılmıştır. Bunlar arasında, Endülüslüler tarafından Ṣaḥîḥ-i Buḫârî derecesinde güvenilir kabul edilerek Kütüb-i Sitte arasında sayılan İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı, üzerinde en fazla çalışma yapılan eserlerdendir. En önemli şerhlerinden biri, İbn Abdülber enNemerî'nin otuz yıldan fazla bir sürede yazdığı et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd'dir (nşr. Saîd Ahmed A'râb v.dğr., I-XVIII, Tıtvân 1387-1407/1967-1987). Müellif, İmam Mâlik'in kendilerinden rivayette bulunduğu hocalarını önce alfabetik olarak sıralamış, ardından onlardan rivayet ettiği merfû hadisleri bu sıraya göre

şerhetmiştir. Aynı müellif, fıkhu'l-hadîs hususunda değerli bir çalışma kabul edilen bu eserin devamı mahiyetindeki el-İstiẕkârü'l-câmiʿ li-meẕâhibi'l-ʿulemâʾi'l-emṣâr fîmâ tażammenehü'l-Muvaṭṭaʾ min Meʿâni'r-reʾy ve'l-âs̱âr'da (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, I-XXX, Beyrut 1414/1993) el-Muvaṭṭaʾdaki mevkuf ve maktû hadisleri onun tertibine uygun olarak şerhetmiştir. el-Muvaṭṭaʾın diğer önemli şerhleri arasında, Bâcî'nin önce geniş olarak kaleme aldığı el-İstîfâʾ adlı şerhini daha sonra özetleyerek meydana getirdiği el-Münteḳā'sı (I-VII, Kahire 1331-1332), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Kitâbü'l-Ḳabes fî şerḥi Muvaṭṭaʾi Mâlik b. Enes'i (nşr. Muhammed Abdullah Veled Kerîm, I-III, Beyrut 1992), Süyûtî'nin Tenvîrü'l-ḥavâlik'i (I-III, Beyrut, ts., Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî'nin şerhi (I-V, Kahire 1381-1382/1961-1962; I-IV, Beyrut 1407/1987, 1990), Muhammed Zekeriyyâ el-Kandehlevî'nin Evcezü'l-mesâlik ilâ Muvaṭṭaʾi Mâlik'i (I-XV, Beyrut 1410/1989) anılabilir. İslâm âleminde ve özellikle Hint müslümanları arasında gördüğü büyük rağbet sebebiyle üzerinde en fazla şerh yazılan eserlerden biri de Ferrâ el-Begavî'nin Meṣâbîḥu's-sünne'si ile (Kahire 1294, 1318; nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr., I-IV, Beyrut 1407/1987) Hatîb et-Tebrîzî'nin onu tamamlayarak yazdığı Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ'idir (Kalküta 1257, 1319; Bombay 1271; Delhi 1300; Lahor 1902; nşr. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, I-III, Dımaşk 1381/1961). Meṣâbîḥü's-sünne'nin en tanınmış şerhleri arasında, VII. (XIII.) yüzyıl âlimlerinden Zeynülarab Ali b. Abdullah b. Ahmed en-Nahcuvânî el-Mısrî'nin Şerḥu Meṣâbîḥi's-sünne adını taşıyan büyük, orta ve küçük hacimli üç şerhi (Nuruosmaniye Ktp., nr. 790, 791, 792; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 273; diğer nüshaları için bk. Ferrâ el-Begavî, nâşirin mukaddimesi, I, 100-103), Beyzâvî'nin Tuḥfetü'l-ebrâr'ı (Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 149; Fâtih, nr. 968; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 235) zikredilebilir. Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ'in şerhleri arasında da Hüseyin b. Muhammed et-Tîbî'nin el-Kâşif ʿan ḥaḳāʾiḳi's-sünen (nşr. Naîm Eşref Şebbîr Ahmed v.dğr., I-XII, Karaçi 1413), Ali el-Kārî'nin Mirḳātü'l-mefâtîḥ (I-V, Kahire 1309; Mültan 1392/1972; nşr. Sıdkī Muhammed Cemîl el-Attâr, I-X, Beyrut 1412/1992) adlı eserleri ve Mişkât üzerinde muhtelif çalışmaları bulunan Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî'nin hadisleri Hanefî mezhebini ön planda tutarak açıkladığı Arapça şerhi Lemaʿâtü't-tenḳīḥ ile (nşr. Muhammed Ubeydullah, Lahor 1390/1970, ilk iki cildi bu tarihte, diğerleri daha sonra yayımlanmıştır; Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 190, 466) daha

hacimli bir şerhi olan Farsça Eşiʿʿatü'l-Lemaʿât fî şerḥi Kitâbi'l-Mişkât (I-IV, Leknev 1277) ve Muhammed İdrîs Kandehlevî'nin et-Taʿlîḳu'ṣ-ṣabîḥ'i (I-IV, Dımaşk 1354) sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "kẕb" md.; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 370-374, 402; Kāmus Tercümesi, "ḥdṡ" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ṭvʿa", "resûl" md.leri; Şâfiî, er-Risâle, s. 78, 93, 103; a.mlf., el-Üm, VII, 250, 254; a.e. (nşr. M. Zehrâ en-Neccâr), Beyrut, ts., V, 127-128; Sünen-i Dârimî (trc. Abdullah Aydınlı), İstanbul 1994, mütercimin önsözü, I, 7-22; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 9; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîṡ, Kahire 1326, s. 143-145, 164-169, 212-215, 365-366, 432-433; Tirmizî, Kitâbü'l-ʿİlel (es-Sünen içinde, nşr. İbrâhim Atve Ivad), Kahire 1395/1975, s. 738; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 261; Küleynî, el-Uṣûl mine'l-Kâfî, I, 53, 65, 255-258, 273-274, ayrıca bk. Hüseyin Ali Mahfûz'un mukaddimesi, I, 4-8; Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṡü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 364-367, 611-620; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 208, 281-289; İbn Bâbeveyh, Men lâ yaḥḍuruhü'l-faḳīh, Beyrut 1401/1981, I, 3; Ebû Ca'fer et-Tûsî, İḫtiyâru Maʿrifeti'r-ricâl (nşr. Hasan el-Mustafavî), Necef 1348, nâşirin mukaddimesi, s. 5; Hâkim, el-Müstedrek, I, 109-110; Hatîb el-Bağdâdî, Taḳyîdü'l-ʿilm (nşr. Yûsuf el-Uş), Dımaşk 1974, s. 32-33, 50-51, 58-63, 65-68, 92, 95-96, 102, 106; a. mlf., Şerefü aṣḥâbi'l-ḥadîṡ (nşr. Mehmed Saîd Hatîboğlu), Ankara 1971, s. 87-93; İbn Abdülber, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm (nşr. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî), Dammâm 1414/1994, I, 331; II, 1183; Ferrâ el-Begavî, Meṣâbîḥü's-sünne (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr.), Beyrut 1407/1987, nâşirin mukaddimesi, I, 63-74, 100-103; Sem'ânî, Edebü'l-imlâʾ ve'l-istimlâʾ, Beyrut 1401/1981, s. 109; İbn Şehrâşûb, Meʿâlimü'l-ʿulemâʾ (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut, ts. (Dârü'l-Edvâ), s. 2; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, IV, 159; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XIII, 366; XVIII, 10; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), nâşirin mukaddimesi, I, 37-71; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 271; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 109-110; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, IV, 3-54; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), I, 174; XIII, 16; a.mlf., el-İṣâbe, VII, 438; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, IV, 236-237; VII, 33; IX, 448; Şehîd-i Sânî, er-Riʿâye fî ʿilmi'd-dirâye (nşr. Abdülhüseyin M. Ali Bakkāl), Kum 1408/1987, s. 77-80, 84-85; Şa'rânî, el-Mîzân (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, I, 212; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 81, 521-522, 635-641, 834-

835; Hür el-Âmilî, Vesâ᾿ilü'ş-Şîʿa (nşr. Muhammed er-Râzî - Ebü'l-Hasan eş-Şa'rânî), Beyrut 1412/1991, XX, 96-100, 151; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, XXVI, 18-67, 121-125; Rahmetullah el-Hindî, İzhârü'l-hak Tercümesi (trc. Ömer Fehmi), İstanbul 1972, s. 572-614; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Dımaşk 1353/1935; R. Dozy, Târîh-i İslâmiyyet (trc. Abdullah Cevdet), Kahire 1908, I, 161-165; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27, I, 86, 88, 90, 91; D. S. Margoliouth, The Early Development of Mohammedanism, London 1914, s. 66, 70, 76; a. mlf., "On Moslem Tradition", MW, II/2 (1912), s. 115; E. Dermenghem, Muhammed'in Hayatı (trc. Reşat Nuri), İstanbul 1935, s. 1-7; M. Zübeyr Sıddikī, "Ahadith were Recorded During the Lifetime of Muhammad", Proceedings of the Idara-i Maarif-i Islamia, First Session Held at Lahore (15th and 16th April, 1933), Lahore 1935, s. 63-71; a.mlf., Hadis Edebiyatı Tarihi (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), İstanbul 1966; a.mlf., "İslâm Hukûkunda Hadisin Yeri" (trc. M. Esad Kılıcer), AÜİFD, XII (1964), s. 113-117; Ahmed Zeki Safvet, Cemheretü resâ᾿ili'l-ʿArab, Kahire 1356/1937, I, 25-90; Brockelmann, GAL, I, 401, 446, 447, 458, 662; Suppl., I, 578, 606, 617, 619, 628, 630, 634, 917; II, 597; I. Goldziher, Etudes sur la tradition islamique (trc. Leon Bercher), Paris 1952, s. 41-53, 162-163, 217; a. mlf., el-ʿAḳīde ve'ş-şerîʿa (nşr. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire, ts., s. 44; a. mlf., "İslâmda Hadîsin Yeri Etrafında Mücadeleler" (trc. Cihad Tunç), AÜİFD, XIX (1973), s. 223-235; Fuat Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları, İstanbul 1956, s. 11-15, 37-40; a.mlf., GAS, I, 53-84, 113, 156-159, 191, 222, 466; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959; M. Accâc el-Hatîb, es-Sünne ḳable't-tedvîn, Kahire 1963, s. 163-175; Fazlurrahman, Islamic Methodology in History, Karachi 1965, s. 10-11; a.mlf., "Concepts Sunnah, Ijtihād and Ijmāʾ in the Early Period", IS, I/1 (1962), s. 10-11; Abdülhamîd el-Allûcî, Müʾellefâtü İbni'l-Cevzî, Bağdad 1385/1965, s. 89-90; A. Guillaume, The Traditions of Islam, Beyrut 1966, s. 50; a.mlf., Islam, London 1990, s. 106-111; P. K. Hitti, Islam and the West, New York 1962, s. 105-107; Mübârekfûrî, Muḳaddimetü Tuḥfeti'l-aḥveẕî (nşr. M. Abdülmuhsin el-Kütübî), Kahire 1386/1967; Muhammed Hamîdullah, Hemmâm İbn Münebbih'in Sahîfesi (trc. Talât Koçyiğit), Ankara 1967, s. 69; a.mlf.,

el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983; G. H. A. Juynboll, The Authenticity of the Tradition Literature, Leiden 1969, s. 1; a.mlf., "Ḥadīth", Dictionary of Middle Ages, New York 1989, VI, 45-48; M. Nâsırüddin el-Elbânî, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye, Dımaşk 1390/1970, s. 348; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M.Yaşar Kandemir), Ankara 1973, s. 1-3, 39-41, 63-69; Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, el-Mevżûʿât fi'l-âs̱âr ve'l-aḫbâr, Beyrut 1973, s. 53; a.mlf., Uṣûlü't-teşeyyuʿ, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kalem), s. 253-258; M. Yaşar Kandemir, Mevzû Hadisler, Ankara 1975, s. 17-19, 56-61, 96-115; a.mlf., "el-Câmiu's-sahîh", DİA, VII, 114-129; a.mlf., "Cüz", a.e., VIII, 147-148; Talât Koçyiğit, Hadis Tarihi, Ankara 1977; a.mlf., "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşleri'nin Tahlil ve Tenkidi", AÜİFD, XV (1957), s. 43-55; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, Bağdad 1978, I, 506-513; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1398, XXV, 51; Mustafa es-Sibâî, es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrîʿi'l-İslâmî, Dımaşk 1398/1978; M. Ebû Zehre, el-İmâmü'ṣ-Ṣâdıḳ, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 357-460; H. Lammens, Islam Beliefs and Institutions, London 1979, s. 70-72; J. Fueck, "The Role of Traditionalism in Islam", Studies on Islam (ed. M. L. Swartz), Oxford 1981, s. 99-111; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü'ş-Şîʿa, Beyrut 1401/1981, s. 278-295; a.mlf., eş-Şîʿa ve fünûnü'l-İslâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 29-43; M. Hüseyin Âl-i Kâşifi'l-Gıtâ, Aṣlü'ş-Şîʿa ve uṣûlühâ, Beyrut 1402/1982, s. 58, 79; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 209-265; Ali Osman Koçkuzu, Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi, İstanbul 1983; A. F. L. Beeston v.dğr., Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, Cambridge 1983, s. 271-298; Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 140-153; Maʿa'l-mektebe, s. 403-421; Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm: İdealler ve Gerçekler (trc. Ahmet Özel), İstanbul 1985, s. 89-95; Mehmed S. Hatiboğlu, "Batıdaki Hadis Çalışmaları Üzerine", Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu, İzmir 1985, s. 81-94; D. B. Macdonald, The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, London 1985, s.76-77; M. Lokmân Selefî, İhtimâmü'l-muḥaddis̱în bi-naḳdi'l-ḥadîs̱ seneden ve metnen, Riyad 1408/1987, s. 417-474; M. Abdülazîz el-Havlî, Târîḫu fünûni'l-ḥadîs̱i'n-nebevî (nşr. Mahmûd el-Arnaût - M. Bedreddin el-Kahvecî), Dımaşk 1408/1988; Fârûk Hamâde, el-Menhecü'l-İslâmî fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl, Rabat 1409/1989, s. 48-85; M. Cevâd Mugniyye, eş-Şîʿa fi'l-mîzân, Beyrut 1409/1989, s. 317-320; İsmail L. Çakan, Hadis Edebiyatı,

İstanbul 1989; a. mlf., Hadis Usûlü, İstanbul 1990; a.mlf., “el-Câmiu’s-sahîh”, DİA, VII, 129-132; Hâdim Hüseyin İlâhîbahş, el-Ḳurʾâniyyûn ve şübühâtühüm ḥavle’s-sünne, Tâif 1409/1989; M. Mustafa el-A‘zamî, Menhecü’n-naḳd ʿinde’l-muḥaddis̱în [baskı yeri yok] 1410/1990 (Mektebetü’l-Kevser), s. 127-149; a.mlf., İlk Devir Hadis Edebiyatı (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1993, s. 10-18, 34-161, 194-222; a.mlf., İslâm Fıkhı ve Sünnet (trc. Mustafa Ertürk), İstanbul 1995; İmtiyâz Ahmed, Delâʾilü’t-tevs̱îḳı’l-mübekkir li’s-sünneti ve’l-ḥadîs̱ (trc. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî), Kahire 1410/1990; Ali Abdülfettâh Ali Hasan, el-Ḥadîs̱ü’n-nebevî ve rivâyetüh, Mansûre 1990; İzziyye Ali Tâhâ, Difâʿ ʿani’s-sünneti’n-nebeviyyeti’ş-şerîfe, Küveyt 1410/1990; a.mlf., “Min iftirâʾâti’l-müsteşriḳīn ḥavle eḥâdîs̱i’t-tevḥîd”, Mecelletü’ş-Şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, VI/13, Küveyt 1409/1989, s. 19-76; a.mlf., “Min iftirâʾati’l-müsteşriḳīn ʿalâ eṣâlîbi’l-muḥaddis̱în fi’l-ʿinâyeti bi-mütûni’l-eḥâdîs̱”, Mecelletü’l-Buḥûs̱i’l-İslâmiyye, XXXI, Riyad 1411, s. 279-352; Kemal Sandıkçı, İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis, Ankara 1991; Ali Yardım, Hadis, İzmir 1992, I-II; Sıddîk Beşîr Nasr, Ḍavâbiṭü’r-rivâye ʿinde’l-muḥaddis̱în, Trablus 1992, s. 162-163, 165-181, 217, 281-354; Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, Maʿrifetü’n-nüsaḫ ve’ṣ-ṣuḥufü’l-ḥadîs̱iyye, Riyad 1412/1992; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkidi: Cerh ve Ta‘dil İlmi (doktora tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 20-23 (sahâbenin birbirini tekzîbi); Tevhit Bakan, Ashâbın Adâleti (doktora tezi, 1993), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 72, 74; Cemal Sofuoğlu, “Şia-i İmâmiye’nin Hadis Anlayışı”, Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul 1993, s. 258-287; Yusuf el-Kardâvî, Sünneti Anlamada Yöntem (trc. Bünyamin Erul), Kayseri 1993, s. 56-60; Nâsır b. Abdullah el-Kafârî, Uṣûlü mezhebi’ş-Şîʿa [baskı yeri yok] 1414/1993, s. 307-399; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), tür.yer.; Faruk Koçak, İstanbul Kütüphanelerindeki Hadis Cüzleri (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdülganî Abdülhâliḳ, Ḥucciyyetü’s-sünne, Riyad 1415/1995, s. 337; Mehmet Erdoğan, Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet, İstanbul 1995, s. 70-79; James Robson, “Tradition, The Second Foundation of Islam”, MW, XLI/1-4 (1951), s. 22-33; a.mlf., “The Material of Tradition”, a.e., s. 166-180; a.mlf., “Hadith”, EI² (Fr.), III, 24-25; Abdülhâdî Rızâ, “Emâlî Niẓâmilmülk el-Vezîri’s-Selcûḳī fi’l-ḥadîs̱”, MMMA (Kahire), V (1959), s. 349-378; Abdülcebbâr Ulvân en-Nâyile, “el-Ḥadîs̱ü’n-nebeviyyi’ş-şerîf min meṣâdiri’d-dersi’n-naḥvî”, Âdâbü’r-

râfideyn, XIII, Musul 1981, s. 499-544; Semîre Halîl, “el-Kütübü’l-merciʿiyye li-terâcimi ruvâti’l-ḥadîs̠ ḥatte’l-ḳarni’s-sâdisi’l-hicrî”, ʿÂlemü’l-kütüb, sy. 14, Riyad 1987, s. 4-14; Yasin Dutton, “Sunna, Hadīth and Madinan ‘Amal”, Journal of Islamic Studies, IV/1, Oxford 1993, s. 1-31; Charles J. Adams, “Bazı Çağdaş Müslümanların Nazarında Hadisin Otoritesi -Mevdûdî’nin Hadis Anlayışı-” (trc. Nedim Alpdemir), İslâmî Araştırmalar, sy. 3-4, Ankara 1994, s. 291-303; Th. W. Juynboll, “Hadîs”, İA, V/1, s. 47-54; a.mlf., “Ḥadîs̠”, DMİ, VII, 230-247; F. Buhl, “Kudüs”, İA, VI, 957; J. Walker, “Kubbetü’s-sahra”, a.e., VI, 945; A. K. C., “Ḥadīth”, EBr. (1981), VIII, 536-538; 0. L. T. Librande, “Ḥadīth”, ER, VI, 143-151; Hasan el-Emîn, “el-Uṣûlü’l-erbaʿa miʾe”, Dâʾiretü’l-maʿârifi’l-İslâmiyye eş-Şîʿiyye, Beyrut 1401/1981, II, 33-46; a.mlf., “Ḥadîs̠”, a.e., III, 117-126; İbrahim Canan, “el-Edebü’l-müfred”, DİA, X, 411-412; Tahsin Görgün, “Goldziher, Ignaz”, a.e., XIV, 105-111; R.Marston Speight, “Ḥadīth”, The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World, New York 1995, II, 83-87.

M. Yaşar Kandemir

HÂDİS

(bk. HUDÛS).

HADÎS-i ERBAÎN

(bk. KIRK HADİS).

HADÎS-i KUDSÎ

(bk. KUDSÎ HADİS).

HADR

(الحدر)

Kur’ân-ı Kerîm’in tecvid kaidelerine uygun olarak okunduğu üç tarzdan hızlı olanı

(bk. TİLÂVET).

HADRAMÎ b. ÂMİR

(حضرمي بن عامر)

Ebû Kidâm Hadramî b. Âmir b. Mücemmi‘ el-Esedî (ö. 17/638)

Şair sahâbî.

Benî Esed kabilesinin Zinyeoğulları koluna mensuptur. 9 (630) yılında Esed kabilesi adına, aralarında Dırâr b. Ezver gibi şairlerin de bulunduğu on kişilik bir heyetle birlikte müslüman olmak için Medine'ye Hz. Peygamber'in huzuruna gittiklerinde heyet adına Hadramî söz aldı. Üzerlerine asker gönderilmediği halde bir kıtlık yılında kalkıp geldiklerini, sığınaklarının kuvvetli ve dayanıklı, çocuklarının güçlü ve asil olduğunu söyleyerek kendilerine zekât verilmesini talep etti; müslüman olmalarından dolayı Resûl-i Ekrem'i minnet altında bırakmak istedi. Bazı kaynaklarda Hucurât sûresinin 14-17. âyetlerinin bu hadise üzerine nâzil olduğu belirtilmektedir (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XVI, 89; İbn Kesîr, VII, 368-369). Bu âyetlerde imanın henüz kalplerine yerleşmediği, Allah'a ve peygamberine itaat etmeleri gerektiği, mallarıyla ve canlarıyla savaştıkları takdirde mümin olabilecekleri, İslâmiyet'i kabul etmelerinden dolayı Resûl-i Ekrem'i minnet altında bırakmaya çalışmalarının anlamsız olduğu, kendilerini hidayete erdirdiği için asıl onların Allah'a karşı minnet altında bulundukları ifade edilmektedir.

Hz. Peygamber'in kendilerini İslâm'a davet etmesi üzerine mallarından alınan zekâtın fakirlere verilmesi ve kıtlık durumunda başka yerlere göç etmeleri şartıyla ona biat ederek müslüman oldular. Resûlullah onlara, aralarında şiir söyleyecek kimsenin olup olmadığını sorunca Dırâr b. Ezver'den başka

Hadramî de Hz. Peygamber'in huzurunda bir şiir okudu. Hadramî daha sonra ezberlediği Abese (veya A‘lâ) sûresine seciine uygun olarak والذي أنعم على الحبلي، فاخرج منها نسمة تسعى (gebe kadına iyilikte bulunan ve ondan hareket eden bir varlık çıkaran) mısralarını ilâve etti. Bunun üzerine Resûl-i

Ekrem ona Kur'an'a başka bir şeyi eklememesini tenbih etti (İbn Hacer, I, 341). Usta bir süvari olan Hadramî Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde Farslar'la yapılan savaşlara katılmış, şiirleriyle müslümanları savaşa teşvik etmiştir. Kendisinden önce ölen dokuz kardeşi bulunduğu ve mallarının ona kaldığı rivayet edilir.

Hadramî'nin şiirleriyle haberleri, Hasan b. Bişr el-Âmidî'nin kaynaklarından olan Kitâbü Benî Esed adlı eserde bulunmaktaydı (Sezgin, II, 227). Bazı şiirleri ise Ebû Temmâm'ın el-Vaḥşiyyât'ında (s. 13, 121, 224, 265), Buhtürî'nin el-Ḥamâse'sinde (s. 193, 233-234, 394), Câhiz'in el-Beyân ve't-tebyîn'inde (III, 315) ve Lisânü'l-ʿArab'da yer almaktadır. Hz. Peygamber'den, "Sizden biriniz küçük abdestini yapacağı zaman rüzgâra dönmesin ve sağ eliyle istincâ etmesin" meâlindeki hadisi rivayet ettiği belirtilmektedir (İbn Ebû Hâtim, I, 51-52; Deylemî, I, 306; İbn Hacer, I, 341; Münâvî, I, 311). Süyûtî, Hadramî'nin bu hadisten başka bir rivayetini görmediğini kaydeder (bk. Abdülkādir el-Bağdâdî, III, 428).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), s. 183; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 292; Ebû Temmâm, Kitâbü'l-Vaḥşiyyât (nşr. Abdülazîz el-Meymenî - Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1963, s. 13, 121, 224, 265; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, III, 315; Buhtürî, el-Ḥamâse (nşr. Kemâl Mustafa), Kahire 1929, s. 193, 233-234, 394; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1797; a.mlf., Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1989, XVI, 89; İbn Ebû Hâtim, ʿİlelü'l-ḥadîs̱, Beyrut 1405/1985, I, 51-52; Âmidî, el-Müʾtelif, s. 84-85; Ebû Ali el-Kālî, el-Emâlî, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), I, 67; Deylemî, el-Firdevs bi-meʾs̱ûri'l-ḫiṭâb (nşr. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1406/1986, I, 306; Batalyevsî, el-İḳtiḍâb fî şerḥi Edebi'l-küttâb (nşr. Mustafa es-Sekkā - Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1983, III, 179-180; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, Şerḥu Edebi'l-kâtib (nşr. Mustafa Sâdık er-Râfiî), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî), s. 184; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, II, 31-32; İbn Nâsıruddin, Tavżîḥu'l-müştebih (nşr. M. Naîm el-İrgusûsî), Beyrut 1414/1993, III, 258; Lisânü'l-ʿArab, I, 47-48; VII, 47; XI, 641; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, İstanbul 1985, VII, 368-369;

İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 341-342; Süyûtî, Lübâbü’n-nüḳūl fî esbâbi’n-nüzûl (nşr. Ahmed Abdüşşâfî), Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), s. 182-183; Muttakī el-Hindî, Kenzü’l-ʿummâl, IX, 346; Münâvî, Feyżü’l-ḳadîr, I, 311; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü’l-edeb, III, 426-430; Sezgin, GAS, II, 227.

Nusrettin Boleli

HADRAMUT

(حضرموت)

Arabistan yarımadasında, Yemen’in güney ve güneydoğusunda coğrafî bölge.

Hadramevt olarak da telaffuz edilen ve çok eski kaynaklarda yer aldığı için uzun bir tarihî geçmişe sahip olduğu anlaşılan ismin Hadramût b. Himyer’den geldiği söylenmekle birlikte bu hususta başka görüşler de vardır (İA, V/1, s. 56; EI² [İng.], III, 51).

Arabistan yarımadasının güney sahillerinde dar bir şerit halinde uzanan bölgenin doğusunda Umman, kuzeyinde Suudi Arabistan’la arasını ayıran Rub‘ulhâlî çölü, güneyinde Aden körfezi bulunmaktadır. Ülkeyi bir baştan bir başa geçen Hadramut vadisi sahile kadar uzanır. Orta yaylalarda deniz seviyesinden yükseklik 1350 m. kadardır. Dağlar genellikle çorak olup yer yer sarısabır ağaçlarına, çalılıklara ve vadinin yamaçlarında söğütlere rastlanır. En batıda Şebve şehriyle irili ufaklı bazı kasaba ve köyler vardır. Halk daha ziyade büyük vadide ve sahilde yerleşmiştir. Vadide kara iklimi hüküm sürer; kışlar soğuk ve yağışlı, yazlar sıcak ve kuraktır. Sahil kesiminde ise iklim daha yumuşak, yağmur daha boldur. Vadide toprak altı sularının zenginliğinden dolayı artezyen kuyuları ile sulama yapılır. Yükseklerde buğday ve arpa başta olmak üzere vadide mısır, hurma, üzüm, incir, susam, çivit, tütün yetiştirilir; sahilde ise balıkçılık yaygındır. Güneydoğudaki Mehre yöresinde, tarihi boyunca bölgeyi önemli bir buhur ihracat merkezi haline getiren günlük ağaçları bulunur. Yemen’e ait nüfus istatistikleri çok seyrek aralıklarla yayımlandığı için bölgenin nüfusuyla ilgili olarak yakın yıllara ait bilgi bulunmamaktadır. 1986 yılına ait bilgilere göre 686.000 nüfusun yaşadığı Hadramut bölgesinin en büyük şehri Mükellâ’dır (1984’te 59.000).

Bölgenin tarihi çok eskiye uzanmaktadır. Milâttan birkaç asır önce Hadramut’ta Sabata merkez edinilerek büyük bir siyasî güç ortaya konulmuştur. Himyerî kitâbelerinde Hadramut isminin Ârâmîce olan

benzerlerine ve bazı Hadramut mallarının adlarına rastlanır. Eski devirlerde Sin (ay)-Şems (güneş)-Asto/Aşter (Venüs) üçlü tanrı sistemi benimsenmişti. İslâm'dan önce daha ziyade Yahudilik yaygındı; çünkü hıristiyan Habeşler dâimî bir tehdit oluşturmaktaydılar. Müslümanlığın bölgede geliştiği yıllarda putperestlerle yahudilerin yanında az sayıda hıristiyan vardı. Milâdî IV. yüzyıldan itibaren uzunca bir süre bölgenin önemli bir kısmı Himyerî krallarının ve tübba'*ların, daha sonra da İran'a bağlı Yemen valilerinin hâkimiyetinde kalmıştı. Hz. Peygamber devrinde çeşitli reislere dayalı birden fazla kabilenin idaresi söz konusu idi. İslâm'dan önce ve sonra Arap yarımadasında kurulan ünlü panayırlar arasında Hadramut'taki Şihr panayırından da söz edilir. Bu panayır, her yıl şâban ayında Hz. Hûd'un kabrinin bulunduğu söylenen dağın eteklerinde kurulurdu.

İslâm'ın zuhurundan önce bölgede Kinde, Tücîb, Hadramut ve Sadîf kabileleri vardı. Hz. Peygamber Mekke devrinde, hac mevsiminde Kâbe'yi ziyarete gelen Arap kabilelerine İslâm'ı tebliğ ettiği günlerde rivayete göre Kindîler'e ulaşmışsa da bu kabilenin ileri gelenlerinden Müleyh onun tebliğini reddetmişti. Hicretten sonra Medine'ye bir heyet gelinceye kadar Resûl-i Ekrem'in onlarla görüşmediği sanılmaktadır. Tücîb'e mensup on üç kişilik heyet 9 (630) yılında Medine'ye geldi. Hz. Peygamber heyet mensupları ile bizzat ilgilenip sohbet ettikten sonra iyi bir şekilde ağırlanmalarını ve kendilerine daha çok hediye verilmesini

Bilâl-i Habeşî'ye tenbih etti. Tücîbîler bundan sonra Vedâ haccı sırasında Mina'da Resûl-i Ekrem'le buluştular. Aynı yıl içinde Hadramut kabilesi emîrlerinden Vâil b. Hucr Medine'ye geldi ve müslüman olmak istediğini ifade etti. Hz. Peygamber ashabını mescide toplayarak Vâil'i onlara tanıttı, yüzünü okşadı, onun için dua etti ve ağırlanmasıyla Muâviye b. Ebû Süfyân'ı görevlendirdi. Memleketine dönerken isteği üzerine Resûlullah'ın ona, daha önce sahip olduğu malların yine kendi mülkiyetinde kalacağını, ancak bunların zekâtını ödemesi gerektiğini bildiren bir belge verdiği rivayet edilmektedir.

Eş'as b. Kays el-Kindî başkanlığında bir Kinde heyeti 10 (631) yılında Medine'ye geldi. Heyette bulunanlar kenarları ipekle çevrili elbiseler giymişlerdi. Kendisiyle görüşmek için mescide girdiklerinde Hz. Peygamber'in sorusu üzerine müslüman olduklarını söylediler ve ipekli

elbise giymemeleri gerektiğini öğrenince de ipekleri söküp attılar. Resûl-i Ekrem, Eş‘as’ın kız kardeşi Kuteyle ile evlenmek istediyse de Kuteyle Medine’ye gelmeden Hz. Peygamber vefat etti. Kuteyle ile daha sonra Hz. Ebû Bekir evlendi. Kinde heyeti mensupları ülkelerine dönerken Resûl-i Ekrem onlara hediyeler verdi. Bu heyetle birlikte bazı Hadramut kabilesi emîrleri de Medine’ye gelmişlerdi. Bunlar arasında bulunan Velîaoğulları’ndan Hamde, Mihves, Mişrah ve Ebdaa Hz. Peygamber’le görüşerek müslüman oldular. Aynı yıl Sadîf kabilesini temsilen gelen heyet de Resûl-i Ekrem’e müslüman olduklarını bildirdi.

Hz. Peygamber zekât toplamak, İslâm’ı tebliğ etmek ve aralarında şer‘î hükümleri uygulamak üzere ashaptan Ziyâd b. Lebîd el-Beyâzî el-Ensârî’yi Hadramut’a, Muhâcir b. Ebû Ümeyye’yi Kinde’ye ve Sadîf’e, Ukkâşe b. Mihsan’ı Sekâsik ve Sekûn’a göndermiş, bu arada Rebîa b. Zilmerhab, Vâil b. Hucr, Mes‘ûd b. Vâil el-Hadramî, Mehrî b. Ebyâd, Şihr ehlinden Zübeyr b. Kardum ve Kinde’den Benî Muâviye’ye de mektup yollamıştır.

Hz. Ebû Bekir’in halifeliği sırasında Hadramut’ta bulunan Ziyâd b. Lebîd’in zekât hususunda Kinde kabilesine mensup birine yaptığı muameleden dolayı bütün kabile Ziyâd aleyhine ayaklanmış ve Eş‘as b. Kays da bu isyanda kavminin başında yer almıştı. Ziyâd durumu Hz. Ebû Bekir’e bildirince halife daha önce Yemen’e gönderdiği Muhâcir b. Ebû Ümeyye’yi Ziyâd’ın yardımına yolladı. Ziyâd ve Muhâcir’in kumandasındaki İslâm ordusu isyanı bastırdı. Nüceyr Kalesi’ne sığınan Eş‘as eman diledi ve affedileceklerin bir listesini sunarak kale kapısını açtı; fakat listeye kendi adını yazmayı unuttu. Ziyâd Eş‘as’ı öldürmek istediyse de Umman’dan yardıma gelen İkrime b. Ebû Cehil’in eman dileyeni öldürmenin câiz olmayacağını hatırlatması üzerine onu Hz. Ebû Bekir’e gönderdi. Hz. Ebû Bekir, tövbe edip tekrar İslâm’a giren Eş‘as’ı affetti ve kız kardeşi Ümmü Ferve ile evlendirdi. Yeniden İslâm’a dönülmesinden sonra bölge halkının pek çoğu Medine’ye gelerek Irak, Suriye ve Mısır taraflarındaki fetihlere katıldı.

Hadramut III. (IX.) yüzyıla kadar merkezden tayin edilen valiler tarafından yönetildi. Ancak Hadramut valisi San‘a valisinin yardımcısı, Hadramut da Yemen’in bir eyaleti olarak düşünülüyordu. Hadramut asırlar boyunca müstakil kabileler, çeşitli şehir devletleri ve mahallî seyyidlerin idaresinde

siyasî varlığını sürdürmüştür. Bu karışık siyasî yapının bir gereği olarak çok sayıda emirlik bulunuyordu. Daha sonraki yüzyıllar içinde Hadramut zaman zaman çeşitli dinî ve siyasî akımların da tesirine mâruz kalmıştır. Hâricî propagandası için Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme et-Temîmî tarafından Basra'dan hac mevsiminde Mekke'ye gönderilen Ebû Hamza eş-Şârî, 128 (745-46) yılında Mekke'de halkı son Emevî halifesi II. Mervân'a karşı isyana çağırırken Kinde ileri gelenlerinden Abdullah b. Yahyâ el-Kindî ile karşılaştı ve iki yıl sonra onunla beraber Hadramut'a giderek İbâzîliği yaymaya başladı. Fakat İbâzîler bölgenin tamamı üzerinde siyasî kontrol sağlayamadılar.

Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr, 140 (757) yılında Ma'n b. Zâide eş-Şeybânî kumandasında Hadramut'a bazı rivayetlere göre mevcudu 40.000'e ulaşan bir ordu sevketti; Hâricîler'i bertaraf etmek için 15.000 kişi öldürüldü. Abbâsî Halifesi Me'mûn tarafından Yemen valisi olarak tayin edilen Muhammed b. Ziyâd, Ziyâdîler hânedanını kurdu (245/859) ve hânedan 407 (1016) yılına kadar varlığını sürdürdü. Muhâcir-İlellah diye bilinen Ahmed b. Îsâ el-Alevî Basra'dan Hadramut'a gelerek bölgede mutedil Şiîliğin yayılması için çalıştı (930-931).

V. (XI.) yüzyılda Fâtımîler'e bağlı olarak Yemen'de hüküm süren Suleyhîler'den Ali b. Muhammed es-Suleyhî Hadramut'u ele geçirdi (455/1063) ve bölge 476 (1083) yılına kadar Suleyhîler adına siyasî faaliyet gösteren Ma'n b. Zâide eş-Şeybânî'nin ahfadının nüfuzu altında kaldı. Ancak bu aile daha fazla haraç ödemeyi reddedince Suleyhîler onların yerine Şiî Zürey'îler'i (Benî Zürey') görevlendirdiler. Zürey'îler'in hâkimiyeti 569'da (1174) Eyyûbîler'in bölgeye girmesine kadar devam etti. Mahallî ailelerden Himyerîler'e mensup Râşidîler, merkez Terîm olmak üzere 400-700 (1009-1300) yılları arasında Hadramut'ta hüküm sürdüler. İtikadda Eş'arî, amelde Şâfiî olan Râşidîler İbâzîliğe karşı çıkmışlar ve ülkede onların tesirini en aza indirmek için çaba göstermişlerdir. Bundan başka Terîm'de Benî Kahtân, Şibâm'da Benî Deggār, Şihr'de Âl-i İkbâl aileleri hâkim durumda idiler. Ancak Eyyûbîler'in nâibi Osman ez-Zencilî, 576'da (1180) Hadramut'un büyük bir bölümünü kontrol altına aldı. Onun kısa bir müddet sonra bölgeden ayrılması üzerine Âl-i Nu'mân Şibâm'a hâkim oldu. Eyyûbî hâkimiyetine giren Hâricîler'den Ömer b. Mehdî el-Yemenî bir Eyyûbî ordusuyla Şihr, Şibâm ve Terîm'i aldı (614/1217-18);

Ömer’in 621’de (1224) öldürülmesi üzerine Eyyûbî dönemi sona erdi. Mahallî hânedanlardan Âl-i Yemânî bu tarihten X. (XVI.) yüzyıla kadar Terîm’de hüküm sürdü. Eyyûbîler Hadramut’ta hüküm süren hânedanlardan Zeydîler dışındakilere son verdiler ve Resûlîler’e barış ve sükûn içinde bir ülke bıraktılar. Resûlî hâkimiyeti sırasında (1229-1454) Habûzîler bölgede iyi bir fırsat yakaladılar. Muhammed b. Ahmed (ö. 620/1223) tarafından Zafâr’da kurulan bu hânedan, 673’te (1274) Hadramut’un birçok şehrine hâkim olduysa da beş yıl sonra Resûlîler tarafından bertaraf edildi. XV. yüzyılda Tâhirîler Resûlîler’in elindeki toprakların büyük bir kısmını ele geçirdiler. Aynı yüzyılın ikinci yarısında da Kesîrîler ülkenin bir bölümüne hâkim oldular.

XVI. yüzyılın başlarında Yemen’i fetheden Osmanlılar, kısa süre içinde Aden ve Hadramut sahillerini de kendi idareleri altına aldılar. Hadım Süleyman Paşa’nın Hindistan seferi sırasında (1538) Osmanlı Devleti’nin idaresine giren Hadramut Yemen’e bağlı bir sancak olarak teşkilâtlandırıldı. Ancak Hadramut içinde idareyi ellerinde bulunduranlar Kesîrî kabilesi reisleri idi. Mayıs 1566’da Yemen beylerbeyine gönderilen hükümde, Hadramut sancağının hâkimi olan Sultan Bedr’in Hindistan ve diğer yerlerden gelen ticaret gemilerinden gümrük aldığı halde

bazı haksızlıklar yaptığı belirtilerek artık gemilerin gelip gitmediği bildirilmekte ve bu durumun düzeltilmesi istenmektedir. XVI. yüzyılda Şihr ile birlikte Hadramut’un iskele gelirleri 630 altın idi. 1069’da (1658-59) Zeydî imamı Mütevekkil-Alellah bir ordu gönderip Hadramut’u istilâ etti. Yâfiîler de Aden’in kuzeydoğusunda Mükellâ ve Şihr’de hüküm sürmeye devam ettiler. Bu dönemdeki Yemen ve civarı hakkında bilgi veren Mehmed Hilâl Efendi’nin raporundan, idaresinin mahallî şeyhler tarafından yürütüldüğü ve özellikle iç kesimlerde tüccar kafilelerinin serbestçe dolaşabildikleri anlaşılmaktadır.

XVIII. yüzyılın ilk yarısında Yemen imamlarının ve Kesîrîler’in nüfuzunun zaafa uğramasıyla Hadramut’nın idaresi mahallî kabilelerin eline geçti. Kesîrîler, Seyyidler ve Yâfiîler çoğunlukta bulundukları yerlerin hâkimi oldular. XIX. yüzyıla gelindiğinde Yâfiî kabilesine bağlı Ehlü’l-Bereyk Şihr, Kasadîler ise Mükellâ’yı yönetmekteydiler. Hadramut vadisinin batı kesiminde Şibâm civarı da Yâfiîler’in elindeydi. Diğer taraftan Sayvan

Kesîrîler'in, Terîm de Seyyidler'in kontrolündeydi. 1840'lardan itibaren Kesîrîler'den Gālib b. Muhsin ve Yâfiîler'den Ömer b. Avad el-Kuaytî Hadramut'a hâkim olma yolunda ciddi adımlar atmaya başladılar. Gālib b. Muhsin, kendi kabilesinden topladığı askerlerin yanında Afrika'dan getirdiği kölelerle düzenli bir ordu kurmaya çalışırken Ömer b. Avad, Aden'in kuzeyindeki dağlık Yâfiî bölgesindeki kabile mensuplarından asker toplamış, ayrıca Haydarâbâd'dan ve Hint ordusundan Hint ve Arap asıllı düzenli ordu mensuplarını getirtmiştir. 1860'lı yıllara gelindiğinde her iki tarafın askerlerinin sayısı binlerle ifade edilir olmuştur. Bu askerler modern silâhlar, top ve tüfeklerle donatılmıştı. Hadramut'un tamamına hâkim olma yolunda teşebbüse ilk geçenler Kesîrîler oldu. 1866'da Gālib b. Muhsin'in liderliğindeki Kesîrî güçleri Şihr'i ele geçirmek üzere taarruza geçtiler. Ancak iki yıl süren Kesîrî-Yâfiî çatışması sonunda Şihr yine Yâfiîler'in hâkimiyetinde kaldı. Bu tarihten itibaren İngilizler de Hadramut'la yakından ilgilenmeye başladılar ve 1867'de Şihr yöneticisi Ali Nâcî ile köle ticaretine karşı bir anlaşma imzaladılar. Böylece İngilizler çarpışan taraflardan Yâfiîler'i tutmuş oluyordu. Buna karşılık Kesîrîler ve onları destekleyen Seyyidler yardım için Osmanlı Devleti'ne başvuracaklardı. Özellikle Seyyidler dindarlıklarıyla ve İngiliz aleyhtarlıklarıyla meşhurdular. Seyyidler bölgedeki Osmanlı yöneticileriyle de oldukça iyi ilişkiler içinde bulunuyordu. 1867'de ileri gelenlerden oluşan 150 Hadramutlu Mekke Emîri Abdullah Paşa'ya müracaat ederek Osmanlı Devleti'nin Yâfiî-Kesîrî çatışmasına son vermesini istediler. Ağustos 1867'de Şihr'e bir savaş gemisi gönderen Osmanlı Devleti Hadramut'un Osmanlı topraklarının bir parçasını oluşturduğunu ve Şihr'in yönetiminin Osmanlılar'a devredilmesi gerektiğini nakibe bildirdi. Osmanlı Devleti'ne karşı koyamayan Şihr nakibi Aden'deki İngiliz yöneticilerinden kendisini desteklemelerini istedi. İngilizler'le Bâbıâli arasında yapılan müzakereler sonunda her iki devletin de bölgedeki dengeleri bozucu girişimlerden kaçınması hususunda prensip anlaşmasına varıldı ve hâkimiyet konusu gündeme getirilmedi (Gavin, s. 164-165).

1876 yılında Zafâr'da meydana gelen bir gelişme İngilizler'i endişelendirdi. Aslen Hadramut'un Terîm kasabasından olan Seyyid Fazl b. Alevî, 1874'te Mekke'de iken Zafâr'daki kabile çatışmalarını önlemesi için Mekke Emîri Abdullah Paşa'ya müracaat eden heyetle görüşerek kendilerine yardım edebileceğini bildirmişti. 1875 yılında da davet üzerine Zafâr'a giderek

burasının Osmanlı toprağı olduğunu ve kendisinin Osmanlı Devleti adına yönetimde bulunacağını ilân etti. Kesîrî kabilesinin de desteğini alan Seyyid Fazl bir taraftan Zafâr'da idarî teşkilâtlanmaya giderken diğer taraftan Osmanlı Devleti'nden malî ve askerî yardım talebinde bulundu. Ancak Zafâr hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan ve bölgede İngilizler'le karşı karşıya gelmekten çekinen Bâbıâli Seyyid Fazl'ı cevapsız bıraktı. Merkezî hükümetin desteğini sağlayamayan Seyyid Fazl 1879 başında, daha önce kendisine destek veren Kesîrîler'in isyan etmesiyle Zafâr'ı terketmek zorunda kaldı ve Haziran 1879'da İstanbul'a giderek 1900'de ölümüne kadar genellikle Güney Arabistan üzerine Sultan II. Abdülhamid'in fahrî danışmanlığını yaptı (Buzpınar, s. 229-231).

Seyyid Fazl'ın Zafâr'daki başarısız girişiminden sonra İngilizler Yâfiîler'i destekleyerek onların 1881 sonunda Şihr ve Mükellâ dahil bütün Hadramut sahilini ele geçirmelerini sağladılar. Mayıs 1882'de yaptıkları bir ön anlaşma ile Yâfiîler'in kendilerinin onayını almadan başka devletlerle ilişki kurmalarını önleyen İngilizler, 1888'de imzaladıkları himaye antlaşmasıyla da sahilde hâkim olan Yâfiîler'in dış ilişkilerini tamamen üzerlerine aldılar. Sahilin güvenliğiyle yetindiklerini gösteren İngilizler iç bölgeleri Kesîrîler'e bıraktılar. Böylece Şibâm, Sayvan ve Terîm şehirleri Kesîrîler'de kaldı.

9 Mart 1914 tarihinde Osmanlı Devleti ile İngiltere arasında imzalanan Aden ve Nevâhî-i Tis'a ile ilgili antlaşmadan Hadramut'un zımnen İngiltere'ye bırakıldığı anlaşılmaktadır. Ancak Osmanlı Devleti I. Dünya Savaşı'nın sonlarına kadar Hadramut üzerindeki hâkimiyet iddiasını sürdürdü. Nitekim 1915'te Hadramut şeyhleriyle Osmanlı Devleti'nin Aden cephesi kumandanı Ali Said Paşa arasında imzalanan mukavelenâmede şeyhler din kardeşleri olan Osmanlılar'a bağlı olduklarını, ayrıca İngiltere ile yaptıkları antlaşmaları iptal ettiklerini açıkladılar ve Kuaytîler'in idaresinde bulunan Şibâm ile Şihr 1919 yılına kadar Osmanlı hâkimiyetinde kaldı. Ancak Lozan Antlaşması ile (1923) Türkiye Cumhuriyeti, millî sınırlar dışında bırakılan Osmanlı toprakları üzerindeki haklarından vazgeçtiği için Hadramut'la olan ilişkiler kesildi ve burası yeniden İngiltere'nin nüfuz alanına girdi. Hadramut bugün Yemen Cumhuriyeti'nin bir vilâyetidir.

Yemen Cumhuriyeti'ne dahil olmadan önce Hadramut'ta toplum aşağıdaki sosyal sınıflardan meydana geliyordu; eskisi kadar keskin sınırlı olmamakla birlikte bugün de bu sınıflar varlıklarını korumaktadır: Seyyidler. Bunlar halk üzerinde mânevî nüfuza sahiptiler. Hz. Hüseyin'in yedinci batından torunu olan Şeyh Ahmed b. Îsâ'nın seksen kişilik akraba grubu ile Hadramut'a gelmesiyle bu zümrenin bölgede varlığının belirgin şekilde ortaya çıktığı, zaman zaman sayılarının 3000'lere ulaşarak tesirlerini arttırdıkları söylenir. Seyyidlik irsî olarak intikal eden bir statüye sahipti. Kabâil. Kabileler Hadramut'ta hâkim sınıfı oluşturuyordu. Kabile kolları ve büyük aileler halinde gruplanan bu toplulukların "mukaddem" unvanını taşıyan reisleri vardı. Bedevîler. Otlaklarda yarı göçebe halinde yaşarlar, geçici barınaklarda kalırlar ve silâh taşırlardı; belirli reislere bağlıydılar. Şehirliler. Bunlar genellikle ticaretle uğraşan ve çeşitli mesleklere mensup olan kimselerdi. Kendileri veya başkaları hesabına çalışan küçük esnaf da şehirlilere dahildi. Şehirliler silâh taşımazlardı; mesleklerine göre gruplanır ve bu

yapılanma içinde tâbi oldukları reislerine belirli miktarda vergi öderlerdi. Hizmetliler. Kendilerini eski Habeş kölelerin torunları sayan bu kimseler silâh taşımazlar ve büyük yerleşim merkezlerinin civarında yaşarlardı.

Hadramut, Hz. Peygamber devrinde İslâm'la karşılaştığı günden beri müslüman kalmış, ancak zaman zaman İbâzîlik-Hâricîlik, Şiîlik, Karmatîlik ve XX. yüzyılda komünizm gibi cereyanların faaliyetlerine sahne olduğu için iç karışıklıklardan pek kurtulamamıştır. Gerek bu karışıklıklar gerekse ekonomik şartların elverişsizliği sebebiyle XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Hadramutlular'ın birçoğu iş bulmak için Hindistan'a ve Malezya-Endonezya adalarına gitmeye başladı. Bu dönemde özellikle Cava'ya içinde seyyidlerin de bulunduğu önemli bir tüccar göçü olmuş, bunun sonucunda XIX. yüzyılın ortalarına doğru buralarda ekonomik ve dinî potansiyele sahip, anavatanla irtibatını devam ettiren koloniler oluşmuştur. Meselâ Haydarâbâd nizamının hizmetinde Hadramutlu gönüllü askerler bulunuyordu. XX. yüzyılın ilk yarısında da İtalya Somali'ye Hadramut'tan asker sevketmiştir ve halen burada bu askerlerin soylarından gelenlere rastlanmaktadır. Ayrıca çok sayıda Hadramutlu Suudi Arabistan'a gitmiştir.

Hadramî nisbesiyle tanınan Hadramutlu meşhur simalardan bazıları

şunlardır: Alâ b. Hadramî, İbnü'l-Hadramî, Yûnus b. Atıyye, Yahyâ b. Meymûn, Muâviye b. Sâlih, İbn Lehîa, Ebû Hayve Şüreyh b. Yezîd, Mutayyen, İbn Harûf en-Nahvî Ali b. Muhammed.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, II, 85; IV, 234-238; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 265, 283, 323, 328, 329, 349, 350; VIII, 147, 148; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 138, 139, 318, 319, 320, 330-342; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 172; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XX, 97, 98, 99, 100, 102, 108, 113, 114; Yâkūt, Muᶜcemü'l-büldân, II, 269-271; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Beyrut 1385/1965, II, 290, 291, 298, 372, 378; V, 351, 373, 374, 389; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1966, V, 72, 73, 79, 80, 298; İbn Haldûn, el-ᶜİber, II, 244; III, 167; Mir'âtü'l-Haremeyn, III, 299-308; İsmail Hakkı Tevfik, Hadramût, Filibe 1935; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 196, 203; Sâlih b. Saîd b. Helâbî, Duḫûlü'l-İslâm ilâ Ḥaḍramût [baskı yeri yok], 1389/1969 (ed-Dârü's-Suûdiyye); R. J. Gavin, Aden Under British Rule 1839-1967, London 1975, s. 156-173, ayrıca bk. tür.yer.; M. Beyyûmî Mehrân, Dirâsât fî târîḫi'l-ᶜArabi'l-ḳadîm, Riyad 1400/1980, s. 235-245; Hitti, İslâm Tarihi, II, 34 vd.; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), X, 142-149; Kehhâle, Muᶜcemü ḳabâʾili'l-ᶜArab, Beyrut 1402/1982, III, 998-1000; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1982, s. 119-129; Ethem Rûhi Fığlalı, İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983, s. 92-95; Hulusi Yavuz, Kâbe ve Haremeyn İçin Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti (1517-1571), İstanbul 1984, s. 51; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 246, 252, 356, 359; a.mlf., İslâm Peygamberi (Mutlu), II, 204, 264; Halil Sahillioğlu, "Yemen'in 1599-1600 Yılı Bütçesi", Yusuf Hikmet Bayur'a Armağan, Ankara 1985, s. 303; M. Abdülkādir Bâfakîh, Târîḫu'l-Yemeni'l-ḳadîm, Beyrut 1985, s. 39-50; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, V, 26-28; D. Van Der Meulen, "A Journey in Hadramaut", MW, XXII/4 (1932), s. 378-392; R. B. Serjeant, "Hud and other Pre-Islamic Prophets of Hadramawt", Studies in Arabian History and Civilisation, I, London 1974, s. 121-179; a.mlf., "The Saiyids of Hadramawt", a.e., VIII (1981), s. 3-29; İdris Bostan, "Muhammed Hilâl Efendi'nin Yemen'e Dair

İki Lâyihası”, Osm.Ar., III (1982), s. 301-326; Ş. Tufan Buzpınar, “Abdulhamid II and Sayyid Fadl Pasha of Hadramawt”, a.e., XIII (1993), s. 227-239; J. Schleifer, “Hadramut”, İA, V/1, s. 56-59; A. F. L. Beeston, “Ḥaḍramawt”, EI² (İng.), III, 51-53; a.mlf. v.dğr., “Ḥaḍramawt”, EI² Suppl. (İng.), s. 336-339.

Hüseyin Algül

HADS

(الحدس)

Bir düşünce konusunun doğrudan doğruya, kasıt ve ihtiyar olmaksızın birden bire kavranması, aklî sezgi.

Sözlükte “bir işin veya olayın sonucunu tahmin etme, ölçüp biçme; doğruluğundan emin olmadığı beyanlarda bulunma; hızlı ilerleyiş, çabuk kavrayış” gibi anlamlara gelen hads (Fr. intuition), mantık ve felsefe literatüründe sezgisel bir tarzda işleyen zihin faaliyetini, buna bağlı olarak elde edilen bilgi türünü ifade eder ve en yaygın biçimiyle “zihnin, birlikte meydana gelmeleri sebebiyle ilkelerden (mebâdî) sonuçlara (metâlib) vasıtasız olarak hızla intikal etmesi” diye tarif edilir (et-Taʿrîfât, “ḥads” md; Tehânevî, I, 300-301).

Konusu, muhtevası ve psikolojik fonksiyonlarla ilişkisi bakımından çok farklı sezgi türlerinden (Lalande, s. 537-541, Piéron, s. 205-206; Topçu, s. 47-58; Prasad, s. 44-46) ve buna bağlı olarak bilgi çeşitlerinden söz edilebilir. Tecrübî sezgi, aklî sezgi, mistik sezgi ve felsefî sezgi bunların başlıcalarıdır (Cemîl Salîbâ, I, 454). Kelâmcılar nezdinde sezginin özellikle aklî olanı değer taşır. Onlara göre hads, aklî öncüllerden sonuçlara süratle intikali veya basit bir müşahede ile sonuca ulaşmayı yahut öncülle sonucun aynı anda zihne gelişini ifade eder. Bu tür bir bilgi zaruri olup kesinliği tartışılmaz. Filozoflar için de hadsin bu anlamı geçerlidir. Ayrıca birçok Meşşâî filozofu ile Gazzâlî gibi düşünürler keşf ve ilham, rüya ve vahiy gibi bâtınî ve sırrî bilgi şekillerini de hadsin türleri olarak görme eğilimindedirler. İbn Haldûn, müneccimlerin gayba dair verdikleri bilgilerin hadse dayalı zan ve tahminler olduğuna işaret eder (Muḳaddime, I, 113-114). Bazı İşrâkīler’e göre insan nefsi hakikati yansıtan parlak bir ayna durumuna gelince hads (mistik sezgi) gerçekleşir. Bu noktada nefis kendinden geçecek derecede ilâhî bir nurla dolar. Bu duruma “ruhî keşf” veya “ilham” denir. Böylece hadsin vasıtasız, irade dışı, birden bire içe doğma şeklinde oluşan bütün bilgi şekillerini ifade eden ortak bir kavram olduğu anlaşılmaktadır.

Hads en yaygın olarak aklî sezgiyi dile getirir, çünkü apaçık fikirler elde etme vasıtasıdır. Akıl yürütmeye (istidlâl) dayalı olarak bilgi edinme iki farklı yolla gerçekleşir. Birincisinde bilinen temel önermelerden hareket edilerek sonuca ulaşılır; yani burada birbirini takip eden hükümler zinciri vardır. İkincisinde ise nereden ve nasıl olduğu bilinmeyen bir önermeye dayanılarak bir anda sonuca ulaşılır. Kıyasta konunun zihinde tam olarak kavranmasını sağlayan orta terim (hadd-i evsat) ya öğrenme yoluyla ya da hadse dayalı olarak elde edilir. Bu bakımdan hads, “orta terimin ve onun gidiş yolundaki fikirlerin zihinde âniden kavranması” şeklinde de tarif edilir. Buna göre hads, öznenin nesneyi kendinde hissetme

istidadı veya öznenesne ilişkisini mükemmel şekilde kurma gücüdür. Bunun da zekâ gücü ile doğrudan ilgili olduğu kabul edilir. Şu halde hads zekânın kendisi veya zekâ hadsin en süratli olduğu durumdur (İbn Sînâ, s. 167; Fahreddin er-Râzî, II, 207).

Fârâbî, İbn Sînâ ve bu konuda büyük ölçüde onların görüşlerini benimseyen Gazzâlî’ye göre bilginin gerçek sebebi ve ilkesi ontik bir varlık olan faal akıldır. “Rûhulkudüs, er-rûhu’l-emîn, küllî nefs” gibi isimlerle de anılan bu ilkenin vahiy meleği Cebrâil ile aynı kabul edildiği görülür (es-Siyâsetü’l-medeniyye, s. 3; er-Risâletü’l-ledünniyye, s. 24-26). Bu teoriye göre zihinde tasarlanan bir konunun kalıcı bir bilgi haline gelmesi nefsin faal akılla ilişki (ittisâl) kurmasına ve onun kendindeki akledilir sûretleri nefse aktarmasına bağlıdır. Böylece insan nefislerinin ilâhî âlemle çeşitli ölçülerde bağlantı sağlayarak oradan vahiy ve ilham alması mümkündür. Faal akılla bu ilişki ve onun sonucu olarak akledilirlerin kavranması ya -bir başkasından bilgi edinerek öğrenmede olduğu gibi-vasıtalıdır veya vasıtasızdır. İbn Sînâ’ya göre hads, insanda kuvve halinde bulunan bu vasıtasız öğrenme gücüdür (en-Necât, s. 166). Bu bakımdan hads ile ilham arasında önemli bir fark görünmemektedir. Nitekim hadsi, keşf ve ilham mertebelerinin en aşağısı olarak niteleyenler de vardır (et-Taʿrîfât, “ḥads” md.). Gazzâlî eserlerinin çoğunda, aralarında bir ayırım yapmaksızın hads ve ilham kelimelerini birlikte kullanır; ancak İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’de yalnız ilham kavramına yer verir. Gazzâlî’ye isnat edilen ve büyük ölçüde İbn Sînâ felsefesini yansıtan Meʿâricü’l-ḳuds’teki bilgilere göre (s. 161) öğrenme ve düşünme ile hads ve ilham arasında bilginin sebebi, yeri ve kendisi bakımından bir fark

yoktur. Bilginin sebebi faal akıl yahut mukarreb melek, yeri ise nefistir. Aralarındaki fark perdenin ortadan kalkması bakımındandır. Hads ile fikir arasında bilginin elde edilmesindeki sürat bakımından da fark vardır. Hads ve ilhamın önemli bir özelliği de irade dışı oluşudur.

Hads gücü her insanda doğuştan az veya çok bulunan bir kabiliyettir. Bu bakımdan sezginin kendiliğinden belirmesi ve herhangi bir öğretici olmaksızın zihinde kıyaslar yapılması mümkündür. İbn Sînâ ve Gazzâlî'ye göre eğitim ve öğretimin temeli de sezgiye dayanır. Çünkü sonuç itibariyle nesnelerin kavranması sezgilerle gerçekleşir (en-Necât, s. 167; Gazzâlî, Meʿâricü'l-ḳuds, s. 160). Bununla birlikte diğer yeteneklerde olduğu gibi sezgi bakımından da insanlar arasında derece farklılıkları vardır. Bazı insanların orta terimi sezme sayısı fazla, bazılarının da sezme süresi hızlıdır. Bu farklılaşma belli bir sınırda kalmayıp artma ve azalmalar gösterir. Zekâdaki parlaklığın artması bir noktaya ulaştığında insan birçok durumda öğrenme ve düşünmeye bile ihtiyaç duymaz. Çünkü bu durumda o kimsede hem bilgiler hem de vasıta ve deliller bir defada meydana gelir. Ancak bu istisnaî kişilere has bir özelliktir. İbn Sînâ ve Gazzâlî, bu en yüksek hads gücünü nübüvvetin bir özelliği olarak değerlendirirler. Sezginin bu düzeyine ulaşan kimse, bütün sûretleri taklidî olarak değil aksine orta terimleri içine alan bir tertip dahilinde kavrar. Aklın bu derecesine "kutsal akıl" (el-aklü'l-kudsiyye), nübüvvetin bu en yüce gücüne de "kutsal güç" (el-kuvvetü'l-kudsiyye) denilir (İbn Sînâ, s. 168; Gazzâlî, Meʿâricü'l-ḳuds, s. 160; Mişkâtü'l-envâr, s. 81).

Hads, doğuştan sahip olunan ve kişiden kişiye farklılaşan bir sezgi kabiliyeti olduğu kadar onun sonradan kazanılan şartları da vardır. Öğrenme sezgiye yol açar ve onu kolaylaştırır. Böylece zihnî bakımdan gelişip olgunlaşma ve belli bir alanda uzmanlaşma o yöndeki sezgileri güçlendirir. Ruhî halleri bozan ve çarpıtan birtakım duygusal gerilimler ve tasavvurlar ise sezgi gücünü zayıflatır.

Hads yoluyla kazanılan bilgilere hadsiyyât denilmekte ve genellikle bu tür bilgilerin kesinlik değeri taşıdığı kabul edilmektedir (bk. ZARÛRİYYÂT). Hads ile elde edilen bilgi bunu tecrübe eden kimseye istidlâlî bir bilgiden daha fazla kesinlik sağlayabilir. İşrâkī filozofu Sühreverdî'ye göre kesinlik ifade eden hakikatin bilgisi, ya kesin önermelere dayanan apriorik (evvelî)

bir tarzda müşahedeye bağlı olarak ya da hads yoluyla elde edilir.

Daha çok keşf ve ilham türünden sezgisel bilgileri aynı tecrübeyi yaşamayan başka kimselere kanıtlama imkânı bulunmadığından kelâm âlimleri bu tür bilgileri kanıt değerinde görmemişlerdir. Gazzâlî'ye göre "ulaşamayan kimse idrak de edemez" (Miʿyârü'l-ʿilm, s. 141). Sühreverdî de aynı görüştedir. Ona göre bir kimsede oluşan hadsî bilgi, bu bilginin aynısı başkasında da oluşmadıkça onun için kesin delil teşkil etmez. Sühreverdî, hadsî bilgilerle vehimlerin karıştırılabileceği uyarısında da bulunur (Ḥikmetü'l-işrâḳ, s. 42).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥds" md.; et-Taʿrîfât, "ḥads" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 300-302; A. Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris 1983, s. 537-541; H. Piéron, Vocabulaire de la psychologie, Paris 1963, s. 205-206; Fârâbî, es-Siyâsetü'l-medeniyye, Haydarâbâd 1346, s. 3; İbn Sînâ, en-Necât, Kahire 1357/1938, s. 166-168; Gazzâlî, Meʿâricü'l-ḳuds, Kahire, ts. (Matbaatü'l-İstikāme), s. 160-162; a.mlf., Miʿyârü'l-ʿilm, s. 140-141; a.mlf., er-Risâletü'l-ledünniyye, Kahire 1328, s. 24-27; a.mlf., Mişkâtü'l-envâr (nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1383/1964, s. 81; Sühreverdî, Ḥikmetü'l-işrâḳ (nşr. H. Corbin, Opera métaphysica et mystica içinde), Tahran 1331/1953, s. 40-42; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, II, 206-207; Âmidî, el-Mübîn, s. 92; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd, İstanbul 1305, I, 25-26; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut, ts., I, 113-114; Abdüllatîf el-Harpûtî, Tenḳīḥu'l-kelâm, İstanbul 1330, s. 15; Nurettin Topçu, Bergson, İstanbul 1968, s. 47-58; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 100-103; Abdülkerîm Osman, ed-Dirâsâtü'n-nefsiyye ʿinde'l-müslimîn, Kahire 1981, s. 355-357; Zekî Bedevî, Muʿcemu muṣṭalaḥâti'l-ʿulûmi'l-ictimâʿiyye, Beyrut 1982, s. 226; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, I, 451-454; S. Prasad, Religion and Reason, Delhi 1987, s. 44-46.

Hayati Hökelekli

HADSİYYÂT

(حدسيّات)

Aklın hads yoluyla ulaştığı ve genellikle kesinlik değeri taşıdığı kabul edilen hükümler için kullanılan felsefe ve mantık terimi

(bk. HADS; ZARÛRİYYÂT).

HADSİYYE

(الحدثية)

Ahmed b. Hâbıt’ın fikirlerine yakınlığıyla bilinen Fazl el-Hadesî’nin (ö. 257/870-71) görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. AHMED b. HÂBIT).

HADÛR

(حضور)

Yemen'de San'a'nın batısında bir dağ.

Serâtü Elhân'ın doğu kıyısı üzerinde yer almakta olup San'a'nın yaklaşık 19 km. batısında Vâdîsihâm ile Vâdîsürdûd arasında uzanmaktadır. Batıdan, Hemdân'ın bir kolu olan Suleyh kabilesinin oturduğu Beledülehrûc ile (bugün Hayme veya Haymetülhâriciye)

Harâz dağlarından ayrılmaktadır. Bu dağ adını, Şuayb b. Mehdem'in atalarından Hadûr b. Adî'den almıştır. Hadûr b. Adî, Medyen halkına peygamber olarak gönderilen (el-A'râf 7/85) Şuayb ile karıştırıldığından bu dağ Hadûr Nebîşuayb diye adlandırılmıştır. Bazı İslâm kaynaklarında, kavminin Şuayb'ı bu dağda öldürmesi üzerine Allah'ın Buhtunnasr'ı musallat ederek onları cezalandırdığı ve Enbiyâ sûresinin 11, 12 ve 15. âyetlerinin onlarla ilgili olduğu kaydedilirse de (İbnü'l-Kelbî, II, 539; Yâkūt, II, 272) Buhtunnasr'ın Yemen'e sefer düzenlediğine dair kesin bilgi yoktur (DİA, VI, 380-381).

Rivayete göre Hadûr Nebîşuayb, Nûh tufanı esnasında sular altında kalmayan üç dağdan biridir. Diğer iki dağ ise 3400 m. yüksekliğindeki Şehâre ile Kenin dağlarıdır. Hadûr'un 3750 m. yükseklikteki tepesinde Şuayb'a ait olduğu söylenen bir mezar ve yanında bir mescid bulunmaktadır. Bu mezar ve mescid bölgede en çok ziyaret edilen yerlerdendir. Arefe günleri burada yöre halkı tarafından büyük şenlikler düzenlenmektedir.

Birkaç köyün bulunduğu Hadûr'un eteklerinde verimli araziler ve meyve ağaçları ile kaplı vadiler uzanmaktadır. En meşhurları Vâdîdâvud ve Vâdîyâzil'dir. Hadûr'un iç kesimlerinde mısır ve buğday yetiştirilmektedir. Doğusunda ise denizden 2800 m. yükseklikte verimli Kāatsahmân ovası bulunmaktadır. Ancak bölgenin en önemli yerleşme alanı Mütenne'dir (Matna). Burası Osmanlılar zamanında Hân-ı Sinan Paşa diye

adlandırılmaktaydı; zira Sinan Paşa XVI. yüzyılda burada bir kervansaray yaptırmıştır.

Hemdânî’nin bildirdiğine göre Hadûr civarında yaşayan halk bozuk bir Arapça ile (Himyerîce) konuşmaktaydı.

Hadûrüşşeyh (Hadûru Benîezd) dağı, Hadûr Nebîşuayb’ın kuzeybatısında yer alan ayrı bir dağdır. Hadûrüşşeyh, Serât grubundan Cebelülmesânea’nın en büyük dağı olup yüksekliği 3310 metredir.

BİBLİYOGRAFYA

Hemdânî, Ṣıfâtü Cezîreti’l-ʿArab (nşr. D. H. Müller), Leiden 1884-91, s. 67, 72, 82, 106, 108, 109, 125, 126, 135, 193, 197; Bekrî, Muʿcem, I, 355-356; İbnü’l-Kelbî, Nesebü Meʿad ve’l-Yemeni’l-kebîr (nşr. Nâcî Hasan), Beyrut 1408/1988, II, 539; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 272; İbn Abdülhak el-Bağdâdî, Merâṣıdü’l-ıṭṭılâʿ (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut 1954, I, 410; J. Schleifer, “Hadûr”, İA, V/1, s. 60-61; a.mlf. - [A. K. Irvine], “Ḥaḍūr”, EI² (İng.), III, 53; Ömer Faruk Harman, “Buhtunnasr”, DİA, VI, 380-381.

Zekeriya Kurşun

HAFÂCE (Benî Hafâce)

(بنو خفاجة)

Irak tarihinde önemli roller oynamış bedevî bir Arap kabilesi.

Benî Ukayl'in bir kolu olup adını Hafâce b. Amr b. Ukayl b. Kâ'b b. Rebîa b. Âmir b. Sa'saa b. Muâviye b. Bekir b. Hevâzin b. Mansûr b. İkrime b. Hasafe b. Kays b. Aylân'dan alır. İbnü'l-Kelbî'ye göre kabileye adını veren Hafâce'nin asıl adı Muâviye'dir (Cemhere, s. 336); Sem'ânî ise onun bir kadın olduğunu söyler (el-Ensâb, V, 155). Meşhur şair Tevbe el-Hafâce'nin de (ö. 57/676-77) üçüncü ceddi olan Hafâce b. Amr hicretten önce ölmüştür. Câhiliye döneminde Necid'in Medine'ye yakın taraflarında yaşayan Hafâcîler'in reisi Kâ'bü'l-Asgar b. Hafâce'nin Âmir b. Sa'saa'nın refakatinde Resûlullah'ın huzuruna çıktığı ve kavmiyle beraber müslüman olduğu kaydedilmektedir. Hafâcîler, Hz. Peygamber'in vefatı üzerine ridde olaylarına karıştılarsa da daha sonra Hâlid b. Velîd'e boyun eğerek tekrar İslâm'a döndüler. II. (VIII.) yüzyılda bu kabilenin bazı mensuplarının Halife Hişâm b. Abdülmelik'in sarayının bulunduğu Rusâfe'de ikamet ettikleri bilinmektedir. IV. (X.) yüzyılda Karmatîler'in çıkardıkları karışıklıklar üzerine de kuzeye tırmandılar. Abbâsî Halifesi Tâi'-Lillâh, Kûfe'nin idaresini 374'te (984-85) Emîr Ebû Tarîf Ulyân b. Sümâl el-Hafâce'ye tevdi etti; bu Hafâcîler'in aldığı ilk emirlikti. Bazı Hafâcî grupları aynı dönemde Rahbe, Halep ve Humus'ta faaliyette bulundular; bununla beraber soygun ve yağmalama olaylarına iştirakleri ve kabileler arası çarpışmalar sebebiyle sürekli yer değiştirdiler. Bir grup Hafâcî de Endülüs'e ve Aşağı Mısır'a yerleşmişti.

Hafâcîler bölgedeki Ukaylîler ve Mezyedîler'le bazan barış, bazan da savaş halinde bulundular. Büyük Selçuklular, Büveyhîler, Abbâsîler ve Fâtımîler'le ise daha ziyade menfaate dayanan bir siyasî ilişki içindeydiler. Önceleri Musul'a hâkim olan Benî Yüzîd ile ittifak yaptıkları halde daha sonra anlaşmazlığa düştüler. Kûfe'de iken Ukaylî Emîri Karvâş'ın hücumuna mâruz kalarak Suriye'ye doğru gittilerse de ardından Abbâsî kumandanı Ebû Ca'fer el-Haccâc'ın Medâin'i kuşatan Ukaylîler'e karşı

yardım çağrısına katılarak Kûfe'ye geri döndüler. Ancak 397'de (1006-1007) Karvâş ile Hafâcî reisi Sümâl arasında şiddetli çarpışmalar meydana geldi ve Kûfe'yi önce Ukaylîler, ardından Hafâcîler ele geçirdiler. Sümâl'in, Fâtımî halifesi Hâkim-Biemrillâh tarafından Rahbe'ye vali tayin edildiği sırada (399/1008) bir suikast neticesinde öldürüldüğü rivayet edilir.

Hafâcîler üzerinde daha sonra Sümâl'in oğullarından Sultan, Ulvân, Receb ve Ali etkili oldular. 402 (1011-12) yılında Sultan Kûfe civarında bulunan hac güzergâhındaki kuyulara el koydu ve su almak için buraya uğrayan hacı kafilelerine saldırarak çoğunu öldürüp mallarını yağmaladı. Fakat arkasından Ukaylîler'in de desteklediği Abbâsî ordusu tarafından bozguna uğratılarak esir alındı, daha sonra da salıverildi. 404'te (1013) Kûfe'ye baskın yapan Hafâcîler, Ebü'l-Hasan b. Mezyed el-Esedî'nin de yardımı ile geri püskürtüldü ve yaklaşık 5000'i öldürülüp esir alınanları da Bağdat'ta teşhir edildi. 417 (1026) yılında Mezyedîler'le iş birliği yapan Hafâcî reisi Ebü'l-Fityân Menî‘ b. Hassân, Ukaylî Emîri Karvâş üzerine yürüyerek Enbâr'ı istilâ edip yağmaladı. Daha sonra da Mezyedîler'e ait Câmiayn'a saldırdı; ancak Dübeys b. Ali tarafından takip edilince oradan uzaklaşmak zorunda kaldı. Hafâcîler bir ara Enbâr'ı tekrar yağmaladılarsa da Karvâş onları bölgeden uzaklaştırıp şehri surlarla çevirdi. Bölgede takip ettiği saldırgan siyaset yüzünden yalnız kalan Hafâce reisi Menî‘ sonunda Büveyhîler'den Ebû Kâlicâr'ı metbû tanımak zorunda kaldı; ancak böylece kuvvet de kazanmış oldu. Buna karşılık Dübeys 420'de (1029) Ebû Kâlicâr'a bağlılık akdini feshetti. Hafâce kabilesi içinde çıkan reislik kavgaları sonunda Ali b. Sümâl öldürüldü, yerine yeğeni Hasan b. Ebü'l-Berekât geçti (425/1034).

Bağdat'ta vuku bulan isyanların bastırılmasında Hafâcîler'den destek istenildiği de olurdu; nitekim 428'de (1036-37) Barstogan Bağdat'ta isyan ettiğinde halifenin emîri Arslan Besâsirî bu isyanı onların desteğiyle bastırmıştı. Fâtımî Veziri Bedr el-Cemâlî'nin Nâsırüddin el-Cüyûşî kumandasında Suriye'ye gönderdiği orduda (472/1079) Aşağı Mısır'a yerleşen Hafâcîler de vardı. Hafâcîler, 485 (1092) yılında Bağdat-Kûfe yoluyla memleketlerine dönmekte olan hacı kafilelerine saldırdılar ve çok sayıda hacıyı öldürüp mallarını yağmaladılar. Bunun üzerine Bağdat yönetimi meseleye ciddiyetle eğildi

ve bölgeye sevkettiği askerlerle bu kabileyi çökertti; bundan sonra Hafâcîler siyasî güçlerini giderek kaybettiler. 499'da (1105) Ubâde kabilesiyle kavgaya tutuşup başlangıçta Sadaka b. Mansûr'un yardımıyla üstünlük sağladılarsa da daha sonra Suriye'ye doğru sürüldüler. 507'de (1113) I. Baudouin'i Taberiye'de kuşatan Selçuklu ordusunda onlar da vardı. XII. yüzyılın ortalarına doğru Irak'a tekrar döndüklerinde çok zayıf ve yoksul bir durumda idiler. 556 (1161) yılında Hille ve Kûfe civarında toplanıp bu şehirlerden yiyecek talebinde bulundular. 588'de (1192) Benî Âmir kabilesi Basra'yı tehdit edince yardıma koştular. XV. yüzyıl müelliflerinden Kalkaşendî, Hafâcî reislerine yazılan mektuplarda kendilerine "ile'l-meclisi's-sâmî el-emîr" şeklinde hitap edildiğini kaydeder (Ṣubḥu'l-aʿşâ, VII, 280).

Osmanlı hâkimiyeti sırasında Türkler'le uzun süre mücadele eden Hafâcîler günümüze kadar Irak'ın idarî, siyasî, içtimaî ve kültürel hayatında önemli rol oynamışlardır. Bugün başta Bağdat olmak üzere Musul, Necef, Basra gibi şehirlerde yaşayan ve önemli makamlar işgal eden çok sayıda Hafâcî vardır. 1965'te Hafâce'nin Irak'taki reisi Şeyh Sakbân Ali el-Hafâcî Şatra şehrinde oturmakta ve Meclisü'n-nüvvâb'da aşiretini temsil etmekteydi. Aynı tarihte Irak'ta, büyük bir bölümü Kûfe'ye 200 km. uzaklıktaki Şatra ile Nâsıriye'de ve Hille ile Şenâfiye'de mukim olup tarım ve hayvancılıkla uğraşan Hafâcîler'in sayısı 30.000 civarındaydı (M. Abdülmün'im el-Hafâcî, s. 91). Ayrıca sayıları tesbit edilememekle beraber halen Mısır, Suriye ve İran'da yaşayan Hafâcîler de bulunmaktadır.

Hafâcîler arasından birçok şair ve edip yetişmiştir. Bunlardan, sevgilisi Leylâ el-Ahyeliyye'ye yazdığı şiirle meşhur olan Tevbe b. Humeyyir, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Hafâcî ile İbn Sinân el-Hafâcî başta gelir. Meşhur dil ve edebiyat âlimi Şehâbeddin el-Hafâcî, Sicilya Emîri Hafâce b. Süfyân, İbnü'l-Kattâ es-Sıkıllî, Ebü'l-İyâl el-Hafâcî, Muhammed b. Muârik el-Hafâcî ve Ebû İshak İbrâhim el-Hafâcî gibi kişiler de diğer meşhur simalardır. Son dönem Irak şairleri arasında seçkin bir yeri olan Abdülhâdî Muhyî ve Arap edebiyatına dair neşrettiği çeşitli klasik kaynaklarla Arap edebiyatı tarihi üzerine kaleme aldığı birçok eser yanında ailenin tarihi ve tanınmış şahsiyetleriyle ilgili bir kitap yazan (bk. bibl.) Mısırlı çağdaş âlim ve yazar Muhammed Abdülmün'im Hafâcî de Hafâce

kabilesine mensuptur.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü’l-ʿarûs, “ḫfc” md.; İbnü’l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), s. 336; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 299; İbn Hazm, Cemhere, s. 469; Sem‘ânî, el-Ensâb, V, 155; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), I, 330; III, 54; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX, 170, 174, 192, 197, 223, 224, 245, 321, 352; X, 217, 399; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, II, 340; İbn Haldûn, el-ʿİber, III, 523, 530; IV, 254, 255, 277, 278, 491; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, I, 343; VII, 280; a.mlf., Nihâyetü’l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 230; Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü’n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebi’ş-şehbâʾ, Halep 1343/1925, IV, 201; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 217; M. Abdülmün‘im el-Hafâcî, el-Ḫafâciyyûn fi’t-târîḫ [baskı yeri yok], 1965; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 71; Kehhâle, Muʿcemu ḳabâʾili’l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 350 vd.; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları, Ankara 1983, s. 82-83; Abbâs Azzâvî, ʿAşâʾirü’l-ʿIrâḳ, Kum 1411, IV, 32, 47, 52-53, 86-89, 92-93, 104, 150, 194; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 50, 122; Bustânî, DM, VII, 417-419; Kāmûsü’l-a‘lâm, III, 2052; F. Krenkow, “Hafâce”, İA, V/1, s. 61-63; a.mlf. - [A. A. A. Dixon], “Khafādja”, EI² (İng.), IV, 910-912.

Hüseyin Algül

HAFÂCÎ, İbn Sinân

(إبن سنان الخفاجي)

Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd el-Hafâcî el-Halebî (ö. 466/1073)

Arap edip ve şairi.

422 (1031) yılında Halep'in kuzeyindeki Kal'atü Azâz'da doğdu. Medine'nin güneyinden Suriye'ye göç ederek Halep civarında yerleşen Hafâce kabilesine mensuptur. Hafâcî Halep'te Kur'an, hadis, dil ve edebiyat tahsil etti. İyi bir Kur'an okuyucusu olarak yetişti ve Maarretünnu'mân'da Ebü'l-Alâ el-Maarrî'den, Meyyâfârikīn'de Ebû Nasr Ahmed b. Yûsuf el-Menâzî'den edebiyat öğrenimi görerek bu sahanın önde gelen âlimleri arasında yer aldı.

İmâmiyye Şîası'na mensup olan İbn Sinân el-Hafâcî, Suriye ve Hicaz bölgelerinde bulunan Benî Münkız, Benî Mülhem ve Mirdâsîler gibi Şiî kökenli ailelere mensup emîrlerle yakın ilişkiler kurdu, bunlara methiye ve mersiyeler yazdı. Bu emirliklerin vezir ve kâtipleriyle iyi münasebetler tesis edip siyasetle de yakından ilgilendi ve Mirdâsîler'den Mahmûd b. Nasr adına 453'te (1061) elçi olarak Bizans'a (İstanbul) gönderildi. Bir ara Mısır'a gidip Emîr Ebû Ali Nâsırüddevle'ye kasideler yazdı. Oradan hacca gitti ve 463'te (1071) Halep'e döndü.

Mirdâsî Emîri Mahmûd b. Nasr, Halep civarındaki kalelere Halep ileri gelenlerini tayin etmek istediğinden onu da doğum yeri olan Kal'atü Azâz'a idareci olarak gönderdi. Ancak hür fikirli olan Hafâcî'nin emîrle arası açıldı. Emîr, kendisini dinlemeyen Hafâcî'yi cezalandırmak için çeşitli bahanelerle yanına çağırdıysa da Hafâcî onun huzuruna çıkmadı. Bunun üzerine, Hafâcî'nin bu makama getirilmesinde desteği olan dostu ve hâmisi kâtip Ebû Nasr İbnü'n-Nehhâs'ın Hafâcî'yi zehirleterek ortadan kaldırmasını istedi. Ebû Nasr da Kal'atü Azâz'a gidip bu emri yerine getirdi. Zehirlendikten bir gün sonra ölen Hafâcî'nin cenazesi Kal'atü

Azâz’dan Halep’e nakledilerek orada defnedildi.

Genç yaşta şiir söylemeye başlayan İbn Sinân el-Hafâcî’nin, 435’te (1043) Benî Münkız Emîri Muslihuddevle’nin ve 446’da (1054) annesinin vefatı üzerine yazdığı mersiyelerle ünü yayılmıştır. Şiirlerinde sevgi, aşk, ayrılık, zamanın ve dünyanın kötülüğü gibi temalar ile ahlâkî konuları işlemiştir. Medih, mersiye, fahriye, hamâse türünde şiirler yazmış, hocası Ebü’l-Alâ el-Maarrî’den ve bazı şiirlerini kendisine nazîre yazdığı Şerîf er-Radî’den etkilenmiştir.

Eserleri. Şiirde olduğu kadar nesirde de üstat olan Hafâcî’nin başlıca eserleri şunlardır: 1. Dîvân. 1316’da (1898) Beyrut’ta basılan eser, daha sonra Abdürrezzak Hüseyin tarafından hazırlanarak Dîvânü İbn Sinân el-Ḫafâcî adıyla neşredilmiştir (Beyrut 1409/1988). 2. Sırrü’l-feṣâḥa. Belâgata dair olan bu tür eserlerde edebiyat ve edebî tenkit hakkında bilgi verilmesi yanında Kur’ân-ı Kerîm’in i‘câzının anlaşılması amacı da gözetildiği için Hafâcî bu iki gayeyi gerçekleştirmek maksadıyla önce sesler, harfler ve bunların sıfat ve mahreçleriyle kelimelerin fesahatine etkileri üzerinde durmuş, ardından dili ve fesahati ele almış, fesahatle belâgat arasındaki farkı belirttikten sonra fasih kelime ile kelâmın şartlarını etraflıca incelemiştir. Girişte Kur’an’ın i‘câzına temas eden Hafâcî’nin, bu konuda Mu‘tezile âlimi Nazzâm’ın ortaya attığı sarfe* nazariyesini benimsediği anlaşılmaktadır. Nesirle nazmın farkını, nesir ve nazım türlerinde eser verecek kimselerin

bilmesi gerekli olan hususları anlatarak kitabını bitiren Hafâcî eseri 454 (1062) yılında tamamladığını kaydetmektedir. Belâgat ve özellikle fesahat konusunda önemli kaynaklardan olan eser kendi sahasında çok itibar görmüştür. Nitekim İbnü’l-Esîr, daha önce yazılmış belâgata dair eserleri beğenmediği halde Sırrü’l-feṣâḥa’dan övgüyle söz eder (el-Mes̱elü’s-sâ᾿ir, I, 35). Sırrü’l-feṣâḥa’yı ilk defa Ali Fevde (Kahire 1350/1932), daha sonra Abdülmüteâl es-Saîdî (Kahire 1372/1953) ve Abdürrezzâk Ebû Zeyd Zâyid (Kahire 1976) tahkik ederek yayımlamışlardır. Nâşir adı zikredilmeden Saîdî neşrinden ofset baskılar da yapılmıştır (Beyrut 1402/1982). Eserin sesler ve mehâric-i hurûfa dair olan giriş kısmı Fuâd Hannâ Tevzî tarafından el-Eṣvât ve meḫâricü’l-ḥurûfi’l-ʿArabiyye adıyla tahkik edilerek ayrıca yayımlanmıştır (Beyrut 1382/1962).

Hafâcî’nin bunlardan başka Kitâbü’l-Ḥükm beyne’n-naẓm ve’n-neṡr, Kitâbü Ḥikem menṡûre, Kitâbü’ṣ-Ṣarfe, Kitâbü ʿİbâreti’l-mütekellimîn fî uṣûli’d-dîn, Kitâbü’l-ʿArûż, Fî Rüʾyeti’l-hilâl (Safedî, XVII, 505) gibi günümüze gelmemiş kitapları da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Hafâcî, Sırrü’l-feṣâḥa, Beyrut 1402/1982; a.mlf., Dîvânü İbn Sinân el-Ḫafâcî (nşr. Abdürrezzâk Hüseyin), Beyrut 1409/1988, nâşirin mukaddimesi, s. 3-21; Bâharzî, Dümyetü’l-ḳaṣr (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1971, I, 142; İbnü’l-Esîr, el-Meṡelü’s-sâʾir (nşr. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne), Kahire 1973, I, 35-36; İbnü’l-Adîm, Zübdetü’l-ḥaleb, II, 36-40; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, II, 220-224; Safedî, el-Vâfî, XVII, 503-508; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, V, 96; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü’l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Dımaşk 1413/1992, I, 346; Keşfüẓ-ẓunûn, II, 988; Serkîs, Muʿcem, I, 829-830; Brockelmann, GAL, I, 256; Suppl., I, 454-455; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 452; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III, 19; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VI, 120; Şevkī Dayf, el-Belâġa teṭavvur ve târîḫ, Kahire 1965, s. 152-159; a.mlf., Târîḫu’l-edeb, VI, 731-733; Bedevî Tabâne, el-Beyânü’l-ʿArabî, Kahire 1396/1976, s. 189-214; Abdürrezzâk Ebû Zeyd Zâyid, ʿİlmü’l-bedîʿ, Kahire 1977, s. 339-368; Mâzin el-Mübârek, el-Mûcez fî târîḫi’l-belâġa, Dımaşk 1401/1981, s. 87-88; G. J. H. Van Gelder, Beyond The Line, Brill 1982, s. 127-130; Abdülazîz Atîk, Fî Târîḫi’l-belâġati’l-ʿArabiyye, Beyrut, ts. (Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye), s. 236-244; Aʿyânü’ş-Şîʿa, VIII, 71-82; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, III, 168-170; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 122; Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, ʿİlmü’l-bedîʿ, Kahire 1408/1987, I, 87-93; Ali M. Hasan el-Ammârî, “İbn Sinân el-Ḫafâcî ve meẕhebü’ṣ-ṣarfe”, ME, XXII (1950), s. 345-350; Gulâmrızâ Cemşîd Nejâd, “İbn Sinân-ı Ḫafâcî”, DMBİ, III, 716-718.

Recep Dikici

HAFÂCÎ, Şehâbeddin

(شهاب الدين الخفاجي)

Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî (ö. 1069/1659)

Mısırlı dil ve edebiyat âlimi, fakih ve müfessir.

977 (1569-70) yılında Kahire yakınında küçük bir kasaba olan Seryâkûs'ta doğdu. Soyu Hafâce kabilesine kadar uzandığı için Hafâcî nisbesiyle anılır. İlk bilgilerini devrinin Sîbeveyhi'si dediği dayısı Ebû Bekir eş-Şenevânî'den aldı. Ardından dinî ve edebî ilimleri öğrendi. Şemseddin er-Remlî, Zekeriyyâ el-Ensârî, hadis hâfızı İbrâhim el-Alkamî, Ali b. Gānim el-Makdisî, Nûreddin ez-Zeyyâdî gibi hocalardan hadis ve fıkıh dersleri okuyarak icâzet aldı. Ahmed el-Alkamî ile Muhammed es-Sâlihî'den edebiyat, Dâvûd el-Basîr'den tıp tahsil etti. Daha sonra babasıyla hacca giden Hafâcî Mekke ve Medine'deki edip, şair ve hocalarla tanıştı; İbn Cârullah el-İsâm gibi âlimlerle görüşüp kendilerinden istifade ettikten sonra İstanbul'a gitti. İstanbul'da Ganîzâde Mehmed Nâdirî ve Azmîzâde Mustafa Hâletî'den faydalandı, haham Dâvud'dan geometri ve cebir dersleri aldı ve Hoca Sâdeddin Efendi'den tefsir okudu. Kendisi de aralarında Ahmed b. Yahyâ b. Ömer el-Hamevî el-Askerî ile Ḫizânetü'l-edeb sahibi Abdülkādir el-Bağdâdî'nin de bulunduğu birçok talebeye hocalık etmiştir.

İstanbul'da bilgisi ve şahsiyetiyle kendini kabul ettiren Şehâbeddin el-Hafâcî önce Rumeli kadılığına tayin edildi; IV. Murad devrinde (1623-1640) daha çok itibar kazanarak Üsküp ve Selânik kadılıkları ile görevlendirildi. Bu görevleri sırasında servet sahibi olan Hafâcî, daha sonra kazasker olarak Mısır'a gönderildiyse de İstanbul'da aleyhinde yapılan dedikodu ve şikâyetler üzerine vazifesinden azledilerek geri çağırıldı. İstanbul'a dönerken uğradığı Şam ve Halep'te tanıştığı âlimler kendisine yakın ilgi gösterip hakkında kasideler yazdılar ve ilmî sohbetlerinde bulundular. İstanbul'a geldiğinde beklediği ilgiyi göremeyen Hafâcî, bazı idarecilerin baskıları ve haksızlıkları yüzünden ilmî seviyenin düştüğünü, zulüm ve husumetin yaygınlaştığını, dinin istismar edildiğini ileri sürerek

üzüntülerini dile getirdiği el-Maḳāmâtü'r-Rûmiyye adlı risâlesini kaleme aldı. Ayrıca Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi hakkında, "Bahri olup suyu bulunmayan aruz gibi, adı olan, fakat kendisi bulunmayan bir vezir" anlamında Arapça bir beyit söyleyince araları iyice açıldı. Bunun üzerine kendisine Kahire'de bir kadılık maaşı bağlanarak İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Bundan sonraki ömrünü eser yazmakla geçiren Hafâcî 12 Ramazan 1069 (3 Haziran 1659) tarihinde Kahire'de vefat etti.

Şehâbeddin el-Hafâcî dil, edebiyat, belâgat ve dinî ilimlerdeki dirayetiyle kendini kabul ettirmiş, önemli mevkiler olan Rumeli ve Mısır kadılıklarına tayin edilerek kādılkudât unvanını almıştır. Aynı zamanda şair olan Hafâcî manzum ve mensur eserlerinde sunîlikten uzak, başarılı bir üslûp ortaya koymuştur. Onun 10.000 ciltlik bir kütüphaneye sahip olduğu rivayet edilir. Vefatından sonra kitaplarının büyük bir kısmı talebesi Abdülkādir el-Bağdâdî'ye kalmıştır. Hafâcî hakkında Abdullah İbrâhim Yûsuf ez-Zehrânî tarafından bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır (Şihâbüddîn el-Ḥafâcî ḥayâtühû ve edebühû, Câmiatü Ümmi'l-kurâ, Külliyyetü'l-lugati'l-Arabiyye, Mekke 1406/1986).

Eserleri. 1. Ḫabâya'z-zevâyâ fîmâ fi'r-ricâl mine'l-beḳāyâ. Bir genel kültür (edeb) kitabı olup aralarında kendisinin ve oğlunun hocalarının da bulunduğu yetmişten fazla çağdaş âlimin hayatına dair bilgi ihtiva eder. Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi adına yazılan eser müellifin Reyḥânetü'l-elibbâʾsının esasını teşkil eder. Muhammed Emîn el-Muhibbî (ö. 1111/1699), babası Fazlullah el-Muhibbî'nin Hafâcî Mısır'a giderken Şam'da onunla karşılaştığını ve bu eserini o sırada istinsah ettiğini söylemektedir (Ḫulâṣatü'l-es̱er, I, 334). Kitabın çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır (Brockelmann, GAL, II, 368; Suppl., II, 396; Şehâbeddin el-Hafâcî, Reyḥânetü'l-elibbâʾ, nâşirin mukaddimesi, I, 13-14). 2. Reyḥânetü'l-elibbâʾ* ve zehretü'l-ḥayâti'd-dünyâ. Hafâcî bu eseriyle Ḫabâya'z-zevâyâ adlı kitabını, Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin Yetîmetü'd-dehr'i ile İmâdüddîn el-İsfahânî'nin Ḫarîdetü'l-ḳaṣr'ı tarzında kaleme almıştır. Çağdaşı olan veya kendisinden bir müddet önce yaşayan âlim, edip ve şairlerin hayatını konu alan bu kitapta onların eserlerinden bazı örnekler de nakleder. Muhammed Emîn el-Muhibbî'nin Nefḥatü'r-Reyḥâne adıyla bir zeyil yazdığı eser, İbrâhim b. Abdülgaffâr ed-Desûkī'nin tashihiyle birkaç defa basılmış (Bulak 1273; Kahire 1294, 1306),

ilmî neşri ise Abdüllatîf Muhammed el-Hulv tarafından yapılmıştır (I-II, Kahire 1386/1967). 3. Ṭırâzü'l-mecâlis (el-Emâlî) (Kahire 1284; Tanta, ts.). Dil ve edebiyata dair olan bu eser emâlî* tarzında elli meclisten meydana gelmekte, ayrıca tefsir, hadis ve tarihle ilgili bazı konulara da yer verilmektedir. Çeşitli edebî kaynaklarla birçoğu günümüze ulaşmamış nâdir eserlerden alınan bilgileri ihtiva etmesi eserin önemini daha da arttırmaktadır. 4. Şifâʾü'l-ġalîl fîmâ fî kelâmi'l-ʿArab mine'd-daḫîl. Arapça'daki yabancı asıllı kelimeleri alfabetik olarak sıralayan bir sözlüktür. Çeşitli baskıları yapılan eserin (Kahire 1282, 1325'te iki baskı) ilmî neşri Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî tarafından gerçekleştirilmiştir (Kahire 1952 [?]). 5. Şerḥu Dürreti'l-ġavvâṣ fî evhâmi'l-ḫavâṣ. Harîrî'nin, halkın yaptığı dil yanlışlarına ilişkin Dürretü'l-ġavvâṣ adlı eserine yazdığı bol örnekle zenginleştirilmiş tenkitli bir şerhtir. IV. Murad'a ithafen yazılan eser İstanbul'da (1299) basılmıştır. 6. Nesîmü'r-riyâż fî şerḥi Şifâʾi'l-Ḳāḍî ʿİyâż. 1058'de (1648) tamamlanan eser, Kādî İyâz'ın eş-Şifâʾ bi-taʿrîfi ḥuḳūḳi'l-Muṣṭafâ adlı kitabının şerhi olup Bulak (1257), İstanbul (1267), Kahire (1312-1317, 1325, 1327) ve Beyrut'ta (1326/1908, ofset) dört cilt halinde neşredilmiştir (daha geniş bilgi için bk. eş-ŞİFÂ'). 7. ʿİnâyetü'l-Ḳāḍî ve kifâyetü'r-Râżî (Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri'l-Beyżâvî) (I-VIII, İstanbul 1271; Bulak 1283). Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl ve esrârü't-teʾvîl adlı tefsirine yazdığı bu hâşiye müellifin en hacimli eseridir. Kitapta her kelime ayrı ayrı açıklanmış ve Nesîmü'r-riyâż'da olduğu gibi aynı konuda daha önce yazılan eserlerdeki bilgiler nakledilmekle yetinilmiştir. 8. Dîvânü'l-edeb fî ẕikri (meḥâsini) şuʿarâʾi'l-ʿArab (Beyrut 1316/1898-99). 9. Dîvân. Bir mukaddime ile başlayıp kafiye ve konu gözetilmeden -belki de müsvedde olarak-tertip edilen divanın çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunmaktadır (Brockelmann, GAL, II, 368; Suppl., II, 396; Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, s. 148).

Hafâcî'nin diğer bazı eserleri de şunlardır: el-Ḳaṣâʾid, Maḳāmetü'l-ġurbe, el-Maḳāmetü'l-Maġribiyye, el-Maḳāmetü's-Sâsâniyye (Reşîdüddin Vatvât'ın Maḳāme'sine nazîre), el-Maḳāmetü'r-Rûmiyye (İstanbul'daki âlimler hakkında yazılmış bir nevi şikâyetnâme), Ḥadîḳatü's-siḥr, eş-Şühübü's-seyyâre, Ḥâşiyetü Şerḥi'l-Ferâʾiż, Ẕâtü'l-emṡâl (Reyḥânetü'n-ned), er-Riḥle, er-Resâʾilü'l-erbaʿûn, Risâle fî müteʿallaḳi'l-besmele, es-Sevâniḥ, Ḥavâşi'r-Rażî ve'l-Câmî (Reyḥânetü'l-elibbâʾ, nâşirin

mukaddimesi, I, 12-29).

BİBLİYOGRAFYA

Şehâbeddin el-Hafâcî, Reyḥânetü'l-elibbâ˒ (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1386/1967, nâşirin mukaddimesi, I, 3-39; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, I, 331-343; a.mlf., Nefhatü'r-Reyhâne (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1389/1969, IV, 395-477; İbnü'l-Gazzî, Dîvânü'l-İslâm (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, II, 228-229; M. Abdülmün'im el-Hafâcî, el-Ḫafâciyyûn fi't-târîḫ [baskı yeri yok], 1965, s. 141-157; a.mlf., el-Ezher fî elfi ˓âm, Beyrut 1988, I, 135-149; Serkîs, Mu˓cem, I, 830, 832; Îżâḥu'l-meknûn, I, 397, 488, 550, 571; II, 30, 646; Hediyyetü'l-˓ârifîn, I, 160-161; Brockelmann, GAL, II, 368-369; Suppl., II, 396; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III, 308-309; Kehhâle, Mu˓cemü'l-mü˒ellifîn, II, 138-139; Nüveyhiz, Mu˓cemü'l-müfessirîn, I, 75; Ziriklî, el-A˓lâm (Fethullah), I, 238; Ömer Ferruh, Me˓âlimü'l-edebi'l-˓Arabî, Beyrut 1406/1986, II, 629-639; Sâlihiyye, el-Mu˓cemü'ş-şâmil, II, 289-291; Abdülvehhâb Hammûde, "Neş˒etü kütübi'l-emâlî ve ḫaṣâ˒iṣuhâ", ME, XXV (1953), s. 292-297; F. Krenkow, "Hafâcî", İA, V/1, s. 63-64; a.mlf., "al-Khafādjī", EI² (İng.), IV, 912-913.

Ali Şakir Ergin

HAFÂRE

(خفارة)

Antlaşma veya para karşılığında tüccar, seyyah ve hacılarla çeşitli sosyal grup ve kişileri tecavüzden koruma anlamında bir tabir

(bk. HİMAYE).

HAFAZA

(حفظة)

İnsanların yaptıkları iyilik ve kötülükleri yazan ve bu amaçla onları takip etmekle görevli bulunan melekler

(bk. MELEK).

HAFD

(bk. SÜNNET).

HAFFÂF

(bk. EBÛ AMR el-HAFFÂF).

HÂFID

(الخافض)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "aşağıya indirmek, alçaltmak, değerini azaltmak" anlamına gelen hafd masdarından sıfat olup "aşağıya indiren, alçaltan, değerini azaltan" demektir. Hafd kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de dört yerde geçmektedir. Bunların ikisinde Hz. Peygamber'e hitaben müminlere merhamet kanatlarını indirmesi (el-Hicr 15/88; eş-Şuarâ 26/215), birinde de mümin kişiye hitaben anne ve babaya alçak gönüllülükle merhamet kanatlarını germesi (el-İsrâ 17/24) emredilmektedir. Kıyametin kopuşunu tasvir eden diğer bir âyette

(el-Vâkıa 56/3) kıyametin hem alçaltıcı hem de yükseltici olduğu (hâfıda, râfia) ifade edilmektedir. Müfessir Taberî, buradaki alçaltma ve yükseltme kavramlarının, "dünyada böbürlenerek gerçeği kabul etmeyenleri cehenneme düşürme, hakkı benimseyenleri de Allah'ın rahmetine ve cennetine yüceltme" mânasına geldiğini söyledikten sonra Katâde, İkrime ve İbn Abbas gibi sahâbîlerden başka bir yorum nakleder. Âyetin yer aldığı kompozisyon içinde daha uygun görünen bu yoruma göre söz konusu alçaltma ve yükseltme kıyametin kopuşunu haber veren sesle ilgilidir. Kur'an'da "sayha" kelimesiyle ifade edilen bu ses (Yâsîn 36/29, 53) işitme sınırlarını aşmayarak hem yakında hem de uzakta olanlara kendini duyuracaktır (Taberî, XXVII, 96). Bununla birlikte müellifler genellikle, Vâkıa sûresindeki "hâfıdarâfia" kavramlarını kıyametin bazı insanları alçaltacağı, bazılarını da yücelteceği mânasına almışlardır. Bu açıdan bakıldığı takdirde, Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin de söylediği gibi (el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, vr. 105a) bir mekândan ibaret olan kıyametin inkârcıları cehenneme, inananları cennete koymakla sonuçlanacak alçaltma ve yükseltme fiilini işlemesi mümkün değildir. Şu halde hafd ve ref' fiillerinin gerçek fâili Allah'tır.

Hâfıd ismi Tirmizî ("Daʿavât", 82) ve İbn Mâce'nin ("Duʿâʾ", 10) esmâ-i

hüsnâ listelerinde geçtiği gibi hafd kavramı çeşitli hadislerde Allah'a nisbet edilmiştir (bk. Wensinck, "ḫfḍ" md.). Bir hadiste rızık terazisinin Allah'ın elinde bulunduğu, dilediğine az (hafd) dilediğine çok (ref') rızık verdiği anlatılır (Buhârî, "Tefsîr", 11/2, "Tevḥîd", 19; Müslim, "Zekât", 37).

Esmâ-i hüsnâ şârihleri hâfıd ismine genellikle "zorbaları ve zalimleri alçaltan, Allah dostlarını yücelten" mânası vermişlerdir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, yüceltme ve alçaltmaya konu olacak şeyleri maddî ve mânevî olmak üzere iki gruba ayırarak maddî yüceltmeye suya mukabil arşı ("O'nun arşı suyun üzerinde idi" meâlindeki hadise işaret, bk. Buhârî, "Tefsîr", 11/2), arza mukabil semayı ve semalar arasındaki altüst farkını; mânevî yüceltmeye de Âdemoğulları'nın diğer yaratıklara karşı üstünlüğünü, peygamberlerin, meleklerin, âlimlerin, müminlerin aralarındaki konum farklılıklarını ve hakkın bâtıla üstünlüğünü örnek verir (el-Emedü'l-aḳṣâ, vr. 124b-125a).

Allah'ın doksan dokuz ismi içinde kābız-bâsıt, muiz-müzil gibi karşıt kavramları ifade eden hâfıd ile râfi'in dua, niyaz ve övgü cümlelerinde beraberce kullanılması ve belirttikleri dengeye dikkat edilmesi gerekmektedir.

Hâfıd isminin Allah'ın fiilî sıfatları ve kevnî isimlerinden, Kur'an ve hadisteki kullanılışına bakılırsa daha çok insanı muhatap alan isimlerinden olduğu şüphesizdir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, karşıt anlamlı bu tür isimlerden rahmet ifade edenlerin lutuf, diğerlerinin ise adl sıfatına râci olduğunu söyler (bk. İbn Fûrek, s. 53). Fahreddin er-Râzî, Allah'a izâfe edilen hafd ve ref' kavramlarını zem ve medihle yorumlayanlar bulunduğunu, dolayısıyla bunların zâtî sıfatlar grubuna girdiğini söylüyorsa da (Levâmiʿu'l-beyyinât, s. 244) bunu başka kaynaklarla desteklemek mümkün olmamıştır. Hâfıd ismi dâr (zarar veren), kābız (rızkı tutan) ve müzil (alçaltan, zillet veren) isimlerine muhteva bakımından yakındır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḫfḍ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḫfḍ” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ḫfḍ” md.; Müsned, II, 105; IV, 395, 401, 405; Buhârî, “Tefsîr” 11/2, “Tevḥîd”, 19, 22; Müslim, “Îmân”, 293, 295, “Zekât”, 37; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82, “Tefsîr”, 5/3; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), XXVII, 96; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1975, s. 40; Ebû Süleyman el-Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1984, s. 58; Halîmî, el-Minhâc, I, 206; İbn Fûrek, Mücerredü’l-maḳālât, s. 53; Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, vr. 105a; Beyhakī, Şuʿabü’l-îmân (nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1990, I, 123; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 46-47; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 498, vr. 124b-125a; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 244.

Bekir Topaloğlu

HÂFIDA

(خلفضة)

Kur'ân-ı Kerîm'de kıyamete verilen isimlerden biri

(bk. KIYAMET).

HÂFIZ

(الحافظ)

Kur’ân-ı Kerîm’in tamamını ezberleyen kimse.

Arapça’da “korumak, ezberlemek” mânasındaki hıfz kökünden türemiş bir sıfat olan hâfız (çoğulu huffâz) sözlükte “koruyan, ezberleyen” anlamına gelip Kur’an’ın tamamını ezberleyene hâfız denilmiştir. Hâfız kelimesi, Kur’ân-ı Kerîm’de sözlük anlamında birçok âyette yer almakta (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥfẓ” md.), üç âyette Allah’ın sıfatı olarak geçmektedir (Yûsuf 12/64; el-Hicr 15/9; el-Enbiyâ 21/82). Hz. Peygamber, hâfızları Abese sûresinde sözü edilen (80/15-16) “sefere-i kirâm”a benzetmiş ve hâfızların cennette onlarla beraber olacağını müjdelemiştir (Müsned, VI, 110; Dârimî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 11; Buhârî, “Tefsîr”, 80/1; Tirmizî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 13). Buhârî’nin ashabın kurrâsıyla ilgili babda kaydettiği rivayetlerden (“Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 8), Kur’an’ı kısmen veya tamamen ezberleme anlamında “kıraat” kelimesinin kullanıldığı anlaşılmakta (EI² [İng.], V, 129), bazı rivayetlerde ise Kur’ân-ı Kerîm’in tamamını ezberlememiş olsa bile ahkâmı konusunda geniş bilgi sahibi olanlara da kurrâ denildiği görülmektedir. Resûl-i Ekrem’in çeşitli kabilelere gönderdiği ashâb-ı suffeden olan hocalara “kurrâ” adı veriliyordu. Bu anlamda Bi’rimaûne’de şehid edilenlere de kurrâ denilmiştir (Buhârî, “Vitir”, 7; Müslim, “Mesâcid”, 301). Buhârî’de yer alan bir rivayete göre (“İʿtişâm”, 2) yaşlı ve genç kāriler Hz. Ömer’in meclisinde bulunur, halife onlarla istişare ederdi. Hakem Vakʻası’nın ardından Hz. Ali’ye karşı mücadeleye girişen Hâricîler arasında 8000 kurrâ bulunduğundan söz edilirse de Ahmed b. Hanbel’in bir rivayetinden anlaşılacağı gibi bunlar genellikle okuma yazması olan, içlerinde hâfızların da yer aldığı kimselerdi. Hz. Ali bu hâfızları bir eve davet etmiş ve daha önce Kûfe’ye gönderilen örnek mushaftan âyetler göstererek onları iknaya çalışmıştır (Müsned, I, 86). Daha sonra, mânasını anlamasa bile Kur’an’ı ezberleyen ve kıraat vecihlerinden bir veya birkaçı hakkında bilgi sahibi olanlara kurrâ denilmiştir. Abdülhay el-Kettânî tâbiîn döneminden sonra ilmin zayıfladığını, insanların Kur’an ilimlerini bir bütün olarak

öğrenmekten âciz kaldıklarını, böylece Kur'an ilimlerini bölümlere ayırdıklarını; bir grubun mânaları anlamaya ve bunlar üzerinde düşünmeye yönelmeden Kur'an'ın dil özelliklerini, harflerin mahreclerini, âyet, sûre, hizb, nısf, rub' ve secde sayılarını öğrenmeye çalıştığını, âyetleri onar onar öğretme, ezberletme, benzer kelimeleri ve âyetleri tesbit gibi şeklî konularla ilgilendiğini ve bunlara kurrâ denildiğini ifade eder (et-Terâtîbü'l-idâriyye, III, 3). İbn Haldûn'a göre kurrâ kelimesinin yerini sonradan "fukahâ" ve "ulemâ" kelimeleri almıştır (Mukaddime, II, 1049).

Hâfız karşılığında ayrıca hâmil de kullanılmıştır (Lisânü'l-ʿArab, "ḥml" md.). Hz. Peygamber'in bir hadisinde, Kur'an'ı ezberledikten sonra unutmayan hâmil-i Kur'ân'a saygının dolaylı olarak Allah'a saygı demek olduğu ifade edilir (Ebû Dâvûd, "Edeb", 20). Kelime çoğul olarak da (hameletü'l-Kur'ân) bazı hadislerde geçmektedir (Dârimî, "Rüʾyâ", 13, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 33). Kur'an'la meşgul olanlara ehlü'l-Kur'ân ve sâhibü'l-Kur'ân da denilmiş, bir hadiste ehl-i Kur'ân, "ehlüllah ve Allah'ın has kulları" olarak nitelendirilmiştir (Müsned, III, 128, 242; Dârimî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 1). Diğer bir hadiste, sâhibü'l-Kur'ân'ın âhiretteki derecesinin bildiği âyetler sayısınca yüksek olacağı belirtilmiştir (İbn Mâce, "Edeb", 52; Ebû Dâvûd, "Vitir", 20; Tirmizî, "S̱evâbü'l-Ḳurʾân", 18).

Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerde Kur'an'ın öğrenilmesi ve başkasına öğretilmesi teşvik edilmiştir. Bu rivayetlerin en kapsamlısı, "Sizin en hayırlınız Kur'an'ı öğrenen ve öğreteninizdir" meâlindeki hadistir (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 21; Ebû Dâvûd, "Vitir", 14,15,19; Tirmizî, "S̱evâbü'l-Ḳurʾân", 15). Kur'an öğrenimiyle ilgili teşviklerin çoğu onu sadece ezberlemeyi değil mânasını anlamayı, muhtevasına vâkıf olup gereğince amel etmeyi amaçlamaktadır. "Artık Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun. Allah bilmektedir ki içinizde hastalar bulunacak, bir kısmınız Allah'ın lutfunu (rızık) aramak üzere yeryüzünde dolaşacak, diğer bir kısmınız da Allah yolunda çarpışacaktır. O halde Kur'an'dan kolayınıza gelenini okuyun" (el-Müzzemmil 73/20) meâlindeki âyetten anlaşılacağı üzere Kur'an'ın tamamının ezberlenmesi farz kılınmamıştır. Ancak her müslümanın yeterli miktarda âyet ezberlemesi namazın farzlarından olan kıraatin bir gereğidir. Resûl-i Ekrem bu asgari bilgiden mahrum olanları harabeye benzetir (Müsned, I, 223; Dârimî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 1; Tirmizî, "S̱evâbü'l-Ḳurʾân", 18).

Resûlullah'ın ders halkasında bulunan sahâbîlerden kaçının Kur'an'ın tamamını ezberlediği hususunda değişik rivayetler vardır. Buhârî'nin ashâbın kurrâsıyla ilgili kaydettiği bir rivayete göre Hz. Peygamber Kur'an'ın dört kişiden alınmasını tavsiye etmiştir. Bunlar Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Huzeyfe'nin mevlâsı Sâlim, Muâz b. Cebel ve Übey b. Kâ'b'dır (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 8). Aynı yerde geçen diğer bir rivayette Enes b. Mâlik Kur'an'ı "cemeden" sahâbîlerin sayısını dört olarak vermektedir ki bunlar Übey b. Kâ'b, Muâz, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Zeyd'dir. Sonuncu kişinin ismi üzerinde ihtilâf edilmiş ve bunun Evs'ten Sa'd b. Ubeyd, Hazrec'den Kays b. Seken veya Sâbit b. Zeyd olduğu rivayet edilmiştir (Aynî, XVI, 208). Kaynaklar adı geçen kişileri ashabın hâfızları arasında zikreder. İbn Sa'd'ın bir rivayetinde Sa'd ve Ebû Zeyd farklı kişiler olarak gösterilir (eṭ-Ṭabaḳāt, II, 355). İbn Habîb ashaptan Kur'an'ı cemedenleri altı kişi olarak sayar. Bunlar Sa'd b. Ubeyd, Ebü'd-Derdâ (Uveymir b. Kays b. Zeyd), Muâz b. Cebel, Ebû Zeyd Sâbit b. Zeyd, Übey b. Kâ'b ve Zeyd b. Sâbit'tir (el-Muḥabber, s. 286).

Kur'an'ı cemetmenin ne anlama geldiği konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bunlar arasında Kur'an'ın değişik kıraatlerini bilme, onu hıfzetme ve yazılı metnini elinde bulundurma sayılabilir (Aynî, XVI, 209). Kastallânî, Hz. Peygamber dönemindeki dört hâfızın ismini kaydeden Enes rivayetinde geçen "Kur'an'ı cemetti" sözünü "hâfızasına yerleştirdi, ezberledi" şeklinde açıklar (İrşâdü's-sârî, VI, 162). Nevevî ise buradaki "cem'" kelimesini "kıraat" olarak yorumlar (Tehẕîb, II/2, 83-86). İbn Sa'd'ın Hz. Osman'ı tanıtırken naklettiği, onun namazda Kur'an'ın tamamını ezbere okuduğuna dair üç ayrı rivayette ezbere okuma işi "hatm", "kıraat" ve "cem'" kavramlarıyla ifade edilmiştir (eṭ-Ṭabaḳāt, III, 75-76). Aynı müellifin, "Resûlullah zamanında Kur'an'ı cemedenler" başlığı altında verdiği bilgilerden bu bölümde hâfız olanları kastettiği anlaşılmaktadır (a.g.e., II, 355-358). Burada kaydedilen rivayetlere göre Muâz b. Cebel, Übey b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit, Ebü'd-Derdâ, Ebû Zeyd, Sa'd b. Ubeyd, Hz. Osman, Temîm ed-Dârî, Ubâde b. Sâmit, Ebû Eyyûb el-Ensârî ashabın hâfızlarındandır. Bunlardan Hz. Osman gibi bazılarının Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra hâfız olduğunu söyleyenler de vardır (a.g.e., II, 356). Aynî ise otuza yakın hâfız sahâbînin adını zikretmekte olup kadınlardan Ümmü Varaka, Hz. Âişe, Hafsa ve Ümmü Seleme bunlar

arasındadır (ʿUmdetü’l-ḳārî, XVI, 209). Sahâbîler genellikle Kur’an’dan on âyetlik bölümleri ezberler, bunların mânasını ve bu âyetlerdeki emir ve yasakları öğrenmeden diğerlerine geçmezlerdi (Kurtubî, I, 39).

Kurrâyı çeşitli tabakalara ayıran Zehebî, ilk tabaka olarak sahâbeden yedi kişinin biyografisini verdikten sonra bunların Kur’an’ı Hz. Peygamber zamanında ezberledikleri hakkında rivayetler bulunduğunu ve on imamın kıraatlerinin bunlara dayandığını belirtir. Zehebî’ye göre ilk tabaka şu isimlerden oluşmaktadır: 1. Osman b. Affân. Ondan Mugīre b. Ebû Şihâb ders almıştır. 2. Ali b. Ebû Tâlib. Zehebî, Hz. Ali’nin Resûlullah hayatta iken Kur’an’ın çoğunu veya tamamını öğrendiğini, ancak ondan gelen bir rivayete göre Kur’an hıfzını Hz. Peygamber’in vefatından sonra tamamladığını belirtir. Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve Ebü’l-Esved ed-Düelî Hz. Ali’den kıraat öğrenenler arasındadır. 3. Übey b. Kâ‘b. Hz. Peygamber’den Kur’an’ı arz yoluyla alanlardan ve Kur’an okuyuşuyla onun övgüsüne mazhar olanlardan biridir. Ashaptan İbn Abbas, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Sâib, Abdullah b. Ayyâş ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî kendisinden kıraat dersi almışlardır. 4. Abdullah b. Mes‘ûd. Hz. Peygamber’in hayatında Kur’an’ın tamamını cemettiği gibi bizzat Resûl-i Ekrem’in ağzından yetmiş kadar sûre ezberlemiştir. Kendisinden ders alan hâfızların başında Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda‘, Esved b. Yezîd, Zir b. Hubeyş, Ebû Abdurrahman es-Sülemî gelir. 5. Zeyd b. Sâbit. Hz. Ebû Bekir’in Kur’an’ı cemetmek için kurduğu heyete başkanlık etmiş, Hz. Osman zamanında mushaf nüshalarının çoğaltılması çalışmalarına katılmıştır. Kendisinden Ebû Hüreyre ve İbn Abbas gibi bazı sahâbîler kıraat dersi almışlardır. 6. Ebû Mûsâ el-Eş‘arî. Resûl-i Ekrem Ebû Mûsâ’ya Hz. Dâvûd’unkine benzer bir ses verilmiş olduğunu söyleyerek ona iltifatta bulunmuştur (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 31; Müslim, “Müsâfirîn”, 235, 236; Tirmizî, “Menâḳıb”, 55). Ebû Recâ el-Utâridî ve Hıtân b. Abdullah er-Rekāşî kendisinden ders almışlardır. 7. Ebü’d-Derdâ (Uveymir b. Zeyd). Dımaşk kadılığında bulunduğundan “kāri-i Dımaşk” olarak tanınmıştır. Ondan arz yoluyla Kur’an öğrenenler arasında hanımı Küçük Ümmü’d-Derdâ ile Atıyye b. Kays, Hâlid b. Ma‘dân ve Ba‘lebek Kadısı Süveyd b. Abdülazîz bulunmaktadır.

Sahâbeden olan hâfızlar Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Dımaşk ve Mısır gibi merkezlerde ders vererek kendi kıraatlerini sonraki nesillere aktaracak

talebeler yetiştirmişlerdir. Meselâ Hz. Osman Mugīre b. Ebû Şihâb el-Mahzûmî'yi yetiştirmiş, Mugīre de kıraat imamlarından İbn Âmir'in hocalarından olmuştur. Yedi kıraat imamının (Nâfi', İbn Kesîr, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Ebû Amr ve Kisâî) okuyuş tarzları genellikle ashaptan Übey b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit, Ebü'd-Derdâ, Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Osman ve Hz. Ali'ye dayanır.

Hicretin ilk asırlarında Kur'an hıfzı ve tâlimi çalışmaları daha çok camilerde yapılıyordu. Medine'de Mescidi Nebevî'nin dışında dokuz mescidde daha Kur'an öğretimi devam etmiştir. Ayrıca Mahreme b. Nevfel'in evi gibi "dârülkurrâ" denilen yerlerde de Kur'an tâlimi yapılmış olması muhtemeldir. Nitekim Huzâî, Mahreme'nin evini medreselerin menşei olarak göstermektedir (Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye, s. 80). Sonraki dönemlerde de bazı hocalar evlerini mektep gibi kullanmışlardır. Meselâ Ebû İshak et-Taberî'nin evi ehl-i Kur'ân ve ehl-i hadîs için bir toplantı yeriydi (İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, I, 6).

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an hıfzına olan ilgi giderek artmıştır. Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Basra valisi iken Halife Ömer'e yazdığı bir mektupta Basra'da pek çok kimsenin Kur'an'ı ezberlediğini bildirmiş, halife de onlara maaş bağlanmasını istemişti. Ebû Mûsâ ertesi yıl hâfız sayısında büyük bir artış olduğunu haber verince Hz. Ömer, "Onları kendi hallerine bırak. İnsanların Kur'an'ı ezberlemekle meşgul olurken onun hükümlerini öğrenmeyi ihmal etmelerinden kaygı duyuyorum" diyerek hâfızlara maaş bağlamanın sakıncalı olacağı kanaatine vardığını belirtmiştir (Abdülhay el-Kettânî, III, 95). Müslim'in bir rivayetine göre Ebû Mûsâ el-Eş'arî, bazı nasihatlarda bulunmak üzere Basra'nın hâfızlarını çağırttığında davete icabet edenlerin sayısı 300'ü bulmuştu (Müslim, "Zekât", 119). İlk mushaflar, esas itibariyle Kur'an'ın tahrife uğramasını önleme maksadına yönelik olarak hazırlanmışsa da Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, özellikle kıraat vecihlerinin mushaflarda değil rivayet yoluyla yani ezberden aktarılarak yaşatıldığını, ancak kāriler arasında ihtilâf vuku bulması halinde mushaflara başvurulduğunu kaydeder (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, II, 1040). İbnü'l-Cezerî de, "Daha sonra Kur'an'ın naklinde mushafların ve kitapların korumasına değil kalplerin ve zihinlerin korumasına (ezberlemeye) güvenilmiştir. Bu durum yüce Allah'ın bu ümmete nasip ettiği en değerli özelliktir" diyerek aynı hususa işaret etmiştir (en-Neşr, I, 6).

İbn Hallikân'ın, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin el-Elḳāb adlı eserine dayanarak verdiği bilgiye göre Hârûnürreşîd'in hanımı Zübeyde'nin 300 kadar hâfız câriyesi bulunmakta ve sarayından dışarıya "arı kovanı gibi" Kur'an sesleri yayılmaktaydı (Vefeyât, II, 314). Bu bilgi, daha II. (VIII.) yüzyılda hâfızlığın ne kadar büyük itibar gördüğünü, kadınlar arasında bile geniş ölçüde yaygınlaştığını göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Bu itibarın giderek arttığında şüphe yoktur. Nitekim Bâkıllânî, bazı Şiî grupların Kur'an'da eksiltme veya ona ilâveler yapılmış olabileceği yolundaki iddialarını cevaplandırırken Allah'ın kitabında böyle bir tahrifin mümkün olmadığını, çünkü her yerde pek çok insanın Kur'an'ı ezberleyip hâfızasında zaptettiğini, artık onun bir harfinde dahi değişiklik yapmanın mümkün olmadığını belirtir (İʿcâzü'l-Ḳurʾân, s. 29-30, 41-42). İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî de kendi dönemiyle ilgili olarak aynı şeyleri söyler (el-Muvâfaḳāt, s. 59).

Endülüs'te bazı kurrâya kıraat dersi ve hâfızlık çalışmaları için belli mescidler ayrılırdı. Endülüs âlimlerinden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ülkesinde çok başarılı bir öğretim metodu takip edildiğini, ilk öğretimin yazı, hesap ve dil bilgisiyle başlatıldığını, daha sonra Kur'an hocasının öğrencilerine şifahî olarak Allah'ın kelâmını tâlim ettiğini, çocuklara kabiliyetlerine göre Kur'an'dan bir kısım ezberlettiğini, hâfızlığını tamamlayanlardan isteyenlerin öğrenimlerini fıkıh ve hadis dersleriyle sürdürdüklerini bildirir (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, IV, 1895).

Hâfızlık çalışmaları sonraki asırlarda cami ve dârülkurrâlar yanında medrese, dârülhuffâz, dârülhadis, ribât ve türbelerde de sürdürülmüştür. Dımaşk'taki el-Eşrefiyyetü'l-Cevvâniyye Dârülhadisi'nin vakfiyesinde, sayıları onla sınırlandırılmış olan kırâat-i sebʻa öğrencilerine aylık 10 dirhem burs verilmesi öngörülmüştü. Bazı türbeler Kur'an öğretimine uygun tarzda bina edilir, türbe sahibi kabrinin yanı başında Kur'an öğretilmesinden büyük bir hayır umardı. Meselâ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Sehâvî Ümmü's-Sâlih (Sâlihiyye) Türbesi'nde (Zehebî, III, 1246, 1250; İbnü'l-Cezerî, Ġâyetü'n-nihâye, I, 569), Müntecebüddin el-Hemedânî Zencîliyye Türbesi'nde (Zehebî, III, 1265) kıraat okutmuşlardır. Bir kısım kārilerin birkaç yerde görev yaptığı da oluyordu. Meselâ İbrâhim b. Fellâh Eşrefiyye Dârülhadisi, Eşrefiyye Türbesi ve Emeviyye Camii

bünyesindeki Kubbetünnesr'de uzun müddet kıraat dersleri vermiştir (a.g.e., III, 1432). Peygamberlere ait olduğuna inanılan kabirlerle ribâtlar da Kur'an dersi verilen mekânlardı (a.g.e., III, 1250, 1406, 1424). Müstansıriyye Medresesi bünyesinde bir dârülkurrâ mevcuttu. Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilere göre dârülkurrâ veya dârülkur'ânlar İstanbul'da umumiyetle cami bünyesinde yer alırdı. Ayrıca müstakil dârülkurrâlar ve mektepler de vardı.

Kıraat hocalarına "şeyhü'l-kırâa", görevlerine de "meşîhatü'l-kırâa, meşîhatü'l-ikrâ, riâsetü'l-ikrâ" denilirdi. Bazı hocaların görevleri için "meşîhatü'l-ikrâ el-kübrâ" ifadesi de kullanılmıştır (İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, I, 34). Bir beldenin kıraat hocası genellikle o beldeye nisbet edilir ve meselâ "kāri-i ehl-i Mekke" veya "mukri-i Kûfe" gibi unvanlarla anılırdı.

Hâfız yetiştiren hocalar kendilerine has metotlar geliştirmişlerdi. Âyetler onar onar veya beşer beşer ezberletilir, bunlar iyice öğrenilmeden yeni ders verilmezdi. Bazı hocalar talebenin çokluğu sebebiyle birkaç öğrenciyi aynı anda dinlemek zorunda kalırdı. Yolda yürürken bile öğrencilerini dinleyen hocalar vardı. Dımaşk'ın kıraat şeyhi Ali b. Muhammed es-Sehâvî'nin Cebel'e giderken iki üç öğrenciyi aynı anda dinlediği rivayet edilir. Türkiye'deki hâfız yetiştiren kurslarda da rastlanan bu uygulamayı Zehebî, "Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve susun ki size merhamet olunsun" meâlindeki âyetin (el-A'râf 7/204) hükmüne ve sünnete aykırı bulmuştur (Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, III, 1247-1248).

İslâm dünyasının birçok yerinde Kur'an hıfzına küçük yaşlarda başlanırdı. Tabakat kitaplarında yer alan belli sayıdaki kurrâ dönemlerinin en meşhurlarıdır. Bunlardan biri olan İbnü'l-Cezerî'nin Bursa'ya gelmesinden sonra Osmanlılar'da kıraat ilminde büyük bir gelişme olmuş ve binlerce hâfız yetişmiştir. Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiye göre Amasya'da dokuz dârülkurrâ vardı ve bunlardan sadece Sultan Bayezid Dârülkurrâsı'nda 300'den fazla hâfız bulunmaktaydı (Seyahatnâme, II, 188). Hüseyin Hüsâmeddin'e göre sıbyan mekteplerinde de hâfızlık yapılmaktaydı (Amasya Tarihi, I, 265-268). Yine Evliya Çelebi'nin kaydettiğine göre İstanbul'da "esnâf-ı hâfızân-ı Kur'ân-ı Azîm"in sayısı 3000 kadarı kadın olmak üzere 9000'dir. Merasimlerde "hâfız ve hâfizeler, ale'l-umûm

küheylân atlar üzerinde Feth-i şerif (Fetih sûresi) tilâvet ederek Alay Köşkü dibinden geçerlerdi" (Seyahatnâme, I, 524).

Türkiye'de Cumhuriyet'in kurulmasından sonra zamanın Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçi'nin gayretleriyle Kur'an kursları Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nun dışında bırakılmışsa da ilk dönemlerde bu kurslara fazla ilgi gösterilmemiş, 1950'li

yıllara kadar özel çabalarla çok az sayıda hâfız yetiştirilebilmiştir. Nitekim Ali Rıza Sağman, bu dönemde hâfızlık mesleğinin nerede ise ölmek üzere olduğundan yakınarak bu işin bir nizama bağlanmasını istemiştir (Din Adamları Nasıl Yetiştirilmeli, s. 50-58). 1923-1933 yılları arasında dokuz olan resmî Kur'an kurslarının sayısı 1991'de 5000'i aşmıştır. Kur'an kurslarında hâfız olanlar için her ders yılı sonunda Diyanet İşleri Başkanlığı'nca tesbit edilen bölgelerde imtihan açılmakta, başarılı olanlara hâfızlık belgesi verilmektedir. 1970'ten bu yana Türkiye'de Kur'an kurslarında yetişen ve belge alan hâfız sayısı 30.000'den fazladır.

Malezya, Suudi Arabistan vb. ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de 1983'ten beri hâfızlık yarışmaları tertiplenmektedir. Hâfızlık belgesi için imtihan yapılan on bölgenin birinci ve ikincileri Mevlid kandili gecesinde büyük bir camide jüri ve halk önünde yarışmakta, dereceye girenler çeşitli hediyelerle ödüllendirilmektedir. Diğer taraftan, 1975 yılında 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu'nun 36. maddesinde yapılan bir değişiklikle Diyanet İşleri Başkanlığı kuruluşunda görevli olan hâfızlara mükteseplerinin üstünde bir derece (üç yıllık kıdem) verilerek hâfızlık teşvik edilmiş ve bu uygulamaya devamlılık kazandırılmıştır.

Balkanlar'da Osmanlılar döneminden itibaren hâfızlık müessesesi halk tarafından büyük ilgi ve destek görmüş, çoğu camilerin yanında hâfızlık medreseleri veya dârülkurrâ adı verilen okullar faaliyet göstermiştir. Bu kurumlarda hıfzını tamamlayan on on beş yaşlarındaki öğrencilerin, "hâfız-ı kavî" veya "hafsalkārî" diye anılan hocalar önünde tâbi tutuldukları hâfızlık imtihanlarının günümüzde, pazartesi başlayıp cuma günü cuma namazından sonra yapılan hatim duasıyla son bulan bir merasime dönüştüğü görülmektedir. Hâfızlık imtihanının ardından hıfzını geliştirmek isteyenler üç aylarda ve daha çok ramazan ayında mukabele okurlar.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra ve özellikle komünist iktidarları döneminden itibaren Balkanlar'da bilhassa Arnavutluk, Karadağ, Kosova, Sancak ve Bulgaristan'da hâfızlık faaliyetlerinde belirgin bir duraklama olmuştur. Buna karşılık Üsküp ve yöresi en güç şartlarda bile Osmanlı dönemindeki hâfız yetiştirme geleneğini korumuş ve diğer Balkan ülkelerinin hâfız ihtiyacını karşılamıştır. Son dönemlere kadar en çok hâfız yetiştiren bölgeler Makedonya'da Üsküp, Kalkandelen ve Gostivar; Bosna-Hersek'te de Saraybosna, Mostar ve Zenica olarak görülmektedir (Hadi Hafiz Smail Fazlić, s. 9-12; Hifzija Hasandedić, s. 92-113).

Mısır'da 1983 yılında tanınmış hâfız Abdülbâsıt Muhammed Abdüssamed'in başkanlığında kurulan Nikābetü muhaffizî ve kurrâi'l-Kur'âni'l-Kerîm'in başlangıçta 300 olan üye sayısı 1996'da 4000'e ulaşmıştır. Dernek, hâfızlık okullarının yönetimi yanında camilerde, radyo ve televizyonda, yurt içinde ve dışında düzenlenen resmîdinî törenlerde görev alacak kārileri de tesbit etmekte olup yapılan imtihanı kazananlara belge vermektedir. Ayrıca Evkaf Bakanlığı ve Ezher'in yönetimindeki çeşitli resmî ve sivil kurumlarda da hâfızlık öğrenimi yapılmakta, sayısı 5000'e ulaşan Kur'an kurslarında 250.000 talebe okumakta, bunlardan 4600'ü hıfzını tamamlamış bulunmaktadır (1995-1996).

Hint alt kıtasının İslâmlaşmasına büyük katkılarda bulunan tasavvuf ekolleri Kur'an öğretimine de önem vermişlerdir. Özellikle Çiştiyye tarikatının VII. (XIII.) yüzyılda başlayan faaliyetleri sonunda o devirde Hindistan'da hâfızların sayısı başka İslâm ülkeleriyle kıyaslanamayacak derecede artmıştı. Kur'an öğretimi bir dönem yavaşlamışsa da Şah Veliyyullah ve oğulları zamanında tekrar hız kazanmıştır. Diyûbend Dârülulûmu'nun (kuruluşu 1866) kurucuları ve buradan yetişen âlimler de Kur'an hıfzını bir gelenek haline getirmişlerdir. Günümüzde bu ekole mensup medreselerin Kur'an hıfzı bölümlerinde her yıl yüzlerce hâfız yetişmektedir. XX. yüzyılın ilk yarısında Hindistan'ın Kandehle, Diyûbend ve Panipat gibi bölgelerinde hâfızlık daha büyük bir gelişme kaydetmiş, kadınlardan da çok sayıda hâfız ve kāri yetişmiştir.

1947'de bağımsızlığını elde eden Pakistan'da, sayısı günümüzde 3000'i aşan medreselerde Kur'an öğretimi sürdürülmüştür. Bugün medreselerde

öğrenciler “nisab” denen usule göre temel öğretime başlamadan önce hıfzını tamamlamaktadır. Hâfızlık için medreselerde ayrı bölümler bulunmakta, burada yatılı ve gündüzlü öğrenciler hâfızlık yapmakta, isteyenler hâfızlık sonrasında iki yıl süreyle tecvid ve kıraat dersleri almaktadırlar. 1992 yılında Lahor’daki Câmia Eşrefiyye’deki 600 kadar öğrencinin 120’si hâfızlık bölümünde bulunuyordu. Okuma yazma oranı % 25’lerde bulunan Pakistan’daki toplam hâfız sayısının 30.000’den fazla olduğu tahmin edilmektedir. Pakistan Eğitim Bakanlığı’nın Mart 1988’de hazırlattığı Pakistan key Dinî Medâris ki Dayrektiri [directory] adlı kitapta verilen bilgiye göre ülkede bulunan 2991 medreseden 195’i hâfızlık, tecvid ve kıraatle ilgili hizmet vermekteydi.

Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin el-Âcurrî’nin Aḫlâḳu ḥameleti’l-Ḳurʾân (Beyrut 1406, Medine 1408/1987), Nevevî’nin et-Tibyân fî âdâbi ḥameleti’l-Ḳurʾân (Dımaşk, ts., Dârü’l-fikr), Alemüddin Ali b. Muhammed es-Sehâvî’nin Cemâlü’l-ḳurrâʾ ve kemâlü’l-iḳrâʾ (Mekke 1407/1987) ve Süyûtî’nin Âdâbü tilâveti’l-Ḳurʾân’ı (Beyrut 1987) gibi bazı müstakil kitaplarda ve Kur’an ilimlerine dair çeşitli eserlerde Kur’an okutan, okuyan ve ezberleyen kimselerin uyması gereken kurallara yer verilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’i edepli bir şekilde ve huşû ile okumak, tecvid, tertîl gibi tilâvet kaidelerine riayet etmek, ezberlediğini unutmamak, âyetlerin mâna ve hikmetlerini anlamaya çalışmak, Kur’an’ın buyruklarına uyup yasaklarından kaçınmak, kalbini kibir, kıskançlık, kin ve riya gibi Kur’an ahlâkına uymayan kötü duygulardan arındırmak, Kur’an’ı ve hâfızlığı dünya malı ve mevkii için bir istismar aracı yapmamak bu kurallardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḥml” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥfẓ” md.; Müsned, I, 7, 86, 223; III, 128, 242; VI, 110; Dârimî, “Rüʾyâ”, 13, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 1, 2, 11, 33; Buhârî, “Tefsîr”, 80/1, 98/1-3, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 8, 21, 31, “Vitir”, 7, “İʿtiṣâm”, 2; Müslim, “Mesâcid”,

301, “Müsâfirîn”, 235, 236, “Zekât”, 119; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 11, 16, “Edeb”, 52, “İḳāme”, 178; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 20, “Vitir”, 14, 15, 19, 20; Tirmizî, “S̱evâbü’l-Ḳurʾân”, 15, 18, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 13, “Menâḳıb”, 55; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 355-358; III, 75-76; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 286; Bâkıllânî, İʿcâzü’l-Ḳurʾân, Kahire 1370/1951, s. 29-30, 41-43; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, II, 1040; IV, 1895; Ali b. Muhammed es-Sehâvî, Cemâlü’l-ḳurrâʾ ve kemâlü’l-iḳrâʾ, Mekke 1407/1987, I, 101-124; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 39; Nevevî, Tehẕîb, II/2, s. 83-86; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 314; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1245-1251, 1247-1248, 1265, 1406, 1424, 1432; Huzâî, Taḫrîcü’d-delâlâti’s-semʿiyye, s. 65-66, 80; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, s. 59; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1983, II, 1049; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-nihâye, I, 6, 34, 94, 546, 568-571; a.mlf., en-Neşr, I, 6; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XVI, 141, 176, 208-209; Tecrid Tercemesi, X, 21-22; Süyûtî, el-İtḳān, I, 93-97; Kastallânî, İrşâdü’s-sârî, Kahire 1327, VI, 162; İbn Hacer el-Heytemî, Taḥrîrü’l-maḳāl (nşr. M. Süheyl ed-Debs), Beyrut 1407/1987, s. 21-67; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 524; II, 188; a.e.: Putopis (trc. Hazim Šabavorić), Sarajevo 1979, s. 110, 285, 344, 416, 566; Amasya Tarihi, I, 265-268; Türkiye Maarif Tarihi, I, 170; Ali Rıza Sağman, Din Adamları Nasıl Yetiştirilmeli, İstanbul 1950, s. 50-58; Maʿlûmât ʿan Câmiʿati’l-ʿUlûmi’l-İslâmiyye Karaçi (haz. Câmiatü’l-Ulûmi’l-İslâmiyye), Karaçi 1977; Fjalori i Gjuhës së Sotme Shqipe (nşr. Akademia e Shkencave e RPS Shqipërisë), Tirane 1980, s. 640; Hadi Hafiz Smail Fazlić, Hafizi u Sarajevu, Sarajevo 1981, s. 9-12; Abdülhâdî el-Fadlî, el-Ḳırâʾâtü’l-Ḳurʾâniyye, Beyrut 1985, s. 16-26; Ali M. ed-Dabbâ, Kur’an Okumanın Edepleri ve Hafız Olmanın Sorumlulukları (trc. Ali Osman Yüksel), İstanbul 1985, s. 70-74; Pakistan key Dinî Medâris ki Dayrektiri (haz. Pakistan Eğitim Bakanlığı), İslâmâbâd 1988; Nerkez Smailagić, Leksikon Islama, Sarajevo 1990, s. 228; Enes Karić, Hermeneutika Kur’ana, Zagreb 1990, s. 17-30, 191-197; Saîd A‘râb, el-Ḳurrâʾ ve’l-ḳırâʾât bi’l-Maġrib, Beyrut 1410/1990, s. 5-18; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), III, 3, 95; Maʿârif-i Câmiʿa-i Eşrefiyye, Lahor 1993; Disa Fetar Patriot Musliman Shqiptare (nşr. Albanian Islamic Center, Harper Woods), Michigan 1414/1993, tür.yer.; Menâzir Ahsen Geylânî, Pâk ü Hind me Müselmânôn ka Nizâm-ı Taʿlîm u Terbiyet, Lahor, ts. (Mektebe-i Rahmâniye), II, 110-112, 117-119, 125-130, 142-146, 152-153, 155-170; Muhammed Tufeyl, “Pâkistân me Ḳurʾân-ı

Ḥakîm ki Tedrîs", Fikr u Naẓar, XII/5, İslâmâbâd 1974, s. 267-281; İzhâr Ahmed Tânevî, "Dârülʿulûm ôr Tecvîdü'l-Ḳurʾân", er-Reşîd (Dârülulûm-i Diyûbend Nambir), IV/2-3, Lahor 1976, s. 648-652; Hifzija Hasandedić, "Hafizi Mostara i Okoline", Takvim, Sarajevo 1977, s. 92-113; R. Paret, "Ḳırāʾa", EI² (İng.), V, 129.

Nebi Bozkurt

HÂFIZ

(الحافظ)

Hadis nakil ve rivayetini meslek edinip çok miktarda hadisi ezbere bilen kimse.

Hadisleri ezberleme âdeti Resûl-i Ekrem’in meclislerinde başlayıp daha sonra artarak devam etmekle beraber hadis öğrenimiyle meşgul olan on binlerce muhaddis arasında kendisine hâfız unvanı verilebilecek otorite sayısı fazla değildir. Megāzî müellifi ve muhaddis Ebû Ma‘şer es-Sindî ile hadis hâfızı Hüşeym b. Beşîr’in belirttikleri gibi hadis hâfızları nâdir yetişen şahsiyetlerdir (Hatîb el-Bağdâdî, II, 173). İbn Şihâb ez-Zührî’ye nisbet edilen, bir hâfızın kırk yılda bir yetiştiği sözü de bu gerçeği ifade etmektedir (İbn Ebû Hâtim, IX, 9). Hatîb el-Bağdâdî’nin hâfızda bulunmasını gerekli gördüğü şartlar, bu unvana sahip muhaddislere neden az sayıda rastlandığını ortaya koymaktadır. Buna göre hâfızın Hz. Peygamber’den gelen rivayetleri ve bu rivayetlerin senedleri arasındaki farkları iyi bilmesi; muhaddislerin sahih olduğunda ittifak ettikleri rivayetlerle râvilerinin durumunda ihtilâf ettikleri haberleri ezberlemesi; râviler hakkında kullanılan “hüccet, sika, makbul, vasat, lâ be’se bih, sadûk, sâlih, şeyh, leyyin, zayıf, metrûk, zâhibü’l-hadîs” gibi terimlerin arasındaki farktan haberdar olması; “an fülân, enne fülân” gibi değişik ifadelerle nakledilen rivayetleri birbirinden ayırıp râvilerinin sahâbî veya tâbiî olmasına göre hükmün değişeceğini bilmesi ve râvinin “kāle fülân, an fülân” diye rivayet ettiği haberlerin hocadan bizzat duyularak öğrenilmediğini ve özellikle bunun, rivayet kusurlarını saklayan (müdellis) bir râvi tarafından nakledilmesinin hiçbir değeri olmadığını anlaması; bütün bunlardan başka hadiste geçen bir kelimenin vehim eseri olabileceğini, ancak o hadisin diğer kelimelerinde kusur bulunmadığını bilmesi, metne karışıp âdeta onun bir parçası haline gelen “müdrec” lafızları ötekilerden ayırması gerekir (el-Câmiʿ, II, 173).

Hadis hâfızı Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî ile İbn Hacer el-Askalânî hâfızda aranan şartları daha özlü şekilde belirtmişler, bir hâfızın hadis

öğrenmek maksadıyla yaptığı seyahatlerle tanınması, kitaplardan değil bizzat muhaddislerin ağzından hadis öğrenmesi, râvilerin tabakalarını ve mertebelerini, cerh ve ta‘dîl durumlarını iyi bilmesi, hadisin sağlamını sakatından ayırması, bütün bu konularda bildiklerinin bilmediklerinden daha fazla olması, ayrıca çok miktarda hadisi ezberlemesi gerektiğini söylemişlerdir (bk. Sehâvî, I, 30-31). Belirttiği vasıflara sahip bir hâfız görüp görmediği Mizzî’ye sorulduğunda sadece hocası Abdülmü’min b. Halef ed-Dimyâtî’nin (ö. 705/1306) adını verebilmiştir. Hâfızın râviler konusundaki bilgisine gelince onun şeyhlerini (hocalarını), şeyhlerinin şeyhlerini ve her tabakada bildikleri bilmediklerinden fazla olmak şartıyla ilk râviye kadar senedlerdeki bütün râvileri bilmesi gerektiği kabul edilmiştir. Buna göre hâfız unvanını alabilecek kimsenin, çok miktarda hadisi ezberlemesi yanında hadisin hem metni hem de senedi üzerinde fikir yürütüp tahliller yapabilen zeki, anlayışlı ve üstün yetenekli bir kişi olması gerekmektedir. Şeyhleri tâbiîn, şeyhlerinin şeyhleri sahâbî nesli olan tebeu’t-tâbiîn hâfızlarının bilmesi icap eden râvi sayısını binlerle ifade etmek mümkünse de daha sonraki yüzyıllarda yetişen hadis hâfızlarının bilmesi gereken râvi sayısı on binleri geçmekte ve hadis hâfızı olmanın gittikçe zorlaştığı görülmektedir.

Hadis hâfızı unvanını alacak kişinin ne kadar hadisi ezbere bilmesi gerektiği konusu ilk dönem âlimlerini fazla meşgul etmemiştir. Zehebî’nin Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ’ında, 1000’den daha az hadisi ezbere bildiği kaydedilen ilk devir muhaddislerinden Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), Yahyâ b. Saîd el-Ensârî ve Şu‘be b. Haccâc gibi âlimler “hâfız, imam, hüccet”, hatta “emîrü’l-mü’minîn fi’l-hadîs” unvanıyla anılmıştır. En tanınmış hadis hâfızlarının başında sayılan Ebû Hüreyre’nin ezberinde mükerrerleriyle birlikte 5.374 hadis bulunduğu bilinmektedir. İbn Seyyidünnâs’ın, imlâ meclislerinde 20.000 hadis yazmayan kimsenin hadis âlimi kabul edilemeyeceğine dair bir görüşü değerlendirirken söylediği gibi, muhaddislerin lakaplarıyla ilgili olarak verilen rakamları bütün zamanlar için geçerli saymak yerine her devri kendi şartlarına göre değerlendirmek daha isabetli bir yoldur. Ebû Zür‘a er-Râzî’nin birlikte yaptıkları müzakerelerde tesbit ettiğine göre Ahmed b. Hanbel -sahâbe ve tâbiîn sözleri de dahil olmak üzere-mükerrerleriyle birlikte 700.000 (veya bir milyon) rivayeti ezbere biliyordu. Ebû Zür‘a er-Râzî’nin 200.000 tanesini

hatasız okuduğu 600.000 rivayeti, Buhârî'nin 100.000'i sahih, 200.000'i zayıf olmak üzere 300.000

rivayeti hâfızasında tuttuğu, İshâk b. Râhûye'nin 70.000 hadisi talebelerine ezbere yazdırdığı, kitaplarında kayıtlı olan 100.000 hadisi de kendi ifadesine göre "gözünün önündeymiş gibi" bildiği kaydedilmektedir. Talebesi Ebû Dâvûd el-Haffâf'ın belirttiğine göre İshak b. Râhûye ezbere imlâ ettiği 11.000 hadisi öğrencilerine tekrar okumuş ve bu esnada bir tek harf hatası dahi yapmamıştır (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 373). Hâkim en-Nîsâbûrî, bir kimsenin hadis hâfızı unvanını alabilmesi için 500.000 hadisi ezbere bilmesi gerektiğini söylediği halde son devir âlimlerinden Muhammed Abdürraûf el-Münâvî ile Ali el-Kārî, metin ve senedleriyle birlikte 100.000 hadisi ezbere bilenlere hâfız denebileceğini ifade etmişlerdir.

Muhaddisler için kullanılan "hâfız, hâkim, emîrü'l-mü'minîn" gibi unvanları bir ta'dîl ve tevsik ifadesi saymamak gerekir. Nitekim Zehebî'nin Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ adlı eserinde yer alan her hadis hâfızının güvenilir olmadığı görülmektedir. Onun nâdir yetişen hâfızlardan saydığı Süleyman b. Dâvûd el-Minkārî eş-Şâzekûnî ile "eş-şeyh, el-imâm, el-hâfızü'l-kebîr" ifadeleriyle tanıttığı Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yûnus el-Küdeymî'yi "zayıf" ve "çok zayıf" olarak değerlendirmesi, "el-hâfızü'l-evhad" diye andığı Ebû Bişr Ahmed b. Muhammed el-Musʿabî hakkında "yalancıdır, hadis uydurur" demesi (II, 488-489, 618-619; III, 803-804), her hâfızın aynı zamanda güvenilir bir râvi olmadığını ortaya koymaktadır.

Çeşitli devirlerde en güçlü hadis hâfızlarının kimler olduğunu tesbit etmek üzere tanınmış hâfızlara veya âlimlere sorular sorulduğu, onların da genellikle o yüzyılın en güçlü hâfızlarını üstün taraflarıyla belirttikleri görülmektedir. Nitekim böyle bir soruya muhatap olan Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, devrin ünlü hadis hâfızlarından Ebû Bekir b. Ebû Şeybe'nin hadis okutmakta, Ahmed b. Hanbel'in fıkıh bilgisinde, Yahyâ b. Maîn'in hadis toplamakta, Ali b. Medînî'nin de hadisleri bilmede daha üstün olduğunu söylemiştir (Sehâvî, I, 41).

Kaynaklarda, IX. (XV.) yüzyılın başlarından itibaren her devirde yetişen en güçlü hadis hâfızlarının, kendi zamanlarında daha güçlüsünü görmediklerini

söyleyerek Asr-ı saâdet'e kadar şu hâfızların isimlerini zikrettikleri belirtilmektedir: Zeynüddin el-Irâkī (ö. 806/1404), Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355), Alâî, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Takıyyüddin İbn Teymiyye, Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî, Takıyyüddin İbn Dakīku'l-Îd, Münzirî (ö. 656/1258), Ebü'l-Hasan Ali b. Mufaddal, Cemmâîlî, Ebû Mûsâ el-Medînî (ö. 581/1185), Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, Kıvâmüssünne et-Teymî, İbnü'lKayserânî, Muhammed b. Fütûh el-Humeydî (ö. 488/1095), İbn Mâkûlâ, Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah İbn Mende (ö. 395/1005), Dârekutnî, Ebû İshak İbrâhim b. Hamza el-İsfahânî, Ebû Ali en-Nîsâbûrî, İbnü'l-Ciâbî, İbn Ukde, Ahmed b. Yahyâ et-Tüsterî, İbn Huzeyme, Nesâî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878), Buhârî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812), Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî, Eyyûb es-Sahtiyânî, İbn Şihâb ez-Zührî, Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ve Ebû Hüreyre. Zehebî, Ebû Hüreyre'den başlayarak kendi tabakasından İbn Seyyidünnâs'a (ö. 734/1334) kadar olan ve çoğu yukarıda zikredilmeyen bazı hâfızları yirmi dört tabakaya ayırarak adlarını vermiştir (Zehebî, el-Mûḳıẓa, s. 68-72). Müteahhir devirlerin en büyük hadis hâfızının İbn Hacer el-Askalânî olduğu kabul edilmekte, hâfız dendiğinde sadece İbn Hacer hatıra gelmekte, hâfızlık müessesesinin ise Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî (ö. 902/1497) ve Süyûtî ile (ö. 911/1505) son bulduğu belirtilmektedir.

Muhaddisler, hadis hâfızının çok miktarda hadis ezberleyip râviler hakkında geniş bilgi sahibi olmasını ön planda tuttukları, fakihler ise hadis bilgisi yanında hadisin fıkhî yönünü anlamasını ve fıkhî metinleri iyi bilmesini gerekli gördükleri için bu iki grup âlim kimlerin hadis hâfızı olduğu hususunda farklı düşünmüştür. Fakihlerin anlayışına göre hadis hâfızı olan tanınmış âlimler arasında Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Bâcî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Kādî İyâz, Nevevî, Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr yer almaktadır.

Hadis hâfızlarına dair yazılan eserlerin ilki, bilindiği kadarıyla Endülüslü muhaddis Ebü'l-Velîd İbnü'd-Debbâğ'ın (ö. 546/1151) Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ min ehli'l-ḥadîs̱ adlı eseridir. İbn Şihâb ez-Zührî'den (ö. 124/742) Ebû Tâhir es-Silefî'ye (ö. 576/1180) kadar olan hâfızların yer aldığı kaydedilen eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Aynı yüzyılda Ebü'l-

Ferec İbnü’l-Cevzî, Kibârü’l-ḥuffâẓ adlı alfabetik eserinde (Beyrut 1406/1986) yetmiş dokuz hâfızın kısa biyografisini kaydetmiştir. İbnü’l-Mufaddal’ın (ö. 611/1214) mahiyeti hakkında bilgi bulunmayan el-Erbaʿûn fî ṭabaḳāti’l-ḥuffâẓ adlı çalışması Zehebî’yi bu konuda bir eser yazmaya yöneltmiş (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXII, 67), böylece bu alanın en önemli eseri olan

Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ meydana gelmiştir. Sahâbe neslinden Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî’ye kadar (ö. 742/1341) 1176 hâfızı yirmi bir tabaka halinde bir araya getiren esere on kadar zeyil yazılmış, Süyûtî bu kitabı Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ adıyla ihtisar etmiştir (nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 1393/1973; nşr. Lecne mine’l-ulemâ, Beyrut 1403/1983). İbn Nâsırüddin (ö. 842/1438), kendi devrinden başlamak üzere tanınmış hadis hâfızlarını 1000 beyitte ele aldığı eserine Bedîʿatü’l-beyân ʿan mevti’l-aʿyân adını vermiş (Brockelmann, GAL, II, 92), daha sonra bu çalışmasını et-Tibyân li-Bedîʿati’l-beyân adıyla şerhetmiştir (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1422, müellif hattı; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1234).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, IX, 9; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı’r-râvî ve âdâbi’s-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, II, 168-175; İbnü’l-Cevzî, el-Ḥas̱ ʿalâ ḥıfẓı’l-ʿilm, Beyrut 1406/1986; İbn Kudâme el-Makdisî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, I, 52-56; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 373; XIII, 302; XXII, 67; a. mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 488-489, 618-619; III, 803-804; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 205-206; a.mlf., el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 68-72; Sübkî, Ṭabaḳāt, X, 220-223; Sehâvî, el-Cevâhir ve’d-dürer (nşr. Hâmid Abdülmecîd - Tâhâ ez-Zeynî), Kahire 1406/1986, I, 28-45; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, I, 48-52; II, 399; Ahmed M. Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 155-156; Brockelmann, GAL, II, 92; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 323-324; II, 1022; a.mlf., et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), III, 28-31, 37, 208-209; Abdülhâdî Ahmed el-Hüseysin, Meẓâhirü’n-nehḍati’l-ḥadîs̱iyye fî ʿahdi Yaʿkūb el-Manṣûri’l-Muvaḥḥidî, Tıtvân

1403/1983, I, 225-226; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1986, s. 60-63; Sa‘dî el-Hâşimî, Ebû Zür‘a er-Râzî ve cühûdüh fi’s-sünneti’n-nebeviyye, Medine 1409/1989, I, 205-210; Abdülfettâh Ebû Gudde, Ümerâʾü’l-müʾminîn fi’l-ḥadîs̱, Halep 1411, s. 126-132; Sıddîk Beşîr Nasr, Ḍavâbiṭü’r-rivâye ʿinde’l-muḥaddis̱în, Trablus 1992, s. 129-134; Mahmûd Saîd Memdûh, Tezyînü’l-elfâẓ bi-tetmîmi ẕüyûli Teẕkireti’l-ḥuffâẓ, Beyrut 1413/1993, s. 5-32.

M. Yaşar Kandemir

HÂFIZ-ı ACEM

(حافظ عجم)

(ö. 958/1551)

Fıkıh, kelâm ve belâgat sahasındaki şerh ve hâşiyeleriyle tanınan ansiklopedist Hanefî müderrisi, şair ve hattat.

Kaynaklarda en çok bu lakabı ile anılmakla beraber asıl künyesi Hâfızüddin Muhammed b. Ahmed b. Âdil Paşa'dır. Dedesi Âdil Paşa'yı Âdil Çelebi diye gösterenler varsa da (meselâ Mecdî ve Bağdatlı İsmâil Paşa) kendisi eserlerinde onu daima Âdil Paşa olarak kaydeder. Bizzat verdiği künye "el-fakīr Muhammed eş-şehîr bi'l-Hâfız b. Ahmed b. Âdil Paşa" şeklindedir. Kafkasya'da Arrân eyaletinin Berdaa şehrinde doğduğu için bazı yerlerde Berdaî nisbesiyle de zikredilir. Tahsilinin üst derecelerini Tebriz'de çağının ünlü âlimi Mevlânâ Mezîd'den görmüş ve onun yanında yetişmiştir. Daha o zamanlar kendisini ilmiyle tanıtmış bulunuyordu. 1501'de İran'da siyasî otoriteyi ele geçirip şahlık tahtına oturan Şah İsmâil'in Şiîliği kabul ettirmek yolunda giriştiği zulüm ve baskılar yüzünden memleketini terke mecbur kalarak adı "ufak tefek" mânasında hep Kukla Acem diye zikredilegelen âlim kardeşi Abdülfettah ile birlikte Osmanlı ülkesine geçti. 907'de (1501) Amasya'ya geldiği kaydedilen Hâfız-ı Acem (Hüseyin Hüsâmeddin, III, 246), Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi dairesine intisap etmiş ve onun büyük takdirini kazanmıştı. Bu intisapta, Abdurrahman Efendi'nin vaktiyle Tebriz'de Celâleddin ed-Devvânî yanında yedi yıl müddetle tahsil gördüğü sırada (Mecdî, s. 308; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 557) aralarında doğmuş bir tanışıklığın tesirinin bulunduğu ileri sürülür (Fâik Reşad, I, 69). Hâfız-ı Acem Amasya'ya geldiğinde, doğma büyüme bir Amasyalı olan Abdurrahman Efendi 907 Rebîülevvelinden (Eylül-Ekim 1501) beri Anadolu kazaskerliği makamında bulunmaktaydı. Hâfız-ı Acem'in onun çevresine girişinden sonraki başarılarının başında, bir başka Amasyalı olarak devrin büyük hat üstadı Şeyh Hamdullah'tan icâzet alması gelir. Kardeşiyle birlikte Osmanlı ülkesine vardıklarında kendilerinin şöhretleriyle göz kamaştırmış olduklarını söyleyen Hâfız-ı Acem'e, ilim ve

meziyetini yakından bilen Abdurrahman Efendi'nin tavsiyesiyle II. Bayezid tarafından önce Ankara Medresesi müderrisliği verildi. İlk çalışmalarından biri olarak burada Ṣadrü'ş-şerîʿa'nın istinsahı ile birlikte ona yaptığı hâşiyeyi bir ay gibi çok kısa bir sürede meydana getirdi. İlimde derinleşmeye büyük bir gayret sarfeden Hâfız-ı Acem eserini II. Bayezid'e ithaf ve takdim ettiğinde pâyesi Merzifon'da Çelebi Mehmed Medresesi müderrisliğine yükseltildi. Burada iken ilimdeki derinliğini ispat eden klasik çaptaki eserlerini birbiri ardı sıra vermeye başlamıştı. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Şerḥu'l-Miftâḥ'ına yaptığı hâşiye ile Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm'una olan şerhi bunların başında yer alır. Yavuz Sultan Selim, Şah İsmâil'e karşı çıktığı Çaldıran seferi dönüşünde Amasya'da kışlarken bir ara avlanmak için Merzifon'a kadar uzandığı vakit, şehrin ileri gelenleriyle birlikte kendisini karşılayan Hâfız-ı Acem'in sunduğu gazeli çok beğenerek onu çeşitli câizelerle ve İstanbul'da Atik Ali Paşa Medresesi müderrisliğiyle mükâfatlandırdı. Âşık Çelebi bu bilgiyi, Yavuz Selim'in Amasya'ya ne münasebetle ve ne zaman geldiğini belirtmeden kaydeder. Kınalızâde Hasan Çelebi'nin, Amasya'ya gelen padişahı Kanûnî Sultan Süleyman olarak göstermesi ise tamamıyla yanlıştır. I. Selim, 147 gün kaldığı Amasya'da kışı 5 Şevval 920-4 Rebîülevvel 921 (23 Kasım 1514-18 Nisan 1515) tarihleri arasında geçirdiğine göre (Feridun Bey, Münşeât, I, 407), bu tayinin Âşık Çelebi ve diğer hal tercümesi kaynaklarında kaydedilmemiş olan yılı belli olmaktadır. Nitekim tarik defteri mahiyetinde bir eserde de buraya tayin tarihi 921 (1515) olarak belirtilir (Târîh-i Silsile-i Ulemâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2142, vr. 226a). Yavuz Sultan Selim ile karşılaşmak gibi bir vak'aya hiç temas etmeyen Taşköprizâde ise Hâfız-ı Acem'in İstanbul'a bir gelişinde, Şerḥu'l-Miftâḥ için meydana getirdiği hâşiyeyi gösterdiği Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin eseri fevkalâde beğenip kendisini Atik Ali Paşa Medresesi'ne tayin ettirdiğinden bahseder. Bu iki rivayetten hangisi gerçek olursa olsun bilinen husus, o

tarihte Hâfız-ı Acem'in hâmisi Müeyyedzâde'nin ikinci defa olarak Rumeli kazaskerliği makamında bulunduğudur (buraya tayini Receb 919 [Eylül 1513] ortalarıdır, Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 28). Atik Ali Paşa müderrisliği sırasında bu defa da Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Şerḥu'l-Mevâḳıf'ı için bir hâşiye telif eden Hâfız-ı Acem bir ara İznik'teki Orhan Gazi Medresesi'ne gönderildi. Burada mühim eserlerinden biri olan Risâle fî taṣvîri'l-heyûlâ'yı yazıp çoğaltarak kendisinin kadir ve kıymetini takdir edemeyen bazı

makam sahiplerine yolladı. Bir müddet sonra İstanbul'da Sahn-ı Semân'dan Çifte Başkurşunlu Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Burada da yine mühim eserlerinden biri olan Muḥâkemâtü't-Tecrîd'i meydana getiren Hâfız-ı Acem'in pâyesi 942'de (1535-36) Ayasofya Medresesi müderrisliğine yükseltildi (Târîh-i Silsile-i Ulemâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2142, vr. 211b; eserin başka yerlerinde unvanı bazan Monla Hâfız diye de geçen [vr. 213b, 226a] Hâfız-ı Acem, kardeşinin ufak tefek oluşundan dolayı Kukla Acem unvanı ile adlandırılışına uygun olarak buradaki kayıtta Minik Hâfız şeklinde zikredilir). Ayasofya müderrisliği sırasında mühim birkaç eser daha yazan Hâfız-ı Acem, 948'de (1541-42) 70 akçe ile emekliliği seçerek (Taşköprizâde, s. 450; Mecdî, s. 450; krş. Atâî, s. 18) kendini tamamen çoğu ansiklopedik çapta eserlerini yazmaya verdi. Sabahlara kadar okuyup yazmayı hayatının esası yapmış olan Hâfız-ı Acem 23 Muharrem 958'de (31 Ocak 1551) vefat etti (Târîh-i Silsile-i Ulemâ'nın sonunda bulunan tarihî takvim risâlesi, vr. 240b: 946-987 yıllarını içine alan bu tarihî takvim metninin neşri ve ilgili kaydın oradaki yeri için bk. Kemal Özergin, Sultan Kanunî Süleyman Han Çağına Ait Tarih Kayıtları, Erzurum 1971, s. 18). Taşköprizâde ve Mecdî'de 957 (1550) olarak gösterilen vefat tarihinin çok daha kesin ve açık olan bu kayda göre düzeltilmesi gerekmektedir. Fâik Reşad'ın 967 (1560), Bursalı Tâhir'in ise 950 (1453) olarak verdikleri tarihlerin yanlışlığı meydandadır. Kâtib Çelebi'nin, Keşfü'ẓ-ẓunûn'da Hâfız-ı Acem'in vefat tarihini Taşköprizâde ile Mecdî'ye uyarak çok defa 957 (1550) olarak kaydetmekle beraber (I, 351, 901; II, 976, 1645, 1725 [Flügel nüshasında boş, V, 610], 1892, 1975), ayrı ayrı zamanlarda dağınık kayıt ve notlar ilâve ettiği eserini ömrü vefa etmediğinden topluca kontrolden geçirme fırsatını bulamadığı için bazan "900 (1495) hududunda" diye (I, 62; Flügel, I, 245), bazan 1055 (1645) olarak (II, 1304, 1844 [Flügel, VI, 156'da boş]) kaydettiği, bazan da ileride tesbit etmek üzere tamamen boş bıraktığı görülür (II, 1766, 1966, 2023). Hâfız-ı Acem'in oğullarından biri, Hâfızzâde lakabı ile tanınan ve kendisinin Risâle fî taṣvîri'l-heyûlâ adlı eseri üzerindeki istishâb kaydından (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2513, vr. 1a) anlaşıldığı üzere kadılıkla Ürgüp'te bulunup daha sonra Filibe kadılığından mâzul iken 990'da (1582) İstanbul'da ölen Ebü'l-Meâlî'dir (Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 339; Sicill-i Osmânî, II, 97). Kardeşi Abdülfettah ise Şeyh Muhiddin İskilipli ve Müeyyedzâde Abdurrahman'ın yanında ilmini geliştirerek Bursa'nın bazı gözde medreselerinde müderrislik yapmış ve 924'te (1518) İstanbul'da

İbrâhim Paşa Medresesi'ne naklinden sonra vebadan ölmüştür (Mecdî, s. 453). Müstakimzâde, Tuhfe-i Hattâtîn'de 923 (1517) olarak gösterdiği bu tarihi Mecelletü'n-nisâb'da (vr. 179a) Mecdî'nin kaydına uygun olarak 924 (1518) şeklinde düzeltir. Önceleri kardeşi Hâfız-ı Acem gibi Yâkut tarzında yazısı olan Abdülfettah, onunla birlikte Şeyh Hamdullah'tan hat sanatını meşkettikten sonra bu vadide güzel ve bol sayıda eser veren bir hattat olarak tanınmıştır (Tuhfe, s. 259; ayrıca bk. Mecdî, s. 453). Âşık Çelebi, Hâfız-ı Acem'in, veba salgınında kaybettiği kardeşi için yazdığı mersiyeden bir parçayı verir (Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 84b).

Zamanının kalem sahiplerince bilgi ve ihatası bakımından devrin en üstün müderrisi sayılmış olan Hâfız-ı Acem fıkıh ve usulü, tefsir ve kelâm ilimlerindeki eserleriyle yüksek kabiliyetini ortaya koymuş bir müellif ve âlim olarak kabul edilmektedir. Yine devrin müellifleri, onun bu ilimlerin birer klasiği olmuş eserlere yaptığı şerh ve hâşiyelerle anlaşılması güç bahislere açıklık getirdiğini, birtakım çetin meselelerin kavranmasını kolaylaştırdığını özellikle belirtirler. Hakkında mevcut büyük takdiri Gelibolulu Âlî, "onun fazlının güneşten daha da parlak olduğunu" söyleyerek çok ileri derecelere vardırır.

Taşköprizâde, Hâfız-ı Acem'in bilinen eserlerinden başka çeşitli sahalarda ve konularda kaleme aldığı daha birçok risâle ve ta'likatı olup ancak çoğunun müsvedde halinde kaldığını haber vermektedir. Onun naklî ve aklî ilimlerle ilgili muhtelif eserler üzerindeki şerh ve hâşiyeleri bu eserler gibi hep Arapça olarak yazılmıştır.

Edebî ilimlerdeki geniş vukufu da ayrıca kabul edilen Hâfız-ı Acem XVI. asrın şuarâ tezkirelerinde daima yer almış, edebî şahsiyeti üzerinde çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Sehî'nin ifade ettiği üzere XVI. asrın ilk yarısında yetişmiş şairler kadrosu içinde onun şiiri taşıdığı özellikler itibariyle zengin, başkalarınınkinden çok önde görülmüş, Âşık Çelebi'nin ifadesiyle de şiirlerinin bazı beyitlerine nazîre yapılması imkân dışı sayılmıştır. Şeyhülislâm Kemalpaşazâde, Muhyiddin Fenârî, Kadri Çelebi, İskender Çelebi gibi şiir sever makam sahipleriyle önde gelen simalardan Yahyâ Bey, Hayâlî, İshak Çelebi, Nihâlî ve Tâcîzâde Câfer Çelebi'nin sık sık bir araya geldikleri sohbet meclislerine devam eden Hâfız-ı Acem'in devrin edebiyat çevrelerince beğenilen şiirleri meşhur beyitleriyle ağızdan

ağıza dolaşmıştır. Bunların her tezkireye hemen hemen aynı şekilde geçtiği görülür. Bu konuda Âşık Çelebi, Hâfız-ı Acem'in ölümü üzerinden yıllar geçmişken edebî değerlendirmelerindeki ince zevki, isabetli tenkit ve takdirleriyle tanınan Kazasker Kādirî Efendi'nin bir sohbet meclisinde onun bu gibi beyitlerinden birkaçını övüp yüceltişine ait bir hâtırasını nakleder (a.g.e., vr. 84a). Yeni zamanlara gelindiğinde edebiyat tarihi araştırmacısı Fâik Reşad, şuarâ tezkirelerindeki değerlendirmelerden hareket ederek bunlardaki seçme beyitleri naklederken onu Fuzûlî ayarında bir şair saymak gibi mübalağalı bir hükümden kaçınmaz. Farsça'nın yanı sıra Arapça şiirleri olduğu da kaydedilen Hâfız-ı Acem, Osmanlı Türkçesi'nden başka Çağatay lehçesiyle de manzumeler yazmıştır. Yavuz Sultan Selim'e sunup onun tarafından pek beğenilen, kendisini çeşitli câizelerle mükâfatlandırmasına ve Atik Ali Paşa müderrisliğine getirilmesine yol açan gazeli bu Çağatayca manzumelerinden biridir. Latîfî'nin onun şiirini Nevâî tarzına yakın bulması sayısının az olmadığı anlaşılan bu şiirlerinden dolayıdır.

Tezkirelerde Hâfız-ı Acem'in ilmî eserleri üzerinde durulmamış, daha çok edebî yönüne ilgi gösterilmiştir. Onun edebî cephesini veren eserlerini en iyi tanıyan Âşık Çelebi'dir. Bunları bahis konusu etmeyip ilmî eserlerini en iyi şekilde ve derli toplu belirten de eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye sahibi Taşköprizâde İsâmüddin Ahmed Efendi olmuştur. Daha sonra Edirneli Mecdî, tercümesini yaptığı eş-Şeḳāʾiḳ'e Taşköprizâde'nin bahsetmediği eserleri ilâve eder. Mecdî, bu arada onun

şiirlerinden örnekler verirken Latîfî'deki Hâfız-ı Sirozî'den bir parçayı da Hâfız-ı Acem'e ait göstermiştir. Sehî ve Latîfî'nin Hâfız-ı Acem'in sanatını kusursuz bulmalarına mukabil Âşık Çelebi'den başlayarak Kınalızâde Hasan Çelebi ve Riyâzî onun şiir dilini taşıdığı unsurlar bakımından yadırgatıcı, hatta güç anlaşılır bulurlar. Âşık Çelebi ve Hasan Çelebi eserlerinin de tuhaf isimler taşıdığına işaret etmişlerdir. Beğenilmiş şiirlerinden bazıları Eğridirli Hacı Kemal'in Câmiu'n-nezâir'i ile Edirneli Nazmî'nin Mecmau'n-nezâir'inde Hâfız mahlası ile yer almaktadır. İran muhitinden Osmanlı ülkesine gelmiş şairlere hususi bir ilgi gösteren Ahdî'nin, habersiz görünüp tezkiresinin kendilerine yetişemediği şairlere ayırdığı faslında ondan bahis açmadığı göze çarpar. Sonraki tezkirecilerden Beyânî ile Riyâzî'de kendisine verilen yer azalırken Beyânî ondan iki,

Riyâzî ile Kafzâde Fâizî sadece birer beyit almakla yetinirler. Öte yandan Kafzâde, Hâfız-ı Acem'in hal tercümesini kaydetmeye ihtiyaç görmemiştir. Âlî de onun şiirinin "mollayâne" olduğundan bahisle bu yüzden yaygınlık bulamamış olduğunu kaydeder.

Hâfız-ı Acem, ilmî yönünden başka çok süratli yazı yazan bir hattat olarak da şöhret yapmıştır. Daha İran'da iken Yâkūt tarzında sülüs ve nesihi elde etmiş, Osmanlı ülkesine gelince de hayatının son yıllarını yaşamakta olan Şeyh Hamdullah'a yetişerek onun yanında sanatını daha da ilerletmiştir. Kendi el yazısı ile olan eserlerinden ve yaptığı istinsahlardan zamanımıza gelebilmiş örneklerde Yâkūt ve Şeyh Hamdullah üslûbu kolayca belli olur.

Eserleri. 1. Ḥâşiyetü Şerḥi'l-Viḳāye li-Ṣadri'ş-şerîʿa. Sadrüşşerîa es-Sânî lakabı ile tanınan Hanefî fıkıh âlimi Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî'nin, Tâcüşşerîa lakabı ile mâruf dedesi Mahmud b. Ahmed el-Mahbûbî'nin kendisi için yazdığı Viḳāyetü'r-rivâye fî mesâʾili'l-Hidâye adındaki fıkha dair kitabına Şerḥu'l-Viḳāye adlı, aynı zamanda kendi adına izâfeten de Ṣadrü'ş-şerîʿa diye tanınan eseri üzerindeki bu hâşiyesi, Hâfız-ı Acem'in fıkıh sahasındaki derin bilgisini ortaya koyan ilk teliflerindendir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2023; Flügel, Kaşf al-Zunūn Lexicon Bibliographicum et encyclopaedicum, VI, 462-463). 2. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Miṣbâḥ. Sirâceddin Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm adlı eserinin belâgat ilmine dair üçüncü kısmına Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin el-Miṣbâḥ adıyla yaptığı şerhe hâşiyedir. Taşköprizâde, onun bu çetin işi beş ay gibi kısa bir zaman içinde tamamlayarak eserini ortaya koyduğunu özellikle belirtir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1763, 1766; Flügel, VI, 21-22). Cürcânî'den, kendi el yazısı güzel bir ta'likle 918 Rebîülevveli başlarında (Mayıs 1512 ortaları) istinsah ettiği metnin kenarına ta'likat olarak işlediği müsvedde mahiyetindeki nüshası Köprülü Kütüphanesi'ndedir (Köprülüzâde Mehmed Paşa, nr. 1439; ayrıca bk. Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu, II, 140). 3. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Miftâḥi'l-ʿulûm. Doğrudan doğruya Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm'unun üçüncü kısmının metni üzerinde Hâfız-ı Acem'in çeşitli açıklamalar yaptığı bir telifidir. Yine Taşköprizâde'nin belirttiğine göre bu eseri de on beş gün gibi çok kısa bir zamanda meydana getirmiştir. Taşköprizâde, Cürcânî'nin şerhine yaptığı hâşiyeden farkını belirtmek için bunu "Sekkâkî'nin metnine hâşiye" diye kaydeder. Müellifin Vezîriâzam Koca Mustafa Paşa adına kaleme aldığı kitabın bir nüshası onun diğer bazı

eserleriyle birlikte Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (Veliyyüddin Efendi, nr. 3264, vr. 1b-61b). 4. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mevâḳıf. Hâfız-ı Acem, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin kelâm ilminin en seçkin eserlerinden biri olan Şerḥu'l-Mevâḳıf'ının anlaşılması güç bazı kısımlarına yaptığı bu hâşiyeyi Sultan II. Bayezid adına kaleme almıştır. Bursalı Mehmed Tâhir (Osmanlı Müellifleri, I, 275) eseri Ferhad Paşa adına yazılmış gösterir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1892; Flügel, VI, 238). Ta'lik yazı ile kendi elinden çıkma bir nüshası Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde olup (Hacı Selim Ağa, nr. 607) Taʿlîḳa ʿalâ baʿżı mevâżiʿi'l-Mevâḳıf fi'l-kelâm başlığını taşıyan bir nüshası da Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (Veliyyüddin Efendi, nr. 3264, vr. 62b-93b; ayrıca bk. Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 243). 5. Risâle fî taṣvîri'l-heyûlâ. Kelâm ilminin bahisleri içine de giren "maddenin cevheri" (matière première), yani varlıkların ilk maddesi konusunu "mertebe" adını verdiği üç kademe içinde metodik bir şekilde işleyen felsefî bir eserdir. Birinci mertebede heyûlâ kavramı ve bununla ilgili delillerin ispatı ele alınmakta, ikincisinde mütekaddimîn ile müteahhirînin ortaya koydukları görüşler ve bunların münakaşasına geçilmekte, son mertebede ise Hâfız-ı Acem konu üzerinde kendi düşünce ve görüşlerini açıklamaktadır. Müellifin ilmî liyakatını ispat eden bu eseri onu büyük âlimler safına geçirmiş, müderrislikte pâyesinin birinci derecedeki medreselere yükseliş yolunu açmıştır. Eserin kendi el yazısı ile ve oğlu Ebül'ûlâ'nın istishâb kaydını taşıyan nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Lâleli, nr. 2513) (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 901; Flügel, III, 4158). 6. Muḥâkemâtü't-Tecrîd. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin, yaygın ismi Tecrîdü'l-ʿaḳāʾid olan Tecrîdü'l-kelâm adlı eserine

hâşiyedir. Taşköprizâde'nin el-Muḥâkemâtü't-Tecrîdiyye, Mecdî'nin Muḥâkemâtün Tecrîdiyye şeklinde kaydettiği eserin adını Bağdatlı İsmâil Paşa Muḥâkemâtü'l-ferîd fî Ḥâşiyeti't-Tecrîd olarak verir. Burada Hâfız-ı Acem, Tûsî'nin eserine red ve itirazda bulunmuş olan şerh ve hâşiye üstadı konumundaki meşhur birçok müellife karşı, arada en küçük noktayı kaçırmamacasına red ve itirazlarını belirterek kelâm ilminin çeşitli konularını ele alır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 351; Flügel, II, 203; V, 416; Mecdî, s. 450). 7. Medînetü'l-ʿilm. Sekiz bab üzerine tertip ettiği eserin her bir babını, fıkhın temel kitaplarından el-Hidâye sahibi Burhâneddin el-Mergīnânî, tefsirden el-Keşşâf müellifi Zemahşerî, Beyzâvî, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi sekiz büyük otoriteden birine ayırarak onlara

olan itiraz ve tenkitlerini açıklar (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1645; Flügel, V, 478; Mecdî, s. 450). Âşık Çelebi eserin ismini Medâyinü'l-ʿulûm şeklinde kaydeder. Eserden bir bölüm onun diğer bazı eserleriyle birlikte Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (Veliyyüddin Efendi, nr. 3264, vr. 94b-102b). 8. Meʿârikü'l-ketâʾib fî mebâḥiṯ mine'l-ʿulûm ve'l-kütüb. Çeşitli ilimler ve meşhur olmuş kitaplardan bahseden ansiklopedik bir eserdir. Bahislerin fihristiyle ele alınan konuları belirleyen bir mukaddimeden sonra "ketîbe" adlı bölümlerden meydana gelen eserin her bir ketîbesinde ayrı ayrı Mergīnânî'nin el-Hidâye'si, Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı, Beyzâvî, Teftâzânî'nin Sadrü'ş-şerîa'nın et-Tavżîh'ine hâşiye olan et-Telvîḥ'i, yine onun Şerḥu'l-Muḫtaṣar'ı, İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾ adlı eseri ile Şerḥu'l-İşârât ve'l-Muḥâkemât'ı, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Şerḥu'l-Mevâḳıf'ı, Teftâzânî'nin el-Muṭavvel'i, Ḥâşiyetü't-Tecrîd, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Ḥâşiyetü'l-Meṭâliʿi ile Şerḥu'l-Miftâḥ ve Şerḥu'l-cedîd adlı eserler üzerinde durulur (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1725; Flügel, VI, 21, 610; ayrıca bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 1043). Süleymaniye Kütüphanesi Âşir Efendi, nr. 441'deki mecmua içinde eserin 12. ketîbesi bulunmaktadır (vr. 41b-45b). 9. İrcâʿu'l-ʿilm ilâ nuḳaṭihi. Matematikle ilgilidir. Âşık Çelebi, eserin adını İrcâʿu'l-ʿulûm ilâ nuḳṭa vâḥide olarak kaydeder. Yine onun bildirdiğine göre Hâfız-ı Acem bu son üç eserini oğullarına birer ders kitabı gibi okutmaktaydı (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 62; Flügel, I, 245). 10. Fihrisü'l-ʿulûm. Taşköprizâde'nin Mevzûâtü'l-ulûm'u tarzında bir ilimler ansiklopedisidir. Eserin mûsikiye ait bölümü, müzik tarihçisi Kiesewetter'in İslâmî Doğu mûsikisi için kullandığı kaynaklar arasındadır (Die Musik der Araber, Leipzig 1842, s. 17; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1304; Flügel, IV, 483). 11. es-Sebʿatü's-seyyâre. İlm-i hey'et ve nücûma dairdir. Bursalı Mehmed Tâhir (Osmanlı Müellifleri, I, 245) eserin adını, Molla Lutfî'nin buna yakın bir ad taşıyan ve Hâfız-ı Acem'in Medînetü'l-ʿilm'inde yer yer adı geçen (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3264, vr. 94b-96a) eseriyle karıştırdığından yanlış olarak es-Sebʿu'ş-şidâd şeklinde göstermiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 976; Flügel, III, 577; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 243). 12. Nuḳṭatü'l-ʿilm (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1975; Flügel, VI, 380). Flügel'in okuyuşu ile eserin ismi Noḳṭatü'l-ʿalem'dir. 13. Risâle fî mesʾeleti'l-iḳrâr bi'd-deyn. Bu başlıktan başka zahriyesine Risâle fi'l-uṣûl adı da konulmuş olan bu küçük risâlede borcun borçlu tarafından ikrarı meselesi fıkıh ve usulü yönünden metodik bir şekilde işlenmektedir. Hâfız-ı Acem'in Vezîriâzam İbrâhim Paşa'ya ithaf ettiği ve eş-Şeḳāʾiḳ ile Keşfü'ẓ-ẓunûn'da

adı geçmeyen bu küçük risâlenin Taşköprizâde Ahmed Kemâleddin eliyle istinsah edilen ve onun oğlu Taşköprizâde İbrâhim'in vakıf mührünü taşıyan nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (Veliyyüddin Efendi, nr. 950). 14. Dâʾiretü'l-Hindiyyeti'l-vâḳıʿa fî Şerḥi'l-Viḳāye. Hey'etle ilgili bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3933, vr. 60b-66a). Tarihe ve geçmişin büyük şahsiyetleri etrafındaki menkıbelere büyük vukufu, Arap, Fars ve Türk edebiyatlarına ait şiirlerden hâfızasında zengin bir bilgi serveti olduğu kaydedilen Hâfız-ı Acem'in bu ilmî teliflerinin dışında eş-Şeḳāʾiḳ'te yer verilmemiş şu eserleri vardır; bunlar ilkin Âşık Çelebi tarafından belirtilmiş, Mecdî de Şekāik Tercümesi'ne bunların adlarını ondan naklen ilâve etmiştir: 15. Nefsetü'l-masdûr. Âşık Çelebi'nin açıkladığına göre Hâfız-ı Acem'in başından geçen tuhaf bir gönül macerasını hikâye eden eserdir. Âşık Çelebi bunun, o zamana kadar aşk vadisinde yazılmış eserler içinde benzeri nâdir görülebilecek bir özellikte olduğunu ifade etmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1966; Flügel, VI, 365-366). 16. Zafernâme Tercümesi. Şerefeddin Ali Yezdî'nin Timur hakkında çok sanatlı bir üslûpla yazdığı Farsça eserinin Türkçe'ye tercümesidir. Âşık Çelebi'nin, adını Tevârîh-i Timur diye gösterdiği tercümeyi Mecdî Timurnâme olarak zikreder. Kâtib Çelebi onu hem Târîh-i Timur hem de Zafernâme adıyla kaydeder (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 289-290; II, 1120; Flügel, II, 122-123; IV, 176). 17. Menâkıb-ı Ali bin Ebî Tâlib. Âşık Çelebi, Hz. Ali'nin menkıbelerini bir araya getirdiğinden bahsettiği eserin adını Hz. Ali'nin unvanlarından biri olan Ebû Türâb'a izâfeten Şâhnâme-i Ebû Turâbî olarak verir. Eseri zikreden Kâtib Çelebi ise böyle bir ad kaydetmez (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1844; Flügel, VI, 156).

BİBLİYOGRAFYA

Sehî, Tezkire, s. 45; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 449-451 (Ömer Faruk Akün'ün özel kütüphanesindeki derkenar ilâveli yazma nüsha, vr. 168b-169b); Küçük Nişancı Mehmed Paşa, Târîh-i Nişancı Mehmed Paşa, İstanbul 1279, s. 309; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 84a-b, 96a, 202b; Latîfî, Tezkire, s. 125; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 449-451; Beyânî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2568, vr. 22b; Âlî, Künhü'l-ahbâr, Süleymaniye

Ktp., Fâtih, nr. 4225, vr. 332a; Kınalızâde, Tezkire, I, 276-277; Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1877, vr. 23b (eserin nüshalarından bazısında Hâfız-ı Acem maddesi yoktur); Riyâzî, Tezkire, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 50a-b; Abdüllatîf b. Muhammed Riyâzîzâde, Esmâʾü'l-kütübi'l-mütemmim li-Keşfi'ẓ-ẓunûn (nşr. Muhammed Altûncî), Küveyt 1975, s. 280-281; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, II, 26-27; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, Beyrut 1993, X, 457-458 (XI./XVII. asırda telif edilen bu son üç Arapça eserde Hâfız-ı Acem'le ilgili bilgiler, Taşköprizâde'den ona herhangi bir şey ilâve etmeyen değişik ölçüde birer nakil ve özetten ibarettir); Müstakimzâde, Tuhfe, s. 381; a.mlf., Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi Eki, nr. 628, vr. 179a; Mehmed Tevfik, Kāfile-i Şuarâ, İstanbul 1291, s. 115; Kāmûsü'l-â'lâm (1308), III, 1914; Fâik Reşad, Eslâf, İstanbul 1311, I, 69-72; Sicill-i Osmânî (1311), II, 97; Osmanlı Müellifleri (1333), I, 275; Hüseyin Hüsâmeddin, Amasya Tarihi, İstanbul 1927, III, 246; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 243; Ziriklî, el-Aʿlâm (1955, 2. bs.), VI, 232; Dihhudâ, Luġatnâme, XI, 130; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 272; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, II, 17 (bu son üç eserdeki Hâfız-ı Acem maddesi Taşköprizâde'nin kısa bir özetinden ibarettir); Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 159, 181, 328, 392, 477; Mehmed Çavuşoğlu, "Kanunî Devrinin Sonuna Kadar Anadolu'da Nevâyî Tesiri Üzerine Notlar", Atsız Armağanı, İstanbul 1976, s. 81-82; Turgut Karacan, "Hâfız-ı Acem", TDEA, 1981, IV, 17 (bu madde, çok yetersiz oluşu bir yana, 1551'de ölen Hâfız-ı Acem'in, 1566'da tahta çıkan II. Selim devrinin şairi olarak gösterilmesi ve Merzifon'da onunla görüştürülmesi, eserlerinin bütünü ile tavsifi yolunda Âşık Çelebi'nin, "mâ lemyekün âmiyyen şarkiyyen velâ vahşiyyen garîben" ibaresini, son kelimenin "garbiyyen" diye yanlış okunarak "her ilimden bahseden ilgi çekici bir eserinin adı" olarak gösterilmesi gibi fahiş hatalarla yüklüdür).

Ömer Faruk Akün

HÂFIZ AHMED PAŞA

(ö. 1041/1632)

Osmanlı sadrazamı.

Muhtemelen 971 (1564) yılında doğdu. Filibeli bir müezzinin oğludur. Babasının mesleğine izâfetle Müezzinzâde diye de anılır. Küçük yaşlarda hıfzını tamamladı. On beş yaşında iken İstanbul'a gitti ve I. Ahmed zamanında sesinin güzelliği farkedilerek Enderun'a alındı. Şair tabiatı sayesinde kısa sürede burada padişah musâhipliğine kadar yükseldi. 22 Şevval 1016'da (9 Şubat 1608) doğancıbaşılıktan kaptan-ı deryâlığa getirildi. 1017'de (1608-1609) İskenderiye'den Mısır irsâliyesini getirirken bir kısım gemileri Venedikliler'in eline geçti. Mısır dönüşü Tersâne-i Âmire'de donanma işleriyle uğraştı; ancak Şubat 1609'da görevden alındı, yerine Kayserili Halil Paşa getirildi. Aynı yılın nisanında Şam beylerbeyiliğine tayin edildi. Şam'a giderken önce Akşehir'deki, ardından da Külek Kalesi'ndeki eşkıyayı dağıttı ve 14 Temmuz 1609'da Şam'a girdi. Bu görevi esnasında Havran civarındaki eşkıyayı sindirdi. 1610 yılında İran seferine çıkan Vezîriâzam Kuyucu Murad Paşa'nın yanında yer aldı ve ordu ile birlikte Tebriz'e kadar gitti. Fakat kış mevsiminin yaklaşması üzerine tekrar Şam'a döndü. Daha sonra aldığı takviye kuvvetlerle Ma'noğlu Fahreddin üzerine yürüdüyse de Deyrülkamer'i ele geçiremedi; ancak Dürzî topluluklarının önemli bir kısmını itaat altına almayı başardı. 1618'de Erzurum beylerbeyiliğine getirilmesi Dürzîler'e karşı giriştiği harekâtın yarım kalmasına sebep oldu.

II. Osman zamanında vezirlikle Diyarbekir beylerbeyiliğine tayin edilen Hâfız Ahmed Paşa 1622 yılı içinde padişah tarafından İstanbul'a çağrıldı. Maltepe'ye geldiğinde İstanbul'da II. Osman'a karşı büyük bir ayaklanma başlamıştı. Olayın fâillerinden Sadrazam Kara Dâvud Paşa'nın kendisini İstanbul'a sokmaması üzerine Diyarbekir'e dönen Hâfız Ahmed Paşa'nın, II. Osman'ın intikamını almak için Erzurum Valisi Abaza Paşa ile gizlice haberleştiği, yakın adamlarından olup o sırada Diyarbekir defterdarlığında bulunan tarihçi Peçuylu İbrâhim'den öğrenilmekte, ancak Abaza Paşa'nın

hedefini doğrudan Osmanlı hükümetine yöneltmesi üzerine onu yalnız bıraktığı anlaşılmaktadır (Târih, II, 391 vd.).

Bekir Subaşı, Bağdat beylerbeyiliği kendisine verilmediği için, hükümet tarafından Bağdat beylerbeyi olarak tayin edilen Süleyman Paşa'yı şehre sokmayınca Hâfız Ahmed Paşa Bağdat üzerine gönderildi. Çeşitli eyaletlerin askerlerinden oluşan orduya serdar olan Ahmed Paşa, Süleyman Paşa'yı Bağdat'a vali yapabilmek amacıyla bu şehre yürümenin uygun olmayacağını belirtip Bağdat'ın geçici olarak Bekir Subaşı'ya verilmesini hükümete arzettiyse de bunun kabul edilmemesi ve ikinci bir fermanın gelmesi üzerine Musul'a doğru yola çıktı. 1622 yazını emrine verilen kuvvetlerin burada toplanmasını sağlamak için Musul'da geçirdi. Bu arada mevcut kuvvetinin yeterli olmadığını ileri sürerek bu seferden vazgeçilmesi yolunda bir teşebbüste daha bulundu. Kapı Kethüdâsı Câfer Ağa'nın gönderdiği mektuplardan, hakkında Bekir Subaşı'dan rüşvet aldığı için Bağdat üzerine yürümediği şeklinde dedikodular dolaştığını öğrenince Bağdat'a yürüyüşünü sürdürdü; fakat gönderdiği öncü kuvvetler, Bekir Subaşı'nın yolladığı Osman Kethüdâ kuvvetleri karşısında başarılı olamadı. Hâfız Ahmed Paşa bunun üzerine hızla yetişip savaşa müdahale ederek karşı tarafa büyük zayiat verdirdi. Bu başarısından sonra Bağdat'ı Kuşlar Kalesi tarafından muhasara etmek için Dicle'yi geçip İmammûsâ mevkiinde yer aldı. Bekir Subaşı ise şehrin abluka altına alındığını görünce bir yandan İran Safevî Hükümdarı Şah Abbas'tan yardım isterken öte yandan da Hâfız Ahmed Paşa'ya başvurarak Bağdat valiliğinin kendisine verilmesi ricasını tekrarladı. Bunun üzerine Ahmed Paşa, Şah Abbas tarafından gönderilen Hemedan Valisi Safî Kulı Han'ın Bağdat'a yaklaştığını haber alınca şehrin İranlılar'ın eline geçmesine engel olmak için Bekir Subaşı'nın tayin emrini yazdı ve kendisinden her türlü tehlikeye karşı Bağdat'ı korumasını istedi. Bekir Subaşı'nın cevabî teşekkür mektubunu aldıktan sonra şehrin gereği gibi savunulacağına kanaat getirerek Musul'a hareket etti. Daha sonra Bekir Subaşı'nın Bağdat'ı İran kuvvetlerine karşı iyi bir şekilde müdafaa ettiğini öğrendi ve Musul'dan ona erzak göndermekle kalmayıp Musul Beylerbeyi Kör Hüseyin Paşa'yı Bağdat'a yardım için yolladı. Fakat Hüseyin Paşa Karçıgay Han'ın tuzağına düşerek hayatını kaybetti. Onun öldürüldüğünü öğrenen Hâfız Ahmed Paşa, Bekir Subaşı'nın ısrarlı yardım taleplerini karşılamak için yeterli kuvvete sahip olmadığından iki ay Mardin'de kalarak Sadrazam Kemankeş Ali Paşa'dan gelecek cevabı bekledi. Ancak

İstanbul’dan herhangi bir cevap gelmediği gibi Bekir Subaşı’nın oğlu Derviş Mehmed’in ihaneti yüzünden Bağdat’ın İranlılar’ın eline düştüğü haberini aldı. Ayrıca Bağdat’ın düşmesinden sonra serbest kalan İran kuvvetleri karşısında Hâfız Ahmed Paşa zayıf duruma düştü; Kerkük ve Musul şahın kumandanlarından Kāsım Han tarafından zaptedildi. Ahmed Paşa bunun üzerine Diyarbekir’i tahkim etmek için Dağkapısı ile Rumkapısı arasındaki hisarı üç ay içinde tamamlattı. Kış ayları esnasında sadrazamdan aldığı emri yerine getirerek kumandanlarından Küçük Ahmed Ağa vasıtasıyla Musul’u Kāsım Han’dan geri almayı başardı.

Abaza Paşa üzerine yaptığı başarılı harekâttan sonra Tokat’ta dinlenmeye çekilen yeni Sadrazam Çerkez Mehmed Paşa 28 Ocak 1625’te ansızın vefat edince Hâfız Ahmed Paşa sadrazamlığa getirildi. Bu tayinde yeniçeri ağası Hüsrev Ağa ile Defterdar Bâki Paşa’nın büyük rolleri olmuştu. Ardından Bağdat seraskerliğiyle görevlendirilen Hâfız Ahmed Paşa karargâhını Çermik sahrasına kurdu. Burada bir yandan kuvvetlerinin toplanmasını beklerken bir yandan da erzak tedarikiyle meşgul oluyordu. Bu sırada Gürcü hâkimi Magrav’dan gelen bir mektupta kendisinin Gürcistan’a gelmesi halinde Karabağ, Gence ve Şirvan’ın itaat edeceği bildiriliyordu. Ancak Ahmed Paşa, Bağdat seferiyle görevlendirildiğini göz önünde tutarak Gürcistan’a Batum Beylerbeyi Ömer Paşa kumandasında bir miktar yeniçeri göndermekle yetindi.

Hâfız Ahmed Paşa, bir süre Çermik sahrasında kaldıktan sonra eylül başlarında oradan hareketle önce Musul’a, ardından

Kerkük’e vardı (1625). Burada yapılan istişarede topların azlığını hesaba katarak önce Derne ve Derteng boğazlarını tutup daha sonra Bağdat üzerine gitmeyi teklif ettiyse de bu fikri kabul görmedi. Bunun üzerine 13 Kasım 1625’te Bağdat’ı kuşattı. Hâfız Ahmed Paşa askeri cesaretlendirmek için bizzat siperlere giriyor ve atılan lağımları denetliyordu. Kuşatmanın yetmiş ikinci günü patlatılan bir lağımın açtığı gedikten askerler Bağdat’a girdilerse de müdafiler tarafından kısa sürede püskürtüldüler. Öte yandan Şah Abbas’ın kuvvetleri Şat Suyu’ndan Osmanlı ordusuna getirilmekte olan erzakın yolunu kesince Osmanlı birlikleri çok zor duruma düştü. Kuşatma yine de devam etti; ancak şahın ordusunun 7 Haziran’da yaptığı hücumda Osmanlı kuvvetleri büyük kayıplara uğradı. Buna rağmen Hâfız Ahmed

Paşa muhasarayı kaldırmadı. Hatta bazı tâvizlerle Bağdat'ı ele geçirmek üzere iken askerleri yiyecekleri kalmadığını bahane ederek onu kuşatmayı kaldırmaya mecbur ettiler. Sonucun böyle olmasında Hâfız Ahmed Paşa'nın, maiyetindeki kimselerin fikirlerine gereğinden fazla önem vermesinin ve sıcaklar yüzünden askerlerin büyük bir kısmının hummaya yakalanmasının da etkisi olmuştur.

Hâfız Ahmed Paşa, Bağdat'tan ayrıldıktan sonra Şah Abbas'ın hücumunu başarıyla püskürtüp önce Musul'a, oradan da Diyarbekir'e gitti ve kışı Halep'te geçirdi. O sırada IV. Murad'dan gelen bir hatt-ı hümâyunda, gayretlerinin takdir edildiği belirtildikten sonra kendisinden gelecek yıl Bağdat üzerine yapılacak sefer için hazırlıklara başlaması isteniyordu. Fakat birkaç ay sonra 12 Rebîülevvel 1036'da (1 Aralık 1626) görevinden alındı. Bunun üzerine İstanbul'a gelen Ahmed Paşa padişahın kız kardeşi Ayşe Sultan'la evlendi. Rütbesi önce ikinci vezirliğe, ardından üçüncü vezirliğe düşürüldüyse de 29 Rebîülevvel 1041 (25 Ekim 1631) tarihinde Hüsrev Paşa'nın yerine ikinci defa sadrazamlığa getirildi. Ancak bu defaki sadâreti çok kısa sürdü. Zira sadâret kaymakamı Topal Recep Paşa, askerin Hüsrev Paşa'ya olan sevgisini istismar ederek yeniçerilerin Atmeydanı'nda toplanmasını ve Hâfız Ahmed Paşa'nın kendilerine teslim edilmesini istemelerini sağlamıştı. Ahmed Paşa bunun üzerine padişahın huzuruna çıkmak istemiş fakat zorbaların hücumuna uğrayarak yaralanmıştı. Yaralı olarak huzura çıkıp sadâret mührünü IV. Murad'a teslim eden Hâfız Ahmed Paşa padişahtan izin alarak Üsküdar'a geçmek istedi ve Yalı Köşkü'nde bir kayığa bindi. Fakat eski sadrazamının hayatının tehlikede olduğunu anlayan IV. Murad onu geri çağırttı. Bir süre Bâbüssaâde'de padişahla konuşan Hâfız Ahmed Paşa askerin yatışmayacağı, hatta sonunda işin IV. Murad'ın tahttan indirilmesine kadar gidebileceği endişesiyle askerin ortasına atıldı ve dövüşe dövüşe öldü (19 Receb 1041/10 Şubat 1632); vasiyeti üzerine Üsküdar'da Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.

İlk sadrazamlığı on bir ay, ikincisi üç buçuk ay kadar süren Hâfız Ahmed Paşa, hazırcevap, cesur ve fedakâr bir kişiliğe sahipti. Ancak onun devlet idaresinde yeteri kadar dirayetli olmadığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda iyi bir münşî ve hânende olan Ahmed Paşa Hâfız mahlasıyla şiirler yazmıştır. Şiirlerinin toplandığı divanın bir nüshası Millet Kütüphanesi'ndedir (Manzum, nr. 799). Hâfız Ahmed Paşa'nın özellikle Bağdat Seferi es-

nasında yazdığı “Şikâyetnâme”si ünlüdür. Şam beylerbeyiliği sırasında, aruz ilminde ikinci bir Halîl b. Ahmed kabul edilen Zeynüddin’i imtihan ettikten sonra Şam Medresesi’ne tayini kendisinin bu ilimdeki bilgisinin en büyük delilidir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 78, s. 247, 527, 836; nr. 79, s. 402; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2151, vr. 149a, 157 b, 173 b, 236 b, 239b; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 391 vd., 419 vd.; Feridun Bey, Münşeât, II, 173 vd.; Mustafa Sâfî, Zübdetü’t-tevârîh, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2429, vr. 96a-b; Azmîzâde Mustafa Hâletî, Münşeât, İÜ Ktp., TY, nr. 1916, vr. 17 a, 24 b, 63 a; İskender Bey Münşî, Târîḫ, III, 701 vd., 727 vd.; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 768, 769; Nef‘î, Divan, Bulak 1252, s. 92-100; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2136, tür. yer.; Riyâzî, Riyâzü’ş-şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 761, vr. 44 b; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-eṯer, I, 380-385; Kâtib Çelebi, Fezleke, s. 40-42, 68 vd.; a.mlf., Tuhfetü’l-kibâr, s. 101; Solakzâde, Târih, s. 740 vd.; Sarı Abdullah Efendi, Düstûrü’l-inşâ, İÜ Ktp, TY, nr. 3110, vr. 274a-277b; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü’l-ebrâr, Bulak 1248, s. 512, 527-530, 549-550, 558, 561-565; Rycaut, The History of Turkish Empire, London 1680, s. 9 vd., 33; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 352, 361, 400 vd.; Naîmâ, Târih, II, 23, 120 vd., 271 vd., 392-394; III, 83 vd.; Nazmîzâde Murtaza Efendi, Gülşen-i Hulefâ, İstanbul 1143, vr. 70b-71b; Hadîkatü’l-vüzerâ, s. 73 vd.; Belîğ, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 1182, vr. 15b; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, s. 67, 72, 112; Şehrîzâde Mehmed Saîd, Zübdetü’l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 2548, vr. 306b; Râmizpaşazâde Mehmed İzzet, Harîta-i Kapudânân-ı Deryâ, İstanbul 1261, s. 39-40; Hammer (Atâ Bey), VIII, 50, 213; IX, 138-140; Hayrullah Efendi, Târih, İstanbul 1289, XVII, tür. yer.; Flügel, Handschriften, I, 60; Hidâyet, Ravżatü’ṣ-ṣafâ, IV, tür.yer.; Atâ Bey, Târih, II, 56 vd.; C. Huart, Histoire de Baghdad dans les temps modernes, Paris 1901, s. 52 vd.; Sicill-i Osmânî, II, 98; H. Lammens, La Syrie, Beyrut 1921, II, 76 vd.; Danişmend, Kronoloji, III, 351, 352, 504, 505; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 153 vd.; III/2, s. 380-382, 384; N. Barozzi - G.

Berchet, “Le Relazioni degli stati Europei lette al Senato dagli ambasciatori Veneziani nel secolo decimosettimo, ser. 5”, Turchia, Venica 1866-72, I, 146; II, 36-39; Orhan F. Köprülü, “Hâfız Ahmed Paşa”, İA, V/1, s. 71-77; V. J. Parry, “Ḥāfiẓ Aḥmed Pasha”, EI² (İng.), III, 58-59.

Orhan F. Köprülü

HÂFIZ AHMED PAŞA CAMİİ ve KÜLLİYESİ

İstanbul'da XVI. yüzyıl sonunda yapılmış külliye.

Fatih'te, semte adını veren caminin batısında eski Karaman mahallesinde bulunmaktadır. Cami, medrese, dârülkurrâ, sebil, çeşme ve türbeden ibaret olan külliye, 1930'dan sonra belediyenin yaptığı düzenlemede Şeyh Resmî mahallesine dahil edilen Hâfızpaşa, Başhoca,

Başmüezzin sokakları ile sınırlanan yapı adası içinde, Malta çarşısının devamı olan Fatih caddesi üzerinde kalmıştır.

Vaktiyle caminin cümle kapısı üzerinde yer alan harap haldeki kitâbe son tamiratta yapının içinde kapı kemerinin üzerine alınmıştır. Ayvansarayî'nin Mecmûa-i Tevârîh'inde altı ve yedinci satırları yanlış okunan kitâbe Hadîkatü'l-cevâmi'de doğru tesbit edilmiştir. Kitâbede, külliyenin 1004 (1595-96) yılında Vezir Hâfız Ahmed Paşa (ö. 1613) tarafından yaptırıldığı açık şekilde ifade edilmekte olup ayrıca külliyeyi oluşturan yapılar tek tek belirtilmiştir. Ahmed Paşa Mısır, Yemen, Bosna ve Budin beylerbeyiliklerinde bulunan, kubbe veziri ve sadâret kaymakamı Hadım Ahmed Paşa'dır. Bazı araştırmacılar ise külliyenin kurucusunun, IV. Murad döneminde 1632'de öldürülen Sadrazam Filibeli Hâfız Ahmed Paşa olduğunu sanmışlardır. Bu durum, caminin kurucusu hakkında Evliya Çelebi tarafından nakledilen bir rivayetten kaynaklanmış olabilir. Buna göre külliyenin inşası sırasında Hâfız Ahmed Paşa'nın rüyasına giren Fâtih Sultan Mehmed, onu kendi külliyesinin hemen yanında bir cami yaptırmak suretiyle cemaatini aldığından dolayı şiddetle azarlamış ve gazaba gelerek boynunu vurdurmuştur. Ahmed Paşa bir süre sonra eceliyle öldüğünde kabre konulurken mezarın kenarından düşen bir yanı keskin kaya parçası cenazenin tam boynuna isabet etmiş, böylece rüya gerçekleşmiştir.

Kitâbede caminin 1004 (1595-96) yılında yaptırıldığı açıkça belirtildiği gibi, Ahmed Refik Altınay tarafından yayımlanan 13 Muharrem 1018 (18

Nisan 1609) tarihli bir hükümde de Karaman mahallesinde Hacı Hâfız Ahmed Paşa'nın bina ettiği cami ve medreseye gerekli olan suyun verilmesi ilgililere emredilmiştir. Bundan başka çeşitli vakıf kütüphanelerinden alınarak Süleymaniye Kütüphanesi'nde toplanan el yazması kitaplar arasında Hâfız Ahmed Paşa Camii dolaplarından taşınan kitaplarda 1012 (1603-1604) tarihli vakıf mührüne rastlanmıştır. Böylece Hâfız Ahmed Paşa Camii ile külliyesinin yapımı ve tamamlanması 1609 yılına kadar sürmüş olmalıdır. Mimarının, bu yıllarda Hassa başmimarı olan Dâvud Ağa olabileceği ise sadece bir tahminden ibarettir.

Cami ve külliyenin bu bölgeyi harap eden yangınlarda ne ölçüde zarar gördüğü bilinmemekte, ancak 1763 zelzelesinde en azından minaresinin yıkıldığı barok üslûpta yenilenen şerefesinin biçiminden anlaşılmaktadır. Külliye için en büyük felâket ise 1918 yılındaki Cibali-Fatih yangını olmuştur. Bu sırada etrafı saran alevlerin yalayıp geçtiği külliye fazla zarar görmemekle beraber gerekli tamirat yapılamamış ve yapılar kendi haline terkedilmiştir. Bu devirde çeşitli kısımlar tahrip ve yok edilirken bir yandan da arazisine tecavüzler olmuştur. Bunları kolaylaştıran önemli bir sebep de yangın alanlarının yeniden planlanmasında cami ve külliyenin varlığının hiç hesaba katılmayışıdır. Nitekim külliyenin esas girişi ve buradaki cephesi, medresenin bir kısmı ile caminin bir köşesi, yeniden çizilen Fatih caddesinin üstünde bir çıkıntı şeklinde bırakılmak suretiyle âdeta ortadan kalkmaya mahkûm edilmiştir. Bu tahribat gerçekleşmemekle beraber yapı bu işlek cadde üzerinde yola taşan bir çıkıntı halinde günümüze ulaşmıştır.

Hâfız Ahmed Paşa Külliyesi, vakıf eserlerin yok edilmesi yolundaki davranışlardan biriyle 1960'lı yılların başlarında karşılaşmıştır. İstanbul'da bir öğrenci yurdu inşa etmek isteyen Sakarya Yüksek Tahsil Gençliği Yurt Yapma Derneği, belediye tarafından "arsa" olarak ifraz edilen medreseyi satın alıp yapıma geçmek üzere girişimde bulunmuştu. Bu sırada külliye yirmi iki yıldan beri bir yıkıcının malzeme deposu olarak kullanılıyordu. Yapılan başvuru üzerine Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü konuyu Rölöve Bürosu'na havale etti. Burada Zarif Orgun, 22 Mayıs 1963 tarihli raporunda külliyenin tarihçesiyle birlikte mevcut parsellerin durumunu da belirterek bu arsaya inşaat yapılamayacağı gibi iki yanından külliye duvarlarına yapıştırılmış binaların da kaldırılması gerektiğini açıkladı. Konu Gayri Menkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu'na intikal

ettiğinde dernek verdiği dilekçesinde, “arsa civarında Hâfız Ahmed Paşa Camii duvarları kalıntısı olduğundan” kurulun muvafakatının gerektiğini bildiriyor ve bu hayırlı teşebbüsün bir an önce sonuçlandırılmasını istiyordu. Ancak Anıtlar Yüksek Kurulu toplantısında Semavi Eyice bu teklife karşı çıkarak külliyenin “birkaç duvar kalıntısı” halinde olmayıp bütünüyle ayakta durduğunu söyledi ve teklifin kabul edilemeyeceğini belirtti. Bunun üzerine kurulun bazı üyeleri durumu yerinde inceledikten sonra Gayri Menkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu, 4 Ağustos 1963 tarihli kararı ile Hâfız Ahmed Paşa Külliyesi’nin cami, medrese, türbe ve sebiliyle restore ve ihyasının gerekli olduğunu Vakıflar Genel Müdürlüğü’ne bildirdi.

Bu karardan sonra Vakıflar İdaresi medreseyi bir dereceye kadar tamir ettirdi. Caminin ihyasına da 1976’da başlanmış, ancak onarım bitirilmeden bırakılmıştır. 1990’da Selâm Vakfı tarafından aslına fazla uygun olmayan bir tarzda tamir ettirilen cami 1991’de yeniden ibadete açılmıştır.

Bütün bölümleriyle kesme taştan yapılmış olan Hâfız Ahmed Paşa Camii ve Külliyesi, avlusu medrese odaları ile çevrili camilerin çok değişik bir örneğidir. Avlunun güneydoğu tarafında yer alan cami dikdörtgen bir plana sahiptir. Kıble duvarı çıkıntı halinde olup bunun kuzeyine türbe, onun da yan köşesine sebil eklenmiştir. Dışarıdan avluya geçişi sağlayan ve tonozlu bir dehlizi olan kapının yanında aslında dârülkurrâ olduğu ileri sürülen iki katlı bir bina bulunur.

Cami, ortada büyük kubbeli bir ana mekânla iki yanındaki daha küçük ölçülerde yine kare mekânlardan oluşmuştur. Bunlardan her üçü aslında kubbeli iken bilinmeyen bir tarihte, belki de 1763 zelzelesinde yıkıldıklarından üstlerinin 1918 yangınında yok olan ahşap bir çatı ile örtüldüğü anlaşılmıştır. Cami bu şekliyle, erken Osmanlı devrinde çok yaygın olmakla beraber XVI. yüzyılın ilk yarısından itibaren artık uygulanmayan tabhâneli (zâviyeli) camiler tipinin son temsilcisi gibi görünmektedir. Fakat XVI. yüzyıl sonlarında ana mekânının iki yanında tabhâne odaları bulunan camiler artık yapılmadığına göre böyle bir ihtimal inandırıcı değildir. Bu duruma göre cami aslında ortada bir büyük kubbeli, yanlarda ise daha küçük kubbeli mekânlardan meydana gelen bir tipte olup

Edirne'deki Üç Şerefeli Cami'nin ufak çapta yapılmış bir çeşitlemesi olmalıydı. Ancak caminin

ihyasında bu hususta ciddi bir araştırma yapılmadan restorasyon gerçekleştirildiği için gerçeği tesbit zorlaşmıştır.

Minare orta mekânın sağında bulunmaktadır. Eski bir fotoğrafında görüldüğü gibi şerefe çıkmasının barok profilli oluşu ve şerefe korkuluğunda kabartma girlandların bulunuşu, minarenin 1763 zelzelesinden sonra yeniden yapıldığını gösterir. Bu barok üslûptaki şerefeli minare son restorasyonda bütünüyle yenilenmiş ve mukarnaslı çıkmalı şerefesi olan taştan yeni bir minare yapılmıştır. Cami bölümünün avluya komşu tarafında bir son cemaat yeri yoktur. Son cemaat yeri aslında da yok muydu veya Vakıflar İdaresi'nin çizdirdiği bir planda işaretlendiği gibi, dârülkurrânın alt katı son cemaat yeri görevini mi görüyordu; bunu kesin olarak tesbit imkânı yoktur. Caminin giriş cephesi orijinal duvarı yıkıldığından bugün görülen kapısı ve üç bölümlü, kubbeli son cemaat yeri bütünüyle yenidir. Mihrapla minber klasik benzeri olarak yapılmakla beraber yenidir. Mihrap mukarnaslı bir yaşmağa sahiptir ve mermerdendir. Minber ise büyük emek harcanarak yine mermerden XVI. yüzyıl şebekeli minberlerinin aynen benzeri olarak yapılmıştır.

Dârülkurrâ olan yapı, cami kitlesine bitişik olup avlu girişinin üstünden itibaren Fatih caddesi boyunca sebile doğru uzanır. İki sıra pencere ile aydınlanan ve kapı dehlizinin yanındaki bir merdivenle üst kata ulaşılan bu kısmın cadde üzerindeki cephesinin taş işçiliği, külliyenin diğer bölümlerinden malzeme bakımından daha kalitesiz ve itinasızdır. Dolayısıyla bu kat ya sonradan eklenmiş veya büyük ölçüde harap olduğundan yeniden yapılmış olmalıdır.

Medrese üç taraftan avluyu sarmaktadır. Son yıllarda yeniden yapılan sivri kemerli ve kubbeli revakın gerisinde her biri dolap nişli ve ocaklı on dört hücre vardır. Batı köşesindeki boşluğun niçin bırakıldığını açıklamak mümkün değildir. Burada genellikle medreselerin çoğunda olduğu gibi bir sıbyan mektebi düşünülmüş olabileceği akla gelmektedir. Medrese ile cami kitlesi arasındaki beşik tonozlu dehlize de bir anlam verilememektedir. Çünkü bunun medrese odası tarafındaki duvarında aynen odalardaki gibi,

yakın zamanda içleri tuğla ile doldurulmuş dolap nişleri vardır. 20 Ağustos 1330 tarihli raporda medresenin çok rutubetli on üç odadan oluştuğu, içinde ayrıca barakalar bulunduğu bildirilerek, “Fennen talebe iskânına elverişli değildir” denilmiştir. O sırada kadro dışı olan medresenin 22 Kânunuevvel 1334 tarihli bir notta yanmış olduğuna da işaret edilmiştir. Oda sayısı, Müller-Wiener tarafından yayımlanan planda on beş olarak gösterilmişken Vakıflar İdaresi’nce tamirden önce çizilen planda on dörttür.

Türbe, camiden, kıble duvarının yanında yer alan ufak bir kapı ile geçilen kubbeli küçük kare bir mekândır. İhya sırasında ihmal edilerek harap halde bırakılan türbe muhtemelen 1918 yangınından sonra soyulmuştur. Nitekim Hâfız Ahmed Paşa’ya ait olduğu bilinen bir at zırhı Atina’da Benaki Müzesi’nde bulunmaktadır. Ancak bunun IV. Murad döneminin sadrazamı Ahmed Paşa’ya ait olması da mümkündür (Guide Musée Bénaki, s. 80). 1995-1996 yıllarında yapılan son tamiratta türbe yeniden ihya edilmiştir.

Külliyenin köşesinde bulunan sebile türbeden geçilmekle birlikte ayrıca dışa açılan kapısı da vardır. Tam köşede yer alan sebilin bir mermer sütunla ayrılmış iki şebekesi bulunmaktaydı. Sebilin kubbesini duvarlara bitişik iki sütunla birlikte mermer sivri kemerler taşıyordu. 1918 yangınından sonra sebil de yavaş yavaş tahrip edilmiş, kubbe ve kemerler yıkılmış, aradaki sütunla tunç şebekeler yok edilmiştir. 1995 yılında orijinal şekline sadık kalınarak yeniden inşa edilmiştir.

Medresenin batısında bu yapıya bitişik olarak kesme taştan sivri kemerli bir çeşme vardır. Bu küçük eser de son tamirde temizlenerek ihya edilmiştir. Kütüphanenin ise evvelce cami içindeki dolaplarda olduğu bilinmektedir. Fransız şarkiyatçısı Antoine Galland, 1672’de İstanbul’da bulunduğu sırada Hâfız Ahmed Paşa Külliyesi’ndeki yazma kitapları incelediğini bildirirken buradan faydalanmak isteyenlerin uymaları gereken hususlardan da bahseder. Galland, 14 Kasım 1672 günü gittiği Hâfız Ahmed Paşa Camii’ndeki kitaplara dair şunları anlatır: “Burada, üçü de Sûdî tarafından şerhedilmiş olan Gülistân, Bostân ve Hâfız divanını okumak yahut birer sûretlerini çıkarmak isteyenlere vermek üzere kurulmuş bir vakıf vardır. Bu maksatla her bir eserden yedişer cilt mevcut olup bu nüshalar 2 kuruş bırakan herkese verilmekte ve cilt iade edilir edilmez para da geri alınmaktaydı. Bu paranın alınmasındaki gaye, cilt geri getirilmediği

takdirde yenisinin tedarikini temindir” (İstanbul’a Ait Günlük Hâtıralar, I, 204).

Hâfız Ahmed Paşa Camii ve Külliyesi, İstanbul’un ve Osmanlı dönemi Türk mimarisinin gerekli şekilde değerlendirilmemiş bir eseridir. Mimar Sinan’ın arkasından gelen ve onun ekolünü sürdüren yapı ustalarından biri tarafından meydana getirilen bu külliye, plan düzenlemesi bakımından sahip olduğu yeniliklerle dikkati çeker. Ancak önemine uygun biçimde korunamamış ve ihya edilirken yeteri kadar dikkatli ve hassas bir inceleme yapılmamıştır. Bununla birlikte külliyenin bir özel vakıf eliyle son anda kurtarılması da büyük kazançtır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 169; A. Galland, İstanbul’a Ait Günlük Hâtıralar: 1672-1673 (trc. Nâhid Sırrı Örik), Ankara 1949, I, 204-205; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî On Birinci Asırda İstanbul Hayatı (1000-1100), İstanbul 1931, s. 34-35; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 87-88; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 128; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh, s. 293; Guide Musée Bénaki, Atina 1935, s. 80; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 21; Nâzım Poroy, İstanbul’da Gömülü Paşalar, İstanbul 1947, s. 32-33; Semavi Eyice, Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 75, nr. 109; Tahsin Öz, İstanbul Câmileri, Ankara 1962, I, 66; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 418; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 50-51, 241; Fâtih Câmileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fâtih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 114-115; Affan Egemen, İstanbul’un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 310; Engin Özdeniz, İstanbul’daki Kaptan-ı Deryâ Çeşmeleri ve Sebilleri, İstanbul 1995, s. 168-170; Ömer Faruk Şerifoğlu, Su Güzeli: İstanbul Sebilleri, İstanbul 1995, s. 96; Fâzıl Ayanoğlu, “İstanbul’da Yola Kalbedilen Cami Vesaire”, VD, VIII (1969), s. 333; nr. 14; Mübahat S. Kütükoğlu, “1869’da Faal İstanbul Medreseleri”, TED, sy. 7-8 (1977), s. 325-327, şekil 6 ve rs. 12-13; a.mlf., “Dârü’l-Hilâfeti’l-‘Aliyye Medresesi”, İTED, VII/1-2 (1978) s. 154, nr.

150; Orhan Köprülü, “Hâfız Ahmed Paşa”, İA, V/1, s. 76; Ahmet Vefa Çobanoğlu, “Hafız Ahmed Paşa Külliyesi”, DBİst.A, III, 492-493.

Semavi Eyice

HÂFIZ BERHÛRDÂR

(حافظ برخودار)

Eserlerini Pencap diliyle yazan Pakistanlı şair.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Bazı kaynaklarda doğum tarihi olarak verilen 1030 (1620-21) yılı, Ferâʾiż-i Hindvî adlı eserini kaleme aldığı 1081 (1670) tarihiyle bağdaştığı halde Envâʿ-ı Berḫûrdâr'ın telifiyle ilgili olarak kaydedilen 1176 (1763) tarihiyle bağdaşmamaktadır. Buna göre 1176 tarihi muhtemelen esere bir başkası tarafından eklenmiştir veya bu eser aynı adı taşıyan ikinci bir kişiye aittir. Nitekim Hamîdullah Şah Hâşimî, birincisinden 100 yıl sonra yaşayan bir başka Hâfız Berhûrdâr'dan bahsetmektedir. Miyân Mevlâ Bahş Kuşte'nin Pencâbî Şâʿirân dâ Teẕkire ve Bâvâ Budh Singh'in Prem Kehânî adlı eserlerinde bir tek Hâfız Berhûrdâr'ı kaydetmelerine karşılık Miyân Muhammed Bahş Seyfü'l-mülûk, Ahmedyâr Aḥsenü'l-ḳaṣaṣ ve Mevlevî Dilpezîr Ḳaṣaṣü'l-muḥsinîn adlı eserlerinde iki ayrı kişiden söz etmişlerdir.

Hâfız Berhûrdâr, Ferâʾiż-i Hindvî adlı eserinde atalarının Lahor idarî bölgesinde Müselmânî köyünde oturduğunu ifade etmektedir. Onun nasıl bir öğrenim gördüğü hakkında bilgi olmadığı gibi nerede ve hangi tarihte öldüğü de bilinmemektedir. İlim tahsili için önce Lahor'a, oradan Siyâlkût'a geçtiği ve ömrünün sonuna kadar bu şehirde kaldığı söylenmiştir.

Eserleri. Hâfız Berhûrdâr'ın yaklaşık kırk kitap yazdığı rivayet edilir. Bunların bir kısmı dinî, bir kısmı edebî konularda olup başlıcaları şunlardır: 1. Mirzâ Ṣâḥibân. Mahallî lehçe yerine standart Pencapça'yı kullanan Hâfız Berhûrdâr'ın en ünlü eseri olan bu romantik hikâye, Berhûrdâr'dan önce bazı şairler tarafından da kaleme alınmakla birlikte bunların hiçbiri onun eseri kadar etkileyici değildir. Hikâyede Berhûrdâr'ın şairlik yeteneği yanında sosyal, kültürel ve İslâmî değerler üzerindeki dikkati de göze çarpar. 2. Yûsuf u Züleyḫâ. Sade bir üslûpla yazılan eserde yer yer süslü ifadelere de rastlanır. 3. Envâʿ-ı Berḫûrdâr. 1176 (1763) yılında yazıldığı ve ikinci bir Berhûrdâr'ın eseri de olabileceği kaydedilen bu kitap

ansiklopedik nitelikte dinî bir eser olup Nehrü'l-ʿulûm, Baḥrü'l-ʿulûm, Şemsü'l-ʿulûm, Miftâḥu'l-ʿulûm, Necâtü'l-müslimîn, Şerefü'n-nikâḥ, Mîzânü'ş-şerîʿa, Miftâḥu'l-muṣallâ, Miftâḥu's-saʿâde, Miftâḥu'l-fıḳh, Sirâcü'l-muʿâmelât, Cengnâme-i İmâm Ḥüseyin, Naṣîḥatnâme, Çerḫanâme, Ḳıṣṣa-i Bîbî Fâṭıma ve Ḥikâyet-i Pâk Resûl adlı risâleleri ihtiva eder. Bu risâlelerde Arapça ve Farsça terkipler dikkat çekmektedir. Hâfız Berhûrdâr'a atfedilen Sassi Punnon ve Hîr Rânchâ adlı hikâyelerin ikincisi ve Şîrîn Ferhâd adlı eserin ona ait olması şüphelidir.

Berhûrdâr ayrıca Ḳaṣîde-i Bânet Süʿâd, Ḳaṣîde-i Bürde ve Ḳaṣîde-i Ġavs̱iyye'yi Pencap diline çevirmiş, bazı dinî ve edebî metinleri de şerhetmiştir. Namaz hakkında sade bir üslûpla yazdığı risâle ise Pencap dilindeki ilk mensur eserdir.

BİBLİYOGRAFYA

Shafi Aqil, Panjab Rang, Lahore 1968, s. 29-31; Târîḫ-i Edebiyyât-ı Müselmânân-ı Pâkistân u Hind, Lahor 1971, XIII, 266-270, 353-356, 364-366; Cemîl Câlibî, Târîḫ-i Edeb-i Urdû, Lahor 1987, I, 612; Hamîdullah Şah Hâşimî, Pencâbî Zebân ü Edeb, Karaçi 1988, s. 471; Urdu Encyclopedia, Lahore 1968, s. 292; Âsaf Hân, "Ḥâfıẓ Berḫûrdâr", UDMİ, VII, 807-809.

Hanif Fauq

HÂFIZ BURHAN

(1897-1943)

Daha çok gazel okuyuşu ile tanınan Türk hânendesi.

23 Mayıs 1897'de İstanbul Aksaray'da doğdu. Asıl adı Burhâneddin olup babası II. Abdülhamid'in silâhşorlarından Tüfekçi Ahmed Bey, annesi Feride Hanım'dır. İlk öğreniminin ardından girdiği Kocamustafapaşa Rüşdiyesi'nden mezun oldu. Küçük yaşlarda sesinin güzelliğiyle dikkati çekti ve daha hıfzını tamamlamadan mukabele, mevlid, mersiye okumaya, zâkirlik ve müezzinlik yapmaya başladı. 1918 yılında hânende olarak Muzıka-i Hümâyun'a alındıysa da bir müddet sonra buradaki görevinden ayrıldı ve hayatını sesiyle kazandı. Zamanla dinî ve din dışı mûsiki mahfillerinin aranan üstadı olarak şöhret yaptı. Hâfız Burhan'ın doldurduğu plaklar halk arasında büyük ilgi gördü. İstanbul Radyosu'nun ilk kuruluşunda görev yapan Hâfız Burhan Dârütta'lîm-i Mûsikī kadrosunda da yer aldı. Ticarete atılıp bir ara plak doldurduğu Columbia şirketi temsilcisi olarak Beşiktaş'ta bir plakçı dükkânı açtı. Çoğu Atina'da olmak üzere yurt dışında konserler verdi. İstanbul'da çeşitli fasıl topluluklarında hânendelik yapmasının ardından bu faaliyetini kendi adına kurduğu zamanın meşhur hânendelerinden müteşekkil bir grupla devam ettirdi. 1930'lu yıllarda 50 lira yevmiye karşılığında fasıllarda okuduğu göz önüne alınırsa Hâfız Burhan'ın dönemin sanatkârları arasındaki müstesna yeri daha kolay anlaşılır. 1918'deki Altımermer yangınından sonra taşındığı Beşiktaş'ta uzun yıllar oturduğu için "Beşiktaşlı Burhan", Muzıka-i Hümâyun'da bulunduğundan dolayı "Muzıkalı Burhan" diye de anılmıştır. Soyadı kanunundan sonra Sesyılmaz soyadını alan Hâfız Burhan, Mareşal Fevzi Çakmak'ın kızının mevlidini okumak üzere bulunduğu Ankara'da Hacı Bayram Camii'ndeki mevlid esnasında 18 Nisan 1943 günü vefat etti. Cenazesi İstanbul'a getirilerek Beşiktaş'taki Yahyâ Efendi Dergâhı hazîresine defnedildi.

Hâfız Burhan'ın dinî ve din dışı sahada okuduğu eserler Türk mûsikisi yakın tarihinin nâdir icraları arasında yer alır. İlk mûsiki derslerini

ağabeyinden almışsa da onun köklü bir mûsiki eğitimine sahip olduğu söylenemez. Muzıka-i Hümâyun'da bulunduğu sırada Muallim İsmâil Hakkı Bey'den, ayrıca Zâti Arca ve Lemi Atlı'dan faydalandı. Parlak, geniş ve tenor bir sese sahip olduğundan gerek minarede gerekse cami içerisinde okuduğu ezanlarla, Âyetü'l-kürsî ve büyük âminlerde müezzinliğin en güzel örneklerini vermiştir. Mevlid okumadaki başarısını ise özellikle belirtmek gerekir. Arkadaşı Ali Rıza Sağman, onun Hâfız Sâmi ve Hâfız Şaşı Osman'dan sonra devrin en iyi mevlidhanı olduğunu söyler (Meşhur Hâfız Sâmi Merhum, s. 113).

Gazel formunun son ustalarından olan Hâfız Burhan ayrıca türkü, şarkı, ninni, kanto, tango, operet, marş türlerinde pek çok eseri plağa okumuştur. Gür sesinden dolayı İstanbul Radyosu'nun Galatasaray Postahanesi'nin üst katındaki ilk yayınlarında mikrofona arkasını dönerek okuduğu söylenir.

Abdülhak Hâmid'in Târık adlı piyesinde yer alan "Her yer karanlık pür nûr o mevki" mısraı ile başlayan ve halk

arasında "Makber" adıyla anılan mersiyesi Hâfız Burhan'ın emsalsiz icrasıyla çok tutulmuş olup günümüz icracıları tarafından da aynı üslûpta okunmaya çalışılmaktadır. Bazı filmlerin müziğini hazırlayan Hâfız Burhan ayrıca birkaç şarkı bestelemiştir. Bunlar arasında uşşak makamındaki, "Hasta kalbimde açılmış ebedî bir yarasın" mısraı ile başlayan şarkısı ile nevâ makamında ve gazel tarzındaki "yeni ninni"si (mihneti dünyâ) özellikle belirtilmelidir.

Columbia plak şirketi 1970'te Hâfız Burhan'ın seçme eserlerinin yer aldığı bir plak çıkarmış, 1993 yılında da toplam yirmi eserinin bulunduğu bir CD'si yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ergun, Antoloji, II, 656, 717; Ali Rıza Sağman, Meşhur Hâfız Sâmi Merhum, İstanbul 1947, s. 112-113; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler

Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 384; Özalp, Türk Musikisi Tarihi, II, 125; Öztuna, BTMA, II, 299; Cemal Ünlü, “Sesyılmaz, Burhan”, DBİst.A, VI, 539.

Nuri Özcan

HÂFIZ-ı EBRÛ

(حافظ أبرو)

Şihâbüddîn Abdullāh b. Lutfillâh b. Abdirreşîd-i Bihdâdînî-yi Hâfî (ö. 833/1430)

Timurlular döneminin ünlü tarihçi ve coğrafyacılarından.

Nisbesinden Hâf'a bağlı Bihdâdîn köyünden olduğu anlaşılmaktadır. Herat'ta doğduğu ve uzun süre burada kaldığı için Herevî olarak da tanınır. Hâfız-ı Ebrû'nun iyi bir öğrenim gördüğü eserlerinden belli olmaktadır. Hayatının olgunluk döneminde muhtemelen münşî olarak Timur'un sarayına girdi. Burada sûfî Niʻmetullah-ı Velî, Nizâmeddin Şâmî gibi kişilerle tanıştı. Anadolu seferi de dahil olmak üzere Timur'un bazı seferlerine katıldı. Timur'un ölümü üzerine (1405) intisap ettiği oğlu Şâhruh'tan da aynı ilgiyi gördü. Şâhruh'un Karakoyunlular'la yaptığı savaştan sonra Azerbaycan'dan dönerken Zencan civarında Serçem adı verilen yerde vefat eden (3 Şevval 833/25 Haziran 1430) Hâfız-ı Ebrû'nun cenazesi Zencan'a getirilip Şeyh Ebü'l-Ferec-i Zencânî'nin türbesine defnedildi.

Eserleri. Farsça, Türkçe ve Arapça bilen Hâfız-ı Ebrû, Moğol dönemi tarihçilerinin aksine eserlerini sade bir dille yazmaya ve olayları doğru olarak nakletmeye çalıştığı gibi olayların zaman ve mekân boyutu üzerinde de durmuştur. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Mecmûʿa-i Ḥâfıẓ-ı Ebrû. Müellifin 820'de (1417) Şâhruh'un emriyle hazırladığı bu külliyat önemli tarih kitaplarından meydana gelmekte olup eserde sırasıyla Hâfız-ı Ebrû'nun yazdığı giriş, Belʻamî'nin Terceme-i Ṭârîḫ-i Ṭaberî'si, Hâfız-ı Ebrû'nun Târîḫ-i Ṭaberî'ye yazdığı zeyil, Reşîdüddin'in Câmiʿu't-tevârîḫ'ine giriş, Câmiʿu't-tevârîḫ, Hâfız-ı Ebrû'nun Kertler'in tarihi ve nesebi hakkında verdiği kısa bilgi, Hâfız-ı Ebrû'nun Tugay Timur, Emîr Velî, Serbedârîler ve Emîr Argun Şah'la ilgili dört risâlesi, Câmiʿu't-tevârîḫ'e Hâfız-ı Ebrû tarafından yapılan ve Azerbaycan ile Irak'ta 703-795 (1304-1393) yılları arasında meydana gelen olayları ihtiva eden zeyil (nşr.

Hânbâbâ Beyânî, Tahran 1350), müellifin Muzafferîler'le ilgili tarihi, Nizâmeddin Şâmî'nin Ẓafernâme'si, Ẓafernâme'ye Hâfız-ı Ebrû tarafından yapılan zeyil (nşr. Kerîmî, Tahran 1328) ve 819 (1416) yılına kadar Şâhruh dönemi tarihi yer almaktadır. Bunlardan Taberî, Reşîdüddin ve Nizâmeddin Şâmî'nin eserleri dışında kalanlar bizzat Hâfız-ı Ebrû'nun kaleminden çıkmış olmakla beraber müellif Kertler'in tarihini yazarken Seyf b. Muhammed el-Herevî'nin Târîḫnâme-i Herât, Muzafferîler'le ilgili olan kısımları yazarken de Muînüddîn-i Yezdî'nin Mevâhib-i İlâhî adlı eserlerinden genişçe nakiller yapmıştır. Eserin birçok kütüphanede yazma nüshaları bulunmaktadır (Storey, I/1, s. 87-88). Tugay Timur, Emîr Velî, Serbedârîler ve Emîr Argun Şah ile Kertler tarihinin son dönemi F. Tauer tarafından neşredilmiştir (Penc Risâle-i Târîḫî der Bâre-i Ḥavâdiṯ-i Devrân-ı Emîr Timûr-ı Gürgân. Cinq opuscules de Ḥāfiẓ-i Abrū concernant l'histoire de l'Iran au tempts de Tamerlan, Prague 1959). 2. Mecmaʿu't-tevârîḫ (Mecmaʿu't-tevârîḫi's-sulṭâniyye). Hâfız-ı Ebrû'ya asıl şöhretini kazandıran bu eser dört bölüme ayrılmıştır: Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelen peygamberler ve İslâm'dan önce İran'da hüküm süren hânedanlar; Hz. Peygamber'in hayatı ve Abbâsîler'in sonuna kadar olan dönemin tarihi; Saffârîler, Sâmânîler, Gazneliler, Gurlular, Selçuklular, Hârizmşahlar, Cengiz Han ve haleflerinin tarihi (ilk üç kısmın yazma nüshaları için bk. Zübdetü't-tevârîḫ, mukaddime, s. 16 vd.); Şâhruh'un oğlu Mirza Baysungur'a ithaf edildiğinden dolayı Zübdetü't-tevârîḫ-i Bâysungurî adını alan bölüm. Bu son bölüm iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda İlhanlı Hükümdarı Ebû Saîd'in ölümünden (736/1355) başlayarak Timur'un ölümüne (807/1405) kadar geçen dönemin İran ve Türkistan tarihi, ikinci kısımda 830'a (1427) kadar Şâhruh döneminin tarihi yer almaktadır. Yıl esasına göre düzenlenen eserin dördüncü bölümünün ikinci kısmı müellifin yaşadığı döneme ait olayları ihtiva ettiği için ayrıca önem taşımaktadır. Şâhruh'un Karakoyunlular üzerine çıktığı ikinci sefere katılan müellifin seferden dönerken vefat etmesi sebebiyle eserin tamamlanamadığı anlaşılmaktadır. Hâfız-ı Ebrû bu kitabını kaleme alırken Taberî'nin Târîḫ, Mes'ûdî'nin Mürûcü'ẕ-ẕeheb, Firdevsî'nin Şâhnâme, Utbî'nin Târîḫ-i Yemînî, İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil, Mirza Şerefeddin Kazvînî'nin el-Muʿcem fî âṯâri mülûki'l-ʿAcem, Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî'nin Selcûḳnâme, Cûzcânî'nin Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, Atâ Melik Cüveynî'nin Târîḫ-i Cihângüşâ, Kādî Beyzâvî'nin Niẓâmü't-tevârîḫ, Vassâf'ın Târîḫ-i Vaṣṣâf, Reşîdüddin'in Câmiʿu't-tevârîḫ ve Hamdullah el-Müstevfî'nin Târîḫ-i

Güzîde adlı eserlerini kaynak olarak kullanmıştır. Birçok yazma nüshası bulunan eserin (Münzevî, VI, 4190-4194) dördüncü bölümünü Seyyid Kemâl Hâc Seyyid Cevâdî Zübdetü't-tevârîḫ adıyla iki cilt halinde yayımlamış (Tahran 1372), kitabın İsmâilîler'le ilgili kısmını da Müderrisi Zencânî neşretmiştir (Mecmaʿu't-tevârîḫi's-sulṭâniyye: Ḳısmet-i ḫulefâ-i ʿAleviyye Maġrib ve Mıṣır ve Nizâriyân ve refîḳān, Tahran 1364). 3. Coġrafyâ-yı Ḥâfıẓ-ı Ebrû. Müellif, Şâhruh tarafından, Mesâlikü'l-memâlik ve ṣuverü'l-eḳālîm adlı Arapça eserin benzerini Farsça olarak yazmakla görevlendirilince, bu konuda daha önce kaleme alınan coğrafya kitaplarını gözden geçirip kendi müşahedelerine ve güvenilir kişilerin ifadelerine dayanarak bu eserini yazmaya başlamıştır (817/1414). İki ciltten oluşan kitabın I. cildinde ülkeler, denizler, ırmaklar ve dağlardan bahsedilerek Fars ve Kirman tarihi ele alınmakta, II. ciltte Horasan ve şehirleri hakkında bilgi verildikten sonra Horasan'ın fethinden 823 (1420) yılına kadar olan tarihi anlatılmaktadır (yazma nüshaları için bk. Zübdetü't-tevârîḫ, mukaddime, s. 15). Horasan'ın Herat kısmı, Gulâm Rızâ Mâyil-i Herevî tarafından Coġrafyâ-yı Ḥâfıẓ-ı Ebrû Ḳısmet-i Rubʿ-ı Ḫorâsân Herât adıyla neşredilmiştir (Tahran 1349 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Hâfız-ı Ebrû, Zübdetü't-tevârîḫ (nşr. Seyyid Kemâl Hâc Seyyid Cevâdî), Tahran 1372, nâşirin mukaddimesi; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, IV, 8; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 951; Barthold, Türkistan, s. 40, 72 vd., 106, 112, 361; a.mlf., Khafizi Abru i yego sočnniya, al-Muẓaffariya, Petersburg 1897, s. 1-28; a.mlf., "Hâfız Ebrû", İA, V/1, s. 77; Browne, LHP, III, 424-426; Storey, Persian Literature, I/1, s. 86-89; II, 132; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, II, 9-10; Safâ, Edebiyyât, IV, 486-489; a.mlf., Gencîne-i Süḫan, V, 181-187; Karatay, Farsça Yazmalar, s. 52-53; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 237-238; I. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1965, II, 525-528; Rypka, HIL, s. 440; Münzevî, Fihrist, VI, 4190-4194; Hânbâbâ, Fihrist, II, 1554-1555, 2409-2410; IV, 4532; H. M. Elliot - J. Dowson, The History of India, Delhi 1990, IV, 1-6; İsmail

Aka, Mirza Şahruh ve Zamanı, Ankara 1994, s. XVI, XVII, XVIII, XIX; Hânbâbâ Beyânî, "H. A. Bihdâdînî est?", Âmuziş u Perveriş, X, Tahran 1319 hş., s. 62-64; a.mlf., "Ḥâfıẓ-ı Ebrû ve Ḥaḳīḳat u Fevâʾid-i ʿİlm-i Târîḫ ez Naẓar-ı Vey", Berresîhâ-yı Târîḫî, V/4, Tahran 1349 hş., s. 231-254; a.mlf., "Şahnâme-i Baysungurî ve Ḥâfıẓ-ı Ebrû", a.e., VI/3, Tahran 1350 hş., s. 159-178; F. Tauer, "Beiträge zur Kenntnis der Geschichtes werke Hāfıẓ-i Abrüs", Bibliotheca Orientalis, XV, Leiden 1958, s. 146-148; a.mlf., "Timurlular Devrinde Tarihçilik" (trc. A. Ateş), TTK Belleten, XXIX (1965), s. 53-57; a.mlf., "Ḥāfıẓ Abrū", EI² (İng.), III, 59-60; A. K. S. Lambton, "Early Timurid Theories of State: Hāfız Abrū and Nizām al-Dīn Šāmī", BEO, XXX (1978), s. 1-9; Ferhad Defterî, "Târîḫ-i İsmâʿîliyye-i Ḥâfıẓ-ı Ebrû", Neşr-i Dâniş, VI/6, Tahran 1365 hş., s. 34-37; Dihhûda, Luġatnâme, XI, 106-108.

DİA

HÂFIZ-ı HÂRİZMÎ

(حافظ خوارزمي)

XV. yüzyılın önemli Çağatay şairlerinden biri

(bk. ÇAĞATAY EDEBİYATI).

HÂFIZ HÜSNÜ, Enderunlu

(1858-1919)

Türk mûsikisi bestekârı, mevlidhan ve hânende.

İstanbul Üsküdar'da doğdu. Asıl adı bazı eserlerde Hüseyin, bazılarında Mehmed olarak kaydedilir. Babası, Harem İskelesi'ndeki Tâhir Efendi Camii imamı Hâfız Mehmed Hakkı Efendi'dir. Henüz mahalle mektebinde iken sesinin güzelliğiyle dikkati çekti. Daha sonra Sultan Abdülaziz'in isteği üzerine saraya alınarak Enderun'da tahsilini sürdürdü ve hıfzını tamamladı. Yetişmesiyle padişahın da ilgilendiğini kendisi ifade etmiştir.

1875'te Hırka-i Şerif Dairesi müezzinliğine, beş yıl sonra da Enderun Mektebi Kur'ân-ı Kerîm muallimliğine tayin edildi. 1887'de müezzinlik görevi de üzerinde kalmak üzere Hırka-i Şerif Dairesi hademeliğine, 1900 yılında Hırka-i Şerif Dairesi ikinci imamlığına getirildi. Bu arada babasının vefatı üzerine onun camisinde bir müddet imamlık yaptı. Enderun'da başlalalık ve surre emini ağalığı görevlerinde bulundu. Son zamanlarında boğazındaki bir hastalık sebebiyle sesi kısıldığından II. Abdülhamid ve Sultan Mehmed Reşad tarafından ameliyat ettirildi; fakat sesi eski parlaklığına kavuşamadı. Ferik Ahmed Muhtar Paşa'nın kurduğu Müze-i Askerî-i Osmânî bünyesinde faaliyete geçen Mehterhâne-i Hâkānî'de mûsiki dersleri verdi (1914). Yakalandığı dizanteriden kurtulamayan Hâfız Hüsnü 1 Haziran 1919 tarihinde Gureba Hastahanesi'nde vefat etti ve Edirnekapı Mezarlığı'na defnedildi.

Hâfız Hüsnü Efendi parlak sesi ve bestelediği eserlerle şöhret olmuştur. Enderun'daki eğitimi sırasında Arapça, Farsça ve Fransızca öğrenmesinin yanı sıra Sermüezzin Rifat Bey ve Hacı Fâik Bey gibi üstatlardan faydalanarak mûsiki bilgisini ilerletti. Bir müddet sonra mûsiki meclislerinin aranan hânendeleri arasında yer almaya başladı. Bu meclislerde Ali Rifat Bey (Çağatay), Tanbûrî Cemil Bey, Neyzen Aziz Dede, Rahmi Bey, Ziyâ Paşa, Kaşıyarık Hüsâmeddin Efendi, Ûdî Nevres, Halit Lemi Bey (Atlı), Lavtacı Andon, Leon Hanciyan gibi hânende ve

sâzendelerle beraber bulundu. Kur’an ve mevlid okurken gösterdiği hassasiyet, ezan okuyuşundaki ses genişliği, dua esnasındaki uzun âmin çekişleri onun en dikkat çekici özelliklerindendir. Dolmabahçe Camii’nde okuduğu ezanın Üsküdar’dan duyulduğu söylenir. Hafif kısık ve yakıcı sesiyle okuduğu mevlidlerde özellikle makam geçkilerindeki ustalığı ve sanatkârane taksimleriyle şöhret bulmuştur. Eserleri duyarak ve yaşayarak okurdu. Mûsiki icrası esnasında ortama çok önem verir, gürültü ve ilgisizliğe tahammül edemezdi. Nitekim Erenköy’deki bir fasıl es-nasında, dinleyiciler arasında fazla konuşma olması üzerine sazı durdurup orada bulunanlara, dinlemek istemeyenlerin dışarı çıkmasını hiddetli bir şekilde hatırlatması, bu konudaki hassasiyetinin bir örneğidir. Edirne’nin Bulgarlar’dan kurtuluşu gününde (21 Temmuz 1913) Selimiye Camii’nde okuduğu ezan ve mevlid, uzun süre hâfızalardan silinmeyecek izler bırakmış icralardandır. I. Dünya Savaşı sırasında Enver Paşa tarafından Fâtih Camii’nde düzenlenen törende okuduğu mevlid, son mevlidi olmuştur. Hâfız Hüsnü’nün yetiştirdiği talebeler arasında Tanbûrî Fâize Ergin ile Hâfız Sâmi en meşhurlarıdır.

Hâfız Hüsnü Efendi, kimseden ders almaksızın kendi kendine üflemesini öğrendiği neydeki ustalığı yanında şarkı, marş ve ilâhi formlarında bestelediği yüze yakın eserle bestekârlıktaki gücünü de ortaya koymuştur. Daha çok Hacı Ârif Bey tesirinin hissedildiği şarkıları arasında, “Çok sürmedi geçti tarab-ı şevk-i bahârım” mısraıyla başlayan bestenigâr şarkısı ile, “Sabâ, tarf-ı vefâdan peyâm yok mu?” mısraıyla başlayan mâhur şarkısı sevilen eserlerdendir. Ayrıca, “Gönül mazhardır envâr-ı cemâle” mısraı ile başlayan bayatîaraban ilâhisi de sıkça okunan eserler arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, IV, 123-124; Ergun, Antoloji, II, 654, 682; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 187; Mustafa Rona, Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 48-51; Özalp, Türk Musikisi Tarihi, II, 26, 52, 116, 122; Cüneyd Kosal, 99 Makamda İlâhîler, İstanbul 1994, s. 30-31; Murat Bardakçı, Refik Bey. Refik Fersan ve Hatıraları, İstanbul 1995, s. 93, 109, 118-122, 130-

131; Hayri Yenigün, “Hafız Hüsnü Efendi (Enderunlu)”, Musıkî ve Nota Mecmuası, sy. 17, İstanbul 1971, s. 11; Orhan Nasuhioğlu, “Refik Fersan’dan Hatıralar”, MM, sy. 417 (1987), s. 12-14; sy. 418 (1987), s. 19-20; Öztuna, BTMA, I, 362-363.

Nuri Özcan

HÂFIZ İBRÂHİM

(حافظ إبراهيم)

Muhammed Hâfız b. İbrâhîm Fehmî (1871-1932)

Nil şairi olarak tanınan Mısırlı edip.

Mısır'da Deyrût beldesinin yakınlarında Nil nehri sahillerine demir atmış bir gemide dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda doğum tarihi için 1869, 1870 ve 1872 yılları da verilmektedir. Annesi Türk asıllı olan Hâfız'ın babası İbrâhim Fehmî burada bir köprü yapımı dolayısıyla mühendis olarak çalışıyordu. Hâfız henüz dört yaşında iken babasını kaybetti. Daha sonra annesiyle birlikte Kahire'ye dayısının yanına gitti. Burada çeşitli mekteplerde okuduktan sonra 1887'de dayısının işi dolayısıyla taşındıkları Tanta'da Ezher usulünü uygulayan Ahmedî Camii'ne devam etti. Bu sırada eski ve yeni edebiyat üzerine arkadaşlarıyla tartışmaya girmesi dikkat çekti. Kuvvetli hâfızası sayesinde klasik ve modern edebiyatla ilgili pek çok meseleyi tahlil edebiliyordu. Düzensiz bir hayatı olan Hâfız bir ara avukatlık mesleğine yöneldi ve diplomasız olarak bir yıl kadar bir avukatlık bürosunda çalıştıktan sonra bu mesleği terkedip Kahire'ye döndü ve el-Medresetü'l-harbiyye'ye girdi. 1891'de teğmen rütbesiyle buradan mezun olunca Vizâretü'l-harbiyye'de görev aldı ve yaklaşık üç yıl burada çalıştı. Bir yıl kadar Vizâretü'd-dâhiliyye'ye bağlı emniyet teşkilâtında bulunduktan sonra tekrar Vizâretü'l-harbiyye'ye döndü. 1896'da Sudan'da çıkan bir isyanı bastırmak üzere görevlendirilen askerî birlikle oraya gönderildi. Hâfız, Sudan'dan Muhammed Abduh'a bir mektup göndererek kendisini bu ortamdan almasını istediyse de bir sonuç elde edemedi. Bu arada Sudan'daki Mısır ordusu içinde başını kendisinin çektiği bir grup subayın isyan etmesi üzerine önce ordudan uzaklaştırıldı, ardından emekliye sevkedildi. Mısır'a döner dönmez düşüncelerini el-Ehrâm'da yazmak istedi. Buna imkân bulamayınca Mısır'ın içtimaî ve siyasî açıdan ıslahına çalışan Mustafa Kâmil, Saîd Zağlûl ve Kāsım Emîn gibi kişilerle yakınlık kurarak hedefini gerçekleştirmeye gayret etti. Muhammed Abduh gibi ıslahatçı şahsiyetlerle ve halkı bilgilendirmek isteyen gruplarla birlikte

çalışmaya ve fikirlerini halka duyurmaya başladı. Geçim sıkıntısı artınca bir iş bulabilme ümidiyle Abdülhamid'i öven şiirler kaleme aldı. Nihayet 1911 yılında Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'nin edebiyat bölümüne müdür tayin edildi. Bundan sonra özellikle siyasî ve içtimaî muhtevalı şiirler yazmadı; yıllar sonra kaleme aldığı bu tür şiirlerin çoğunu da işini kaybetme korkusuyla açığa vurmadı. 1932 yılında bu görevden emekliye ayrıldı ve aynı yılın temmuz ayında vefat etti.

Hâfız İbrâhim'in kendine örnek aldığı kişilerden biri Mahmûd Sâmî el-Bârûdî'dir. Bununla beraber düzenli bir eğitim görmediği ve maddî sıkıntı içinde yaşadığından genel kültür ve yabancı dil öğrenimi açısından ne Bârûdî'nin ne de çağdaşlarının seviyesine ulaşabilmiştir. Küçük yaşta yetim kalması, Bârûdî ve Ahmed Şevkī gibi aristokrat bir ortamdan gelmeyişi, Arap edebiyatının klasik eserlerini de okumuş olmasına rağmen onların sanat düzeyine yükselmesine engel olmuştur. Hâfız'ın şahsiyetinin teşekkülünde o günkü Mısır'ın bozuk sosyal çevresinin önemli bir payı vardır. Bir taraftan dönemin seçkin simalarıyla birlikte olsa da kendisi gibi güçlükle geçinebilen kimselerle bir arada yaşaması şiirine de yansımıştır.

Hâfız, bir şair olarak klasik şiirin bütün temalarını işlediği gibi ayrıca şiire içtimaî ve siyasî muhteva kazandırmakta hem Bârûdî hem de Ahmed Şevkī'yi geçmiştir. Klasik temalarda genellikle başarılı olmakla beraber bazı türlerde, meselâ methiyede zayıftır. Çünkü bu tür şiirlerinde iş bulma ümidiyle gerçek duygularını yansıtmamıştır. İçinden geldiği gibi yazdığı zamanlarda mükemmel methiye örnekleri de vermiş, mersiyede ise "risâ şairi" olarak anılacak derecede başarı göstermiştir.

Genelde istikrarsız bir hayat süren Hâfız istikrarlı döneme girdikten sonra İslâm'ı, Arap dilini, Doğu'yu ve Doğu'nun değerlerini savunmuştur. Arap dili hakkında çok hassas olan Hâfız'ın, Kahire Temyiz Mahkemesi hâkimi Welmour Selden'in halk Arapça'sının edebî bir dil olarak da kullanılmasını teşvik ettiği el-ʿArabiyyetü'l-maḥalliyye fî Mıṣr adlı eserini yayımlaması üzerine Selden gibi şahsiyetlere karşı hissiyatını ortaya koyduğu "el-Lugatü'l-Arabiyye" adlı kasidesi meşhurdur (Nezîr M. Hikmetî, s. 123-125).

Akıcı bir üslûba sahip olmakla birlikte kelimelerin seçiminde zorlanan

Hâfız’ın çağrışımları da zengin değildir. Bunda yabancı edebiyatlara yeterince vukufu bulunmamasının etkisi olmalıdır. Hayal dünyası da zayıf olan Hâfız’ın şiirini klasik şiirden ayıran en önemli özellik vatan ve sosyal muhtevalı şiirleridir. Hâfız bütün bu eksik taraflarına rağmen, özellikle arasında yaşadığı halkın duygularını ve dertlerini yansıtan sosyal temalı şiirleriyle çağdaşları İsmâil Sabrî, Halîl Mutrân ve Ahmed Şevkī gibi şairler arasında Arap şiir tarihinde seçkin bir yer edinmiştir.

Eserleri. 1. Dîvânü Ḥâfıẓ. Divanını ilk olarak şairin kendisi, gazetelerde yayımlanan ve arkadaşlarının hâfızalarında bulunan şiirlerine dayanarak üç cüz halinde bir araya getirmiş ve son cüz 1911’de neşredilmiştir. Daha sonra Ahmed Ubeyd, Hâfız’ın bu divanında yer almayan bazı şiirlerini de yayımlamış ve her iki yayındaki şiirler 1934’te Mektebetü’l-Hilâl tarafından bir ciltte toplanarak tekrar basılmıştır. Divan, Mısır Vizâretü’l-maârif’inin teklifiyle Ahmed Emîn tarafından Ahmed ez-Zeyn ve İbrâhim el-Ebyârî’den de istifade edilerek tekrar yayımlanmış (Kahire 1937), son olarak da 1969’da iki cilt halinde basılmıştır. 2. Leyâlî Saṭîḥ (Kahire 1906). Muhammed Abduh’un tesirinin açıkça görüldüğü bu eserde Hâfız Mısır edebiyatı, toplumu ve Mısır’ın siyasî durumu hakkındaki görüşlerini “makāme” tarzında ele almaktadır. 3. ʿÖmeriyyâtü Ḥâfıẓ. Hz. Ömer’in menkıbevî hayatından ve ahlâkından söz eden manzume ilk defa Kahire’de yayımlanmış (1918), daha sonra Mustafa ed-Dimyâtî tarafından önce Ẕikrâ Ḥâfıẓ, ardından el-Ḳaṣîdetü’l-ʿÖmeriyye adıyla şerhedilmiş ve basılmıştır (Kahire 1933). 4. el-Büʾesâʾ. Victor Hugo’nun Türkçe’ye Sefiller adıyla tercüme edilen Les misérables adlı romanının kısmî tercümesi olan eser iki cilt halinde neşredilmiştir (Kahire 1903). 5. el-Mûcez fi’l-iḳtiṣâdi’s-siyâsî. Fransız Paul Leroy-Beaulieu’den Halîl Mutrân ile birlikte yaptıkları bir tercüme olup beş cilt halinde basılmıştır (Kahire 1913). 6. Küteyyibün fi’t-terbiyeti’l-evveliyye. Fransızca’dan çevrilen iki ciltlik bir eserdir (Kahire 1912).

BİBLİYOGRAFYA

Brockelmann, GAL Suppl., III, 57-71; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 304-305; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 168-171; Ömer Ferruh, el-Minhâc fi'l-edebi'l-ʿArabî ve tarîḫih, Beyrut 1380/1960, I, 127-131; Abdülazîz el-Mekālih, ʿAmâliḳa ʿinde maṭlaʿi'l-ḳarn, Beyrut 1988, s. 9-43; Şevkī Dayf, el-Edebü'l-ʿArabiyyü'l-muʿâṣır fî Mıṣr [baskı yeri yok] 1979 (Dârü'l-Maârif), s. 100-110; Sibâî Beyyûmî v.dğr., el-Edeb ve'n-nuṣûṣ, Libya 1982, s. 310-318; Ahmed Ubeyd, Ẕikra'ş-şâʿireyn: Şâʿirü'n-Nîl ve Emîrü'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1405/1985; M. Abdülmün'im Hafâcî, el-Edebü'l-ʿArabiyyü'l-ḥadîs̱, Kahire 1985, s. 92-113; Hannâ el-Fâhûrî, el-Câmiʿ fî târîḫi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1986, s. 136-151; Ahmet Savran, 19. Yüzyıl Osmanlılar Döneminde Yeni Arap Edebiyatı, Erzurum 1987, s. 161-169; Nezîr M. Hikmetî, el-Fuṣḥâ fî muvâceheti't-teḥaddiyât [baskı yeri yok], 1991, s. 123-125; Zekî Mübârek, Ḥâfıẓ İbrâhîm, Beyrut 1411/1991; Abdülhamîd Sind el-Cündî, Ḥâfıẓ İbrâhîm: Şâʿirü'n-Nîl, Kahire 1992; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî [baskı yeri ve yılı yok], s. 504-507; Abbâs Mahmûd el-Akkād, Şuʿarâʾü Mıṣr, Kahire, ts., s. 8-20; "Dîvânü Ḥâfıẓ", el-Hilâl, X, Kahire 1901-1902, s. 129-130; Selâme Mûsâ, "Ḥâfıẓ İbrâhîm", a.e., XXXII (1924), s. 627-638; "Sâʿatün maʿa Ḥâfıẓ Bek İbrâhîm", a.e., XXXVI (1928), s. 906-910; Abdülazîz el-Beşerî, "Beynî ve beyne Ḥâfıẓ İbrâhîm", a.e., XLVl (1937), s. 257-261; Mustafa Sâdık er-Râfiî, "Ḥâfıẓ İbrâhîm", el-Muḳteṭaf, LXXXI/3, Kahire 1932, s. 266-276; Halîl Merdem Bek, "Maʿa Ḥâfıẓ İbrâhîm", MMİADm., XXXl/3 (1956), s. 353-370; XXXI/4 (1956), s. 529-543.

Hüseyin Yazıcı

HÂFIZ İBRÂHİM DALLIU

(1878-1952)

Arnavut asıllı ilim adamı ve müfessir.

Tiran'da doğdu. Babasının adı Mustafa'dır. Tiran'ın tanınmış kültürlü ailelerinden birine mensup olan Hâfız İbrâhim ilk ve orta öğrenimini Tiran'da tamamladı. Bu arada Osmanlıca ve Arapça öğrendi. Ardından tahsil için İstanbul'a gittiyse de iki yıl sonra maddî sıkıntı yüzünden memleketine döndü. Arnavut isyanı döneminde yetişip kendi bölgesinin önde gelenlerinden biri olmasına rağmen kaynaklarda hayatı hakkında fazla bilgi yoktur.

Tiran'da ilk olarak Arnavutça tedrîsat yapan okula öğretmen tayin edilen Hâfız İbrâhim, bilhassa kadın öğretmenlerin yetiştirilmesi hususunda faaliyet gösterdi. 1909 yılının sonlarına doğru Arnavutluk halkı için kurulmuş olan İlbasan'daki öğretmen okulunda görev yaptı. 1908'de Manastır (Bitola-Makedonya), 1909'da İlbasan ve 1920'de Luşnyı (Lushnjë-Arnavutluk) kongrelerine katıldı. 1912'de Arnavutluk'un bağımsızlığının ilânında da etkili olan Hâfız İbrâhim'in, 1924-1926 yılları arasında Tiran'da çıkan haftalık Dajti adlı derginin sorumlu başyazarlığı görevini yürüttüğü görülmektedir.

1910'dan itibaren döneminin fikrî cereyanlarına karşı çıktığı için değişik zamanlarda hapsedildi. Arnavutluk Kralı Ahmet Zogu devrindeki İtalya istilâsı es-nasında ve özellikle Enver Hoca döneminde kaleme aldığı yazıları sebebiyle tutuklandı, yazılarını neşreden yayınevleri kapatıldı. Enver Hoca'nın komünist iktidarı zamanında mahkûmiyeti bittikten sonra Tiran'da vefat etti.

Hâfız İbrâhim, Arnavut aydınlarının önde gelenlerinden biri sayılmaktadır. Eğitim, din, siyaset ve kültür alanlarında etkili faaliyetlerde bulunmuş, bir yandan okullarda görev yaparken öte yandan Kur'an tercüme ve tefsir çalışmalarını sürdürmüştür. Dajti dergisinin kurucularından biri olan Hâfız

İbrâhim dönemindeki aydınları bu dergi etrafında toplamaya çalışmıştır. Arnavut halkına ait etnik bölgelerin birleştirilmesi için mücadele etmiş ve bu sebeple geniş bir çevre edinmiştir. Bu arada Osmanlı parlamentosunda milletvekili olan Hasan Priştina ve kültür çevrelerinin meşhurlarından sayılan Mûsâ Maçi, Hâfız Ali Korça, İsmâil Ndroçi, Hasan Vogli, Müslim Lagami, Norbert Yokl gibi kişilerle münasebet kurmuştur. Arapça, Türkçe ve muhtemelen Farsça'ya da vâkıf olan Hâfız İbrâhim eserlerinde, toplumu yaşadığı dönemin kültürel değerlerine bağlı kalarak ilerletmeyi amaçlamıştır. İsmâil Bardhi tarafından Hâfız İbrâhim'in hayatı, eserleri ve ilmî kişiliği konusunda bir doktora tezi hazırlanmaktadır.

Eserleri. Hâfız İbrâhim'in en önemli eseri Ajka e Kuptimevet të Kur'ani Qerimit (Kur'ân-ı Kerîm meâllerinin özü) adlı Arnavutça tercüme ve tefsir çalışmasıdır (Tiranë 1929). Kur'ân-ı Kerîm'in başından Tevbe sûresinin 16. âyetine kadar devam eden 1572 sayfa hacmindeki eser bu dilde yazılmış ilk tefsir kitabıdır. Müellifin hepsi Tiran'da basılmış diğer eserleri de şunlardır: Texhvidi (Tecvid [1921]); E Lemja e të Madhit Profit dhe Jeta e Tij (Ulu Peygamber'in doğumu ve hayatı [1934]); Dhuntie Ramazani (Ramazanın verdikleri [1935]); Mësime Teorike dhe Praktike të Moralit Islam (İslâm ahlâkına ait teorik ve pratik dersler [1935]); Libri i së Falmes (Namaz kitabı [1937]); Një Broshurë mbi Degat e Imanit (İman esaslarına ait bir broşür [1939]); Besimi i Muslimanëvet (Müslümanın inanç esasları) [1942]); Ç'është Islamizma (İslâm nedir? [ts.]); Udha Muhammedane (Muhammed'in yolu [ts.]); Hadithi Arbain (Kırk hadis [ts.]); Patriotizma në Tiranë (Tiran'da vatanperverlik [ts.]); Grenxat e Kuqe të Tiranës (Tiran'ın kızıl arıları [ts.]); Dokrrat e Hinit (Kül budalalıkları [ts.]); Një Andërr e Ime (Bir rüyam). Son eserin yazma bir nüshası İsmâil Bardhi'nin özel kütüphanesinde bulunmaktadır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Arnavutluk'taki komünist rejim yüzünden bu eserlerin bir kısmının Belçika, Kanada ve Amerika Birleşik Devletleri'nde yayımlandığı söylenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Disa Fetar Patriot Musliman Shqiptarë (nşr. Albanian Islamic Center, Harper Woods), Michigan 1993, s. 90-101; Hysni Myzyri, “Hafiz Ibrahim Dalliu për Përhapjen e Mësimit Shqip në Etapën e Fundit të Rilindjes”, Feja, Kultura dhe Tradita Islame ndër Shqiptarët, Prishtinë 1995, s. 405-410; Feti Mehdiu, Përkthimet e Kur’anit në Gjuhën Shqipe, Üsküp 1996, s. 21-30; a.mlf., “O Albanskim Prevodima Kur’ana”, Anali Gazi Husrevbegove Biblioteke, V-VI, Sarajevo 1978, s. 241-242; Sinan Tafaj, “Veprimtaria Atdhetare e Ibrahim Dalliut si Mësues, Vjershëtar e Publicist”, Revista Pedagogjike, sy. 3, Tiranë 1984, s. 123-130.

Ismaıl Bardhı

HÂFIZ KEMAL

(1882-1939)

Daha çok gazel ve mevlid okuyuşu ile tanınan Türk hânendesi.

21 Temmuz 1882’de İstanbul Şehremini civarında Tatlıkuyu’da doğdu. Bu sebeple Tatlıkuyulu Hâfız Kemal olarak da tanınır. Babası saraç Âgâh Efendi’dir. Tiz, parlak ve geniş oktavlı sesiyle kısa zamanda mûsiki çevrelerinin dikkatini çekti. 1900’lerden itibaren şöhret kazanmaya başlayan Hâfız Kemal, dönemin en

iyi mevlidhan ve gazelhanları arasında yer aldı. Nusretiye Camii müezzinliğiyle başlayan resmî görevi Süleymaniye Camii başmüezzinliğiyle sona erdi. Bazı eserlerde Süleymaniye Camii imamlığından bahsedilirse de yapılan araştırmalarda bu görevde bulunduğuna dair bir kayda rastlanmamıştır. İstanbul Radyosu’nun ilk kuruluşunda Hâfız Sadettin’le (Kaynak) birlikte programlara katılan Hâfız Kemal, devrin meşhur sâzendeleri eşliğinde Columbia ve Odeon şirketleri için hazırladığı plaklara gazeller ve Hâfız Sadettin ile birlikte şarkılar okudu. Ayrıca Dârülelhan Arşivi için de plak doldurmuştur. Konser ve plak çalışmalarını yurt dışında da devam ettirdi; konser vermek üzere Atina’ya (Ekim 1931), plak doldurmak için de Berlin (1928) ve Paris’e (1930) gitti. 1 Temmuz 1930 tarihinde konservatuvarda göreve başladı. Soyadı kanunundan sonra Gürses soyadını alan Hâfız Kemal, hayatının son yıllarında yakalandığı kalp hastalığından kurtulamayarak 9 Ağustos 1939 tarihinde İstanbul’da öldü. Edirnekapı dışındaki mezarlıkta bulunan divan şairi Bâkî’nin kabri yanına defnedildi.

Osmanlı Devleti’nin son döneminde yetişmiş ünlü hânendelerden olan Hâfız Kemal özellikle okuduğu ezan, mevlid ve gazelleriyle tanınmıştır. Mûsiki konusunda bir müddet Kasımpaşalı Cemal Efendi ile Bestenigâr Ziyâ Bey’den ve bilhassa Hacı Kirâmî Efendi’den istifade etti. Arkadaşlarından Ali Rıza Sağman onun “pestleri kaba, tizleştikçe inceleşen, dâvûdî, falsosuz, tatlı bir sesi”nin olduğunu söyler. Minarelerde okuduğu

ezanı dinlemek için camilerin önünde büyük kalabalıkların toplandığı söylenir. Hâfız Kemal, dinî ve din dışı sahada geniş bir repertuvar sahibi olup meşhur mevlidhan Hasan Rızâ Efendi (Said Paşa imamı) tavrında mevlid okurdu. Güftebeste uyuşmasının bütün inceliklerini ortaya koyduğu icrasında kendine has bir üslûp geliştirdiği kabul edilir. Onun mevlid ve gazel tavrını en iyi şekilde alıp uygulayan talebeleri Hâfız Hüseyin Tolon ile Sadi Hoşses olmuştur. Beş plaktan oluşan "Mevlid"i devrin mûsiki meraklılarının elinde dolaşan eserler arasındadır.

Hâfız Kemal bazı yayınlarda, devrin na'than ve mersiyehanlarından Cerrahpaşa Camii imam ve hatibi Hâfız Mehmed Ârif Efendizâde Hâfız Kemal ile (1882-1943) karıştırılmıştır. Diyanet İşleri eski başkanlarından M. Şerefettin Yaltkaya'nın küçük kardeşi olan, Yenikapı Mevlevîhânesi'nde sikke giyip semâ çıkaran, daha sonra Kādiriyye tarikatına intisap eden na'than Hâfız Kemal bir ara Romanya'da imam ve hatiplik de yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Evkaf Umum Müdürlüğü Süleymaniye Şubesi Hayrat Hademesi Maaş Defterleri, İstanbul Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi (1931-32), s. 29; (1933-34), s. 29; (1935-36), s. 27; (1937-38), s. 27; (1939-40), s. 28; Ergun, Antoloji, II, 468, 634, 656; Ali Rıza Sağman, Meşhur Hafız Sâmi Merhum, İstanbul 1947, s. 95-97; a.mlf., Mevlid Nasıl Okunur ve Mevlidhanlar, İstanbul 1951, s. 7, 214; Özalp, Türk Musikisi Tarihi, II, 91, 121; Fikret Bertuğ, "Kemal (Hafız)", DBİst.A, IV, 519.

Nuri Özcan

HÂFIZ KÖMÜR EFENDİ

XVII. yüzyılda yaşamış bestekâr ve hânende.

İstanbul'da doğdu. Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Sultan IV. Mehmed döneminde (1648-1687) yaşadığı ve Mevleviyye tarikatına intisap ettiği bilinmektedir. Kantemiroğlu, devrin ünlü mûsikişinaslarından Kasımpaşalı Koca Osman'ın yetiştirdiği talebelerden bahsederken hânendeler arasında Hâfız Kömür'den de söz eder. Osman Efendi'den başka devrinin diğer mûsiki üstatlarından da ders alarak kendini yetiştiren Hâfız Kömür, gerek nazariyat bilgileri gerekse parlak üslûbu ile zamanın mûsiki üstatları arasında yer almıştır.

Hâfız Kömür hânendeliğinin yanı sıra bestekârlığı ile de tanınmaktadır. Dinî örnekler de vermesine rağmen bestelediği eserlerin çoğu din dışı mûsiki formlarındadır. Ebûishakzâde Esad Efendi onun otuzun üzerinde eseri olduğunu kaydeder. El yazması güfte mecmualarında birçok eserine rastlanmasına rağmen günümüze beste ve semâi formlarında sadece üç bestesinin ulaştığı tesbit edilmiştir. Devrin ileri gelenlerinin hazır bulunduğu meclislerdeki sohbeti ve zarif nükteleriyle de şöhret bulan Hâfız Kömür, zaman zaman III. Selim (1789-1807) ve II. Mahmud (1808-1839) devirlerinin ünlü bestekârı musâhib Kömürcüzâde Hâfız Mehmed Efendi ile karıştırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 12b-13a; Müstakimzâde, Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 112 b; Mecmûa, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 637, vr. 37 b, 54 b, 55 a, 80 b, 81a; nr. 650, vr. 37a, 104 b, 106b; Mecmûa, İÜ Ktp., TY, nr. 3466, vr. 35b, 222 b, 228a; nr. 3608, vr. 33b, 58b; Ezgi, Türk Musikisi, I, 171-172; III, 166-167; IV, 64-65; Ergun, Antoloji, I, 125, 179-181; II, 793;

D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi, Ankara 1979, s. 242; Mehmed Veled [İzbudak] “Atrabülâsâr”, Mekteb, sy. 4, İstanbul 16 Şaban 1311/10 Şubat 1309 r., s. 184; [Hüseyin Sadettin Arel], “Türk Bestekârlarının Terceme-i Halleri”, MM, sy. 14 (1949), s. 23-24; Hayri Yenigün, “Hâfız Kömür ve Kömürcü Hâfız”, a.e., sy. 208 (1965), s. 103; Öztuna, BTMA, I, 317.

Nuri Özcan

HÂFIZ KUMRAL

XVII. yüzyılda yaşamış zâkirbaşı, hânende ve bestekâr.

İstanbul Üsküdar'da doğdu. Asıl adı Mehmed'dir. Celvetiyye tarikatına intisap ederek tarikatın pîri Aziz Mahmud Hüdâyî'nin terbiyesi altında yetişti. Güzel sesi ve zikir meclisini idare etmedeki kabiliyetiyle dikkati çekerek bir müddet sonra hankahın zâkirbaşılığına getirildi. Mûsiki bilgilerini kimden aldığı kesin olarak bilinmeyen Hâfız Kumral zamanla devrinin önemli mûsikişinasları arasına girdi. Yılmaz Öztuna, kaynak göstermeden Hâfız Kumral'ın 1621'de vefat ettiğini belirtir (BTMA, II, 38). Ancak hayatıyla ilgili bilgilerin çoğunun elde edildiği Atrabü'l-âsâr'ın el yazması bazı nüshalarında onun IV. Murad (1623-1640), bazılarında ise Sultan İbrâhim (1640-1648) devrinde şöhret bulduğu kaydedilmektedir. Buna göre Hâfız Kumral'ın 1621 yılında vefat etmiş olması mümkün değildir.

Devrinin mûsikişinasları arasında bilhassa gür ve tesirli sesiyle tanınan Hâfız Kumral, zâkirbaşılığı ve hânendeliği yanında güçlü bir bestekâr olarak da kabul edilmiştir. Beste, semâi, na‘t, tevşîh ve ilâhi formlarında bestelediği eserlerine çeşitli el yazması güfte mecmualarında rastlanmaktaysa da günümüze bunlardan ancak dördü ulaşabilmiştir. Ebûishakzâde Esad Efendi ise otuzun üzerinde

eser bestelediğini ifade etmektedir. Bazı güfte mecmualarındaki eserlerinin başında görülen "Hâfız Kıral" (قرال) kaydındaki "Kıral" kelimesi müstensih hatasından kaynaklanmış olmalıdır.

Hâfız Kumral'ın bestelediği ilâhilerin büyük kısmının şeyhi Aziz Mahmud Hüdâyî'ye ait manzumeler olduğu dikkati çekmektedir. Besteleri arasında güftesi Sultan I. Ahmed'e ait, "N'ola tâcım gibi başımda götürsem dâim" mısraı ile başlayan pençgâh tevşîhi ile sözleri Aziz Mahmud Hüdâyî'ye ait olan, "Kudûmün rahmeti zevk u safâdır yâ Resûlallah" mısraı ile başlayan acem tevşîhi özellikle zikredilmelidir. Ancak bazı eserlerde birinci tevşîhin Buhûrîzâde Mustafa Itrî'ye, ikincisinin Hâfız Post'a ait olduğuna dair

kayıtlar bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 12a-b; Mecmûa, Millet Ktp., Ali Emîrî, TY, Manzum, nr. 637, vr. 14a, 37a, 71b; Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 14a; Mecmûa, Süleymaniye Ktp., Kadızâde Burhâneddin, nr. 47, vr. 3b, 106b; Mecmûa, İÜ Ktp., TY, nr. 3608, vr. 5a, 26b; nr. 5640, vr. 8b, 20a, 30a; Ergun, Antoloji, I, 30, 63-67; Özalp, Türk Musikisi Tarihi, I, 144; Kip, TSM Sözlü Eserler, s. 73; Mehmed Veled [İzbudak], "Atrabü'l-âsâr", Mekteb Mecmuası, sy. 4, İstanbul 16 Şaban 1311, s. 183; [Hüseyin Sadettin Arel], "Türk Bestekârlarının Terceme-i Halleri", MM, sy. 18 (1949), s. 19-20; Gültekin Oransay, "Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileyicileri", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 3, Ankara 1977, s. 155; Öztuna, BTMA, II, 38.

Nuri Özcan

HÂFIZ-ı KÜTÜB

(حافظ كتب)

Osmanlı vakıf kütüphanelerinde görevlendirilen kişilere verilen ad.

Vakıf kütüphanelerin vakfiyelerinde “emîn-i kütüb, hâzin, hâzin-i kütüb” diye de adlandırılan hâfız-ı kütüblerin vasıfları, görevleri, tayin ve azil şekilleri genişçe anlatılmıştır.

Kuruluş devri kütüphanelerinden Bursa’da Eyne Subaşı Medresesi Kütüphanesi, Bolu’da Yıldırım Medresesi Kütüphanesi, Balıkesir’de Eyne Bey Subaşı Medresesi Kütüphanesi ve Amasya’da Çelebi Sultan Mehmed Medresesi Kütüphanesi’nin vakfiyeleri bulunamadığından bu kütüphanelerde görev yapan hâfız-ı kütüblerde ne gibi nitelikler arandığı bilinmemektedir. II. Murad’ın Edirne Dârülhadisi’nde (838/1435), Sarıca Paşa’nın Gelibolu’da (846/1442-43) ve İshak Bey’in Üsküp’teki (848/1445) medreselerinde kurdukları kütüphanelerde hâfız-ı kütüb görevlendirilmemiştir. II. Murad devrinde Edirne’de tesis edilen diğer kütüphanelerin ise vakfiyeleri mevcut değildir. Timurtaş Paşaoğlu Umur Bey de Bursa’daki camisinde kurduğu kütüphanenin 843 (1440) tarihli vakfiyesinde hâfız-ı kütüble ilgili herhangi bir bilgi vermemiş, sadece cami müezzininin günlük 1 akçe ücretle bu görevi de yapmasını istemiştir.

Bugünkü bilgilere göre hâfız-ı kütüb olarak tayin edilecek kimselerde aranacak özellikler konusunda bazı şartlar ihtiva eden ilk vakfiye Fâtih Sultan Mehmed vakfiyesidir. Bu vakfiyedeki bir kayda göre hâfız-ı kütübün “esâmî-i kütüb-i mu‘tebereye ârif, müderris ve muîd ve müstaiddînin muhtaç oldukları kütübün tafsîline vâkıf olması” gerekmektedir. Fâtih devrinde kurulan diğer kütüphanelerin vakfiyelerinde bu konuda herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

II. Bayezid’in 893 (1488) yılında Edirne’de yaptırdığı külliyenin vakfiyesinde hâfız-ı kütübün “mütedeyyin, mü’min ve emîn” olması istenmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman’ın, kızı Mihrimah Sultan için

yaptırdığı külliyenin vakfiyesinde (956/1549), Fâtih ve Bayezid vakfiyelerinde hâfız-ı kütübde aranan vasıflar birleştirilerek “bir recül-i ârif ve sâlih-i zevi’l-maârif” şeklinde ifade edilmiştir. Bedreddin Mahmud’un Kayseri’deki kütüphanesinin vakfiyesinde (966/1559), hâfız-ı kütübün kitapları korumaya muktedir bir kişi olması şartı getirilmiştir. Feridun Bey’in İstanbul’daki mektebinde kurduğu kütüphanenin vakfiyesinde ise (967/1559-60) bu niteliklerin çoğaltıldığı görülmektedir: “Bir emîn ve dindar, müstakîm ve sâhib-i vakār, kendisine emanet edilen kitaplara hiyanet etmeyecek kimse tayin oluna. Hâfız-ı kütüb olan kimse ilm ü ma‘rifette haberdar olup siyânet-i kütübde bî-ihtiyâr ola. Evrâk-ı kütübü berk-i hazân gibi her tarafa dağıtan bir cahil olmaya”. II. Selim, İzmir’deki medresesinde (977/1569-70) görevli hâfız-ı kütübün emin, salih ve ehl-i maârif olmasını, 982 (1574-75) yılında Edirne’de yaptırdığı külliyesinin hâfız-ı kütüblerinin de aynı vasıflara sahip, ayrıca ikinci ve üçüncü hâfız-ı kütübden birinin yazı sanatında mahir bir kâtip, diğerinin ise “san‘at-ı nakşta usta bir nakkaş” olmasını şart koşmaktadır.

XVII. yüzyılda kurulan kütüphanelerin vakfiyelerinde hâfız-ı kütüblerde bulunması gereken vasıflarda bir değişiklik görülmemektedir. XVIII. yüzyılın başlarında teşekkül eden Çorlulu Ali Paşa Medresesi’nin vakfiyesinde (1120/1708) hâfız-ı kütübün nitelikleri konusunda “sâhib-i kiyâset ve ehl-i basîret, her fenne dair olan nüshaya vâkıf ve esâmî-i kütübü ârif bir kimse” şeklinde yeni bazı kayıtlar bulunmaktadır.

XVIII. yüzyılın ilk yarısında kurulan diğer kütüphane vakfiyelerinde hâfız-ı kütübün nitelikleriyle ilgili olarak yeni şart getirilmemiş, genellikle daha önceki vakfiyelerde yer alan şartlar tekrarlanmıştır. Sadece iki vakfiyede, kütüphanenin bulunduğu kurumun özellikleri düşünülerek değişik şartlar konulmuştur. Bunlardan Hacı Beşir Ağa, Eyüp’teki medresesinin kütüphanesinde (1148/1735) görevlendirilecek üç hâfız-ı kütübden birincisinin medrese dışından seçilmesini, diğer hâfız-ı kütüblüklerin medrese öğrencilerine verilmesini şart koşmuştur. Şerif Halil Efendi ise Cerrahpaşa’da 1157 (1744) yılında yaptırdığı camisindeki kütüphaneye birinci hâfız-ı kütüb olacak kimsenin, aynı zamanda camide muvakkit olarak da görev yapacağı için “fenn-i usturlâbda mütefennin” olması şartını getirmiştir. Aynı yüzyılın ikinci yarısında kurulan Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi’nin vakfiyesinde (1182/1768-69) hâfız-ı kütübde bulunmaması

gereken hususlar da belirtilerek bu göreve müderris, kadı, imam ve şeyhlerin getirilmemesi istenmiştir. Bu şartın daha sonraları Yûsuf Ağa (1209/1794) ve Râşid Efendi (1212/1797) kütüphaneleri vakfiyelerinde gelişerek devam ettiği görülmektedir. Ancak Mehmed Ali Paşa, Kavala'da kurduğu medrese ve kütüphanesinin vakfiyesinde (1228/1813) bu şarta riayet etmemenin câiz olduğunu belirtmiştir.

Selim Ağa, Üsküdar'daki kütüphanesine (1197/1782) tayin edilecek üç hâfız-ı kütübden ilk ikisinin aynı zamanda kütüphanede ders de okutacağı için âlim olmasını ve bu göreve tâlip olan kimselerin önce şeyhülislâm tarafından imtihan edilmesini istemiştir. Ahmed Ağa'nın Rodos'ta kurduğu kütüphane ile (1208/1793) Vezîriâzam Derviş Mehmed Paşa'nın Burdur'da kurduğu kütüphanenin (1233/1818) vakfiyelerinde de yine aynı sebeple hâfız-ı kütüblerin âlim olması gerektiği belirtilmiştir.

Yûsuf Ağa vakfiyesinde, hâfız-ı kütübün daha önceki vakfiyelerde görülmeyen

"iyi bir geçmişe sahib olduğu" hakkında bilgi edinme şeklinde bir şart bulunmaktadır. Yûsuf Ağa ayrıca, Veliyyüddin Efendi vakfiyesinde görülen hâfız-ı kütübün belli mesleklerden olmaması hususunu genişletip bu mesleklerin arasına "erbâb-ı hiref ve sanâyi ve tüccarlar"ı da katmıştır.

Bazı kütüphane vakfiyelerinde, kütüphanenin kurulduğu yerin hâfız-ı kütübün seçimine tesir ettiği ve özel bazı şartların getirildiği görülmektedir. Bunların arasında, hâfız-ı kütüblüğü tekkenin şeyhinin veya tekke mensuplarından birinin, medresenin müderrisinin, mahkemenin mukayyidinin, medrese öğrencilerinin en kabiliyetlisinin, medrese softabaşısının, caminin imamının, vâizinin, müezzininin veya kayyumunun, mektebin mualliminin yapması gibi şartlar bulunmaktadır. Hâfız-ı kütüblüğü çocuklarına ve akrabalarına tahsis eden kütüphane kurucuları da vardır. Hâlet Efendi vakfiyesine (1235/1820) çok değişik bir şart koymuştur; buna göre birinci hâfız-ı kütüb tembel olmayan bekâr bir kimse olacaktır. Medine'deki medresesinde bir kütüphane kuran Mustafa Efendi de 1251 (1836) tarihli ek vakfiyesinde kütüphanesinde her cuma Nakşibendî âyini icra edilmesini, hâfız-ı kütübün "tarîkat-ı aliyye-i Nakşibendiyye'den mücâz ve müstahlef" olmasını şart koşmuştur.

Hâfız-ı kütüblerin tayini diğer personelin tayininde takip edilen usule göre yapılmaktaydı. Ancak bu konuda kütüphane kurucularının farklı yollar takip ettiği görülmektedir. Yaygın usule göre vakıf kurucusu, kütüphanesine tayin edilecek hâfız-ı kütüblerin niteliklerini vakfiyesinde belirtmekle yetinip tayin işlemini vakfın mütevellisine bırakmaktadır. Fakat bazı vakfiyelerde kütüphanede görevlendirilecek hâfız-ı kütüb ismen belirtilmiş veya bu göreve ancak vakıf sahibinin ailesine mensup kimselerin getirilmesi şart koşulmuştur. Kütüphanelerin bir kısmında kuruldukları tarihte hâfız-ı kütüblük görevinin bulunmadığı, bu göreve bir süre sonra mütevelli tarafından gerekli şartlara sahip bir kimsenin tayin edildiği görülmektedir. Vakfiyelerde seçim usulüyle hâfız-ı kütüb tayinine de rastlanmaktadır. Bazı tayin yazılarından, bir hâfız-ı kütüblük görevinin iki veya üç kişi tarafından yapıldığı ve bu şekildeki tayine de "iştirâken / müştereken hâfız-ı kütüblük" denildiği anlaşılmaktadır. Bu tayinler genellikle, ölen hâfız-ı kütübün bu görevi yapmaya lâyık birden fazla çocuğunun bulunması halinde söz konusu olmaktadır. Meselâ Köprülü Kütüphanesi ikinci hâfız-ı kütübü ölünce Haziran 1783 tarihinde yerine üç oğlu müştereken hâfız-ı kütüblüğe getirilmiştir. Diğer bazı kütüphanelere de iştirak yoluyla hâfız-ı kütüb tayin edildiği görülmektedir.

Hâfız-ı kütüblerin görevleri çeşitli devirlerde bazı farklılıklar göstermekle birlikte hemen hemen bütün kütüphane vakfiyelerinde kendisinden beklenilen en önemli hizmetin vakfedilen kitapları korumak olduğu belirtilmektedir. "Hâfız-ı kütüb" (kitapları koruyan, muhafaza eden kimse) adı da bunu vurgulamaktadır. Kuruluş devri kütüphanelerinin çoğunun vakfiyesi olmadığından ve mevcut birkaç vakfiyede de söz edilmediğinden hâfız-ı kütübün kitapları muhafaza etme dışında bir görevi olup olmadığı bilinmemektedir. Sadece Umur Bey'in Bursa'daki camisinin vakfiyesinde, hâfız-ı kütübün vakfedilen kitapları cami cemaatine vermesinin ve dışarıya kitap çıkarılmasına engel olmasının istendiği görülmektedir.

II. Mehmed'in Fâtih Külliyesi'nde kurduğu kütüphanede görevlendirdiği hâfız-ı kütübün kitapları medrese mensuplarından esirgemeyeceği, bunları koruma hususunda azamî gayreti göstereceği ve ödünç vermeye nezaret edeceği şeklinde özetlenebilecek görevleri bu külliyeye ait Arapça ve Türkçe vakfiyede anlatılmıştır. Bu görevin II. Bayezid'in Edirne'de

yaptırdığı külliyesinin vakfiyesinde (895/1490) biraz daha ayrıntılı olarak yer aldığı görülmektedir. Buna göre hâfız-ı kütüb, vakıf kitapları koruma ve muhafaza etmenin dışında medresede kalan talebelere kitap verirken şahitler huzurunda cüzlerini ve sayfalarını sayıp cildini ve cildinin özelliklerini şahitlerin adlarıyla birlikte deftere kaydetmesi ve kitapların medrese dışına çıkarılmasına izin vermemesi istenmektedir.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın kızı Mihrimah Sultan'ın Üsküdar'daki külliyesinin vakfiyesinde hâfız-ı kütübün görevlerine bir yenisi daha eklenmiştir; hâfız-ı kütüb, medrese mensuplarının istedikleri kitapları bekletmeden vermeli ve tozlarını almalıdır. Böylece kitapların temizlenmesi de hâfız-ı kütübün görevlerinden biri haline gelmiştir. Aynı husus, Bedreddin Mahmud'un Kayseri'deki kütüphanesinin vakfiyesinde de tekrarlanmıştır. Burada hâfız-ı kütübün kitap mahzeninin iki anahtarından birini yanında taşımasının, kitap temizleme işinin her yıl ramazan ayında gerçekleştirilecek sayım sırasında yapılmasının ve sayımdan sonra da kitapların fihristteki düzene göre yerleştirilmesinin gereği belirtilmektedir.

Yemen fâtihi Koca Sinan Paşa İstanbul'daki medrese ve zâviyesinin vakfiyesinde (994/1586) hâfız-ı kütübün görevleri arasında, ciltleri eskiyen kitapların tesbit edilip mütevelliye bildirilerek tamir ettirilmesini de zikretmektedir. Dârüssaâde Ağası Mehmed Ağa'nın İstanbul Çarşamba'da yaptırdığı caminin vakfiyesinde de (999/1591) aynı husus tekrarlanmakta ve görevlinin tamir işini tehir etmeden yapması istenmektedir. Peremeciler kethüdâsı Mahmud Bey'in Cihangir Camii'ne vakfettiği kitapların vakfiyesinde ise (1002/1593) ödünç verme işlemi sırasında hâfız-ı kütübün kitaplara karşı rehin alması, kitap adları ile onları ödünç alanların adlarının deftere kaydedilmesi, rehin makbuzlarının saklanması, bir aydan fazla ödünç verilmemesi gerektiği anlatılmaktadır.

XVII. yüzyılın ikinci yarısında kurulan kütüphanelerin vakfiyelerinde hâfız-ı kütübün görevlerinde bir değişiklik görülmemektedir. Asrın sonunda kurulan Feyzullah Efendi Kütüphanesi'nin vakfiyesinde (1111/1699) hâfız-ı kütüblerin kitapları temiz tutmaları konusuna önem verilmiş ve bu iş için ek ücret tayin edilmiştir. Feyzullah Efendi ayrıca kütüphanenin korunmasını da hâfız-ı kütüblere bırakmış, birinci hâfız-ı kütübün her akşam kütüphane kapısını kendi mührüyle mühürlemesi şartını getirmiştir.

Vakfiyelerinden anlaşıldığına göre XVIII. yüzyılın ilk yarısında kurulan kütüphanelerde hâfız-ı kütüblerin görevlerine yenileri eklenmiştir. Âtıf Efendi, Vefa'da kurduğu kütüphanesinin 1154 (1741) tarihli vakfiyesinde birinci hâfız-ı kütübün kütüphanenin okuma salonunda namaz kıldırmasını, ikinci hâfız-ı kütübün müezzinlik yapmasını, üçüncü hâfız-ı kütübün de kandilleri yakmasını şart koşmuştur. Hâfız-ı kütüblerin kütüphanede ibadet yaptırmaları şartı Râgıb Paşa Kütüphanesi vakfiyesinde de (1176 /1762) tekrarlanmaktadır. Bu yüzyılda kurulan bazı kütüphanelerin vakfiyelerinde hâfız-ı kütüblerin okuyucuya karşı güzel davranması üzerinde önemle durulmuştur. Meselâ Hüseyin Ağa'nın Bursa'da yaptırdığı tekke ve kütüphanenin vakfiyesinde (1174/1760) bu hususa işaret edilmiştir. Seyyid Ahmed Efendi, İzmir'de Kasap Hızır mahallesindeki Yâkub Bey Camii'nde kurduğu kütüphanenin vakfiyesinde

(1196/1782) hâfız-ı kütübün çeşitli mazeretler göstererek kitap vermekten kaçınmasına karşı çıkmaktadır.

Kütüphanelerde ilk öğretim faaliyetlerine XVIII. yüzyılın başlarında rastlanır. Hacı Selim Ağa ve Rodosî Ahmed Ağa kütüphanelerinde bu işle meşgul olacak bir müderris tayin edilmediğinden bunun hâfız-ı kütübün görevlerine ilâve edildiği görülmektedir. Hacı Selim Ağa, kütüphanesine tayin ettiği üç hâfız-ı kütübden ilk ikisinin kütüphanede talebeye ders okutmasını istemekte ve bu görevleri karşılığında ek ücret tayin etmektedir.

XVIII. yüzyılın sonlarında Konya'da kurulan Yûsuf Ağa ile Kayseri'de kurulan Râşid Efendi kütüphanelerinin vakfiyelerinde bulunan, hâfız-ı kütüblerin kütüphanede kitap okuyan okuyucuya nezaret etmesiyle ilgili kayıtlar büyük bir benzerlik göstermektedir. Yûsuf Ağa kitap kaybının ve sayfaların kesilmesinin önüne geçebilmek için hâfız-ı kütüblerin ve yamaklarının göz ucuyla okuyucuları denetlemesini isterken Râşid Efendi buna, kitapların mürekkep vb. şeylerle kirletilmesine ve yazıların bozulmasına engel olmak amacıyla okuyucuları dikkatle takip edip nazikçe uyarmaları hususunu eklemiştir.

XIX. yüzyılın başlarında kurulan bazı kütüphanelerin vakfiyelerinde, hâfız-ı kütüblerin kütüphanede icra edilecek bazı dinî faaliyetlere de katılmaları

istenmektedir. Meselâ Kılıç Ali Paşa Kütüphanesi vakfiyesinde (1216/1801) kütüphaneyi her gün dualarla açmaları, ardından Yâsîn-i şerîf, öğle namazından sonra da haftada bir hatim indirecek şekilde cüz okumaları gerektiği belirtilmiştir. Hafîd Efendi vakfiyesinde (1220/1805) hâfız-ı kütüblerden kıraati düzgün olanın, Abdullah Ağazâde Halil Ağa vakfiyesinde ise (1239/1823) birinci hâfız-ı kütübün senede bir hatim okuması istenmektedir. Burdur'daki Derviş Mehmed Paşa Kütüphanesi'nin vakfiyesinde de hâfız-ı kütüblerin her gün Buhârî okumaları ve kütüphanede yapılacak hatm-i hâcegâna katılmaları şart koşulmuştur.

Kütüphane vakfiyelerinin sadece birkaçında belli zamanlarda yapılacak olan kitap sayımlarına hâfız-ı kütüblerin de katılması istenmiştir. Ancak uygulamalardan bu tür sayımlara hâfız-ı kütüblerin her zaman katıldığı anlaşılmaktadır. Bu sayımlar sonucu ortaya çıkan katalogların hazırlanışında ise hâfız-ı kütüblerin ne gibi bir görev yaptıkları bilinmemektedir.

XVIII. yüzyıla kadar kurulan kütüphanelerin vakfiyelerinde hâfız-ı kütüblerin çalışma saatlerine ve görevlerini vekil ve nâib kullanmadan bizzat kendilerinin yapacaklarına dair kayıtlara pek rastlanmamaktadır. Muhtemelen bu görevin vekâlet ve niyâbetle yürütülmesi sonucu görülen bazı aksaklıkları ortadan kaldırmak için bu yüzyılın ortalarından itibaren kurulan kütüphanelerin vakfiyelerinde bu meselenin ele alındığı görülmektedir. Köprülü (1089/1678), Feyzullah Efendi, Râgıb Paşa, Veliyyüddin Efendi, Hacı Selim Ağa, Yûsuf Ağa, Râşid Efendi ve Vâhid Paşa (1226/1811) vakfiyelerinde hâfız-ı kütüblerin kütüphanede bütün gün bizzat bulunmaları üzerinde ısrarla durulmuştur. Ancak görevli sayısı fazla olan kütüphanelerle birden çok görevlinin bulunmasına ihtiyaç duyulmayan küçük kütüphanelerde görevlilerin bizzat kütüphanede bulunması şartı nöbet usulüyle yumuşatılmaya çalışılmıştır. Meselâ Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın Şehzadebaşı'ndaki kütüphanesinin vakfiyesinde (1141/1729) kütüphanede görevli dört hâfız-ı kütübün ikişer ikişer nöbetleşe vazife yapmaları istenmekte, Kılıç Ali Paşa Kütüphanesi'nde de aynı şekilde nöbet uygulandığı görülmektedir. Hacı Beşir Ağa'nın Eyüp'teki kütüphanesinde ise üç hâfız-ı kütübden her gün sadece biri kütüphanede bulunmaktadır. Nuruosmaniye Kütüphanesi vakfiyesinde de hâfız-ı kütüblerin nöbetleri konusunda benzer kayıtlar olduğu gibi G.

Toderini'nin, "Kütüphanede görevli altı kütüphaneciden her gün ikisi görev yapmaktadır. Bu şekilde haftada bir iki kere nöbet gelmektedir, çünkü cumaları kütüphane kapalıdır" şeklindeki naklinden uygulama hakkında bilgi edinilmektedir (De la litterature des Turcs [trc. l'Abbe De Cournond], Paris 1789, II, 95-96). Hacı Selim Ağa ise bu konuda farklı bir yol takip etmiştir. Kütüphanede görevli üç hâfız-ı kütüb kütüphanenin açık olduğu günlerde hep beraber bulunacaklar, ancak bunlardan sadece biri kütüphane ile meşgul olacak, diğerleri ders okutacaktır.

Bazı kütüphane kurucuları, hâfız-ı kütüblerin en önemli görevlerinden biri olan kitap muhafaza etme işinde ihmal göstermelerinin veya hata yapmalarının önüne geçebilmek için vakfiyelerine, hâfız-ı kütübün ihmali veya kusuru neticesinde kaybolan kitabın tazmin edilmesi müeyyidesini koymuşlardır. Fâtih Külliyesi vakfiyesinde tazmin hususu yer almamasına rağmen Fâtih Camii Kütüphanesi'nden kaybolan birkaç kitabı hâfız-ı kütübün kaybeden şahsa tazmin ettirdiği veya yerine kendisinin bedel olarak bir kitap koyduğu bu kütüphaneye ait bir katalogda bulunan kayıtlardan anlaşılmaktadır. Bazı kütüphane kurucuları ise vakfiyelerinde, rehinsiz ödünç kitap veren veya kitapların kütüphaneden dışarı çıkarılmasına müsaade eden hâfız-ı kütüblerin görevlerinden azledilemelerini istemişlerdir. Vakfiyelerin bir kısmında üç gün özürsüz işe gelmeme, vakıf sahibinin koyduğu şartlara uymama, hizmet yerini terketme, yerine vekil bırakma veya görevini nöbetleşe yürütme, tembellik etme, müderrislik, kadılık gibi bir mesleğe girme ve izin süresini geçirmenin hâfız-ı kütüblerin azlini gerektiren sebepler arasında zikredildiği görülmektedir.

Hâfız-ı kütübün aldığı ücret, çalıştığı kütüphanenin büyüklüğüne ve görevinin ek bir görev olup olmamasına bağlı olarak değişmektedir. Kuruluş devri kütüphanelerinde günlük 1-2 akçe arasında değişen hâfız-ı kütüblük ücretinin fetihten sonra İstanbul'da ve İstanbul dışında kurulan kütüphanelerin çoğunda değişmediği, sadece Fâtih Külliyesi'ndeki kütüphanenin hâfız-ı kütübüne günlük 6, Mahmud Paşa Medresesi hâfız-ı kütübüne de 5 akçe ücret verildiği görülmektedir.

II. Bayezid'in Edirne'deki külliyesinde kurduğu kütüphanede günlük 2 akçe olan ücretin bazı arşiv kayıtlarından XVI. yüzyılın sonlarına doğru 4 akçeye

çıkarıldığı anlaşılmaktadır. II. Bayezid devrinde hâfız-ı kütüb ücretlerinde bir artış görülmez. Süleymaniye Külliyesi'nde hangi tarihte ihdas edildiği bilinmeyen hâfız-ı kütüblük görevi için günlük 6 akçe ücret tayin edilmiştir. Bazı vakıf kayıtlarına göre Kanûnî Sultan Süleyman devri kütüphanelerinde görevli hâfız-ı kütübler 1 ile 5 akçe arasında ücret almaktadır.

Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyılın sonlarına doğru hızlanıp XVII. yüzyılın ilk yarısında da bir süre devam eden fiyat artışları hâfız-ı kütüblerin ücretlerine yansımıştır. Köprülü Kütüphanesi'nin kuruluşuna kadar ortaya çıkan kütüphanelerde hâfız-ı kütüblere verilen ücretlerde enflasyonun baskılarını giderecek büyük bir artış görülmez. Bu devirde kurulan kütüphanelerde hâfız-ı kütüblere verilen günlük ücretler 3-8 akçe arasında değişir.

Sadece Turhan Vâlide Sultan'ın Yenicami Külliyesi'nde kurduğu kütüphanenin (1073/1662-63) hâfız-ı kütübü 15, Şeyhülislâm Abdürrahim Efendi'nin (ö. 1060/1650) Nişanca Camii'nde kurduğu kütüphanenin hâfız-ı kütübü de 10 akçe ücret almaktadır.

Köprülü Kütüphanesi hâfız-ı kütüblerine verilecek ücret vakfiyede aylık üzerinden kuruş olarak belirtilmiştir. Birinci hâfız-ı kütübün 7,5, ikinci ve üçüncü hâfız-ı kütüblerin 3,75 kuruş olan aylık ücretleri devrin rayicine göre yapılan hesaplamada günlük 20 ve 10 akçeye tekabül etmektedir. Bu kütüphanede görülen ücret artışı XVII. yüzyılın sonlarında kurulan diğer kütüphanelerde de devam eder. Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın Divanyolu'ndaki dârülhadisinde bulunan kütüphanenin (1092/1681) birinci hâfız-ı kütübüne 20, ikinci hâfız-ı kütübüne 10 akçe günlük ücret tayin edilmiştir. Amcazâde Hüseyin Paşa'nın Saraçhane'deki medresesinde mevcut kütüphanenin (1112/1700) üç hâfız-ı kütübü günlük 20'şer, Feyzullah Efendi Kütüphanesi hâfız-ı kütübleri ise 15'er akçe ücret almaktadırlar.

Ayasofya Kütüphanesi'nin kuruluşuna kadar İstanbul'da ve Anadolu'da tesis edilen kütüphanelerin hâfız-ı kütüblerinin 5-25 akçe arasında ücret aldığı görülmektedir. 1153 (1740) tarihinde açılan Ayasofya Kütüphanesi'nde hâfız-ı kütüblerin ücretlerinde büyük bir artış olmuştur. I. Mahmud, bu kütüphanenin Şevval 1152 (Ocak 1740) tarihli vakfiyesinde

birinci hâfız-ı kütübe 45, iki, üç ve dördüncü hâfız-ı kütüblere ise 35’er akçe günlük ücret tayin etmiştir. 1165 (1752) yılında yaptığı ek vakfiye ile de iki yeni hâfız-ı kütüblük görevi ihdas etmiş, birinci hâfız-ı kütübün ücretini 90 akçeye, ikincinin 80, üçüncünün 70, dördüncüsünün ücretini de 50 akçeye çıkarmıştır.

Ayasofya’dan bir yıl sonra kurulan Âtıf Efendi Kütüphanesi vakfiyesinde bâni hâfız-ı kütüblerin ek görev yapmalarına karşı olduğunu ve bu sebeple ücretlerini yüksek tuttuğunu belirtir. Bu kütüphanede birinci hâfız-ı kütübe 80, ikinciye 75, üçüncüye 70 akçe ücret verilmektedir. I. Mahmud devrinde İstanbul’da ve İstanbul dışında kurulan küçük medrese kütüphanelerinde ise hâfız-ı kütüblerin aldıkları ücret 2-15 akçe arasında değişmektedir. XVIII. yüzyılın ortalarında İstanbul’daki diğer büyük kütüphanelerde, Ayasofya ve Âtıf Efendi’nin hâfız-ı kütüblerinin ücretlerinde görülen artışa benzer yükselmeler görülmez. Fâtih, Galatasaray ve Nuruosmaniye kütüphanelerinde ise günlük ücretler 30-60 akçe arasındadır. Râgıb Paşa 1176 (1762) tarihli vakfiyesinde, haftada altı gün kütüphanede bulunacak hâfız-ı kütüblerin başka bir iş yapmaları mümkün olamayacağından birinci hâfız-ı kütübe 120, ikinciye 110 akçe günlük ücret tayin ettiğini belirtmiştir. Hâfız-ı kütüb ücretleri Evkaf Nezâreti’nin kurulduğu XIX. yüzyıl başlarına kadar bir artış göstermeden devam etmiştir. Bazı kütüphane vakfiyelerinde ise görevlendirilecek hâfız-ı kütübe bir ücret tayin edilmemiş olup bu vazife hasbî olarak ifa edilmekteydi.

Hâfız-ı kütüblere ücretlerinin yanı sıra yiyecek yardımı da yapılmaktaydı. Büyük külliyelerde kurulan kütüphanelerin hâfız-ı kütüblerine genellikle imaretin mutfağından aş ve fodula veriliyordu. Fâtih aşhanesiyle II. Bayezid’in Edirne’deki külliyesinin imaretine ait bir aş defterinde mutfaktan aş alanlar arasında hâfız-ı kütüb de bulunmaktadır. Çeşitli vakıf kayıtlarından, Mahmud Paşa Medresesi hâfız-ı kütübüyle Kasımpaşa Camii hâfız-ı kütübüne yemek ücreti (taâmiye) verildiği, Kanûnî Sultan Süleyman’ın İstanbul’daki medresesi hâfız-ı kütübünün imaretin mutfağından yemek yediği, Rodos’taki medresesinin hâfız-ı kütüblerinin ise fodula tayinleri olduğu öğrenilmektedir. I. Mahmud Ayasofya Kütüphanesi hâfız-ı kütüblerine aş tayin etmiş, Hamidiye Kütüphanesi hâfız-ı kütüblerine günlük fodula tayinleri yapılmıştır.

Bazı kütüphane kurucuları hâfız-ı kütüblere oturmaları için ev temin etmişlerdir. Âtıf Efendi, Râgıb Paşa, Veliyyüddin Efendi, Karavezir Mehmed Paşa, I. Abdülhamid, Halil Hamîd Paşa, Çelebi Mehmed Said Efendi, Rodosî Ahmed Ağa ve II. Mahmud (Medine) kütüphaneleri vakfiyelerinde ve vakıf belgelerinde hâfız-ı kütüblerin kütüphane kurucusunun tahsis ettiği evlerde oturacakları belirtilmiştir. Bazı kütüphanelerde hâfız-ı kütüblere vakfın artan gelirlerinden ek gelir temin edilmiş, bazılarında ise ek görev vermek suretiyle maaşlarının bir miktar arttırılması yoluna gidilmiştir.

Birden fazla hâfız-ı kütübü olan kütüphanelerde hâfız-ı kütüblerin ücretlerinin tesbitinde genellikle kütüphanedeki dereceleri göz önünde bulundurulmakta, bu sebeple birinci hâfız-ı kütübün ücreti diğerlerinden yüksek olmaktadır. Ancak maaş tesbitinde görevliler arasında fark gözetmeyen Feyzullah Efendi ve Amcazâde Hüseyin Paşa gibi kütüphane kurucuları da vardır.

Ücretin sıralamaya bağlı olarak artmasının tabii bir sonucu olarak hâfız-ı kütüblerin terfileri daha üst derecedeki bir kadroya geçmeleriyle gerçekleşmektedir. Kadro değiştirme de ancak bir üst derecedeki hâfız-ı kütübün işi bırakması, azli veya ölümüyle mümkün olmaktadır. Ayrıca birden fazla hâfız-ı kütübün çalıştığı kütüphanelerin vakfiyelerinde terfi işinin hangi esaslara göre yapılacağı açıklanmıştır.

Kuruluş devri kütüphanelerinde bir olan hâfız-ı kütüb sayısının İstanbul'un fethinden sonra da artmadığı ve bir iki istisna dışında müstakil kütüphanelerin ortaya çıkışına kadar bu sayının değişmediği görülmektedir. Üç hâfız-ı kütübün görevlendirildiği Köprülü Kütüphanesi'nden sonra kurulan bazı medrese kütüphanelerinde de iki veya üç görevli tayin edilmesinde, muhtemelen Köprülü'nün tesiri yanında bu kütüphanelerin zengin vakıflara sahip olmaları da rol oynamıştır. Köprülü ailesinden Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın İstanbul'da Divanyolu'ndaki medresesinin kütüphanesinde iki, yine aynı aileden Amcazâde Hüseyin Paşa'nın Saraçhane'deki kütüphanesinde üç hâfız-ı kütüb görev yapmaktaydı.

XVIII. yüzyılın başlarında İstanbul'da kurulan Şehid Ali Paşa Kütüphanesi

ile III. Ahmed'in Topkapı Sarayı'ndaki kütüphanesinde üçer hâfız-ı kütüb vardı. Bu asrın ilk yarısında İstanbul'da kurulan büyük kütüphanelerin hemen hemen hepsinde birden fazla hâfız-ı kütüb bulunmaktadır. Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın Şehzadebaşı'ndaki dârülhadisinin kütüphanesiyle Hamidiye Kütüphanesi'nde dört hâfız-ı kütüb görevlendirilmiştir. İstanbul dışındaki kütüphanelerde ise genellikle bir hâfız-ı kütüb vazife yapmaktadır.

I. Mahmud'un Ayasofya Kütüphanesi'nde hâfız-ı kütüblerin sayısının altıya çıktığı görülür. Aynı padişah tarafından İstanbul'da kurulan Fâtih Kütüphanesi'nin beş, Galatasaray Kütüphanesi'nin ise üç hâfız-ı kütübü vardır. III. Osman, kardeşi I. Mahmud'un Nuruosmaniye Külliyesi'ndeki kütüphanesini tamamlattığında buraya altı hâfız-ı kütüb tayin etmiştir. Ayasofya, Fâtih ve Nuruosmaniye kütüphanelerinin zengin koleksiyonları ve gelir kaynakları, muhtemelen bu kütüphanelere tayin edilen hâfız-ı kütüb

sayısının artmasında etkili olmuştur. XVIII. yüzyılın sonlarında ve XIX. yüzyılın başlarında İstanbul'da kurulan kütüphanelerde hâfız-ı kütüb sayısının dördü geçmediği, Anadolu'da kurulan müstakil kütüphanelerde ise genellikle iki veya üç olduğu görülmektedir. Birden fazla hâfız-ı kütübün görevlendirildiği kütüphanelerde hâfız-ı kütübler "hâfız-ı kütüb-i evvel, hâfız-ı kütüb-i sânî, hâfız-ı kütüb-i sâlis" şeklinde derecelendirilmiştir. Hâfız-ı kütüb-i evvele "baş hâfız-ı kütüb" de denilmektedir.

Vakıf teşkilâtında, vakıf görevlilerinin üzerlerinde bulunan vazifeleri ve karşılığında aldıkları ücretleri başka bir kimseye devretmeleri yaygın bir usuldü. "Ferâğ" ve "kasr-ı yed" denilen bu tür devirlerde kadının da izni aranmaktaydı. Bazı tayin kayıtlarından bu şekildeki görev devrinin bir süre kütüphanelerde de uygulandığı anlaşılmaktadır. Ancak hâfız-ı kütüblük gibi belirli vasıflara sahip olmayı gerektiren bir hizmetin bu yolla yapılan devirlerle ehil olmayan kimselerin ellerine geçmesi, XVIII. yüzyılda bazı kütüphane kurucularının vakfiyelerine hâfız-ı kütüblerin ferâğ ve kasr-ı yed yoluyla vazifelerini başkalarına devredemeyeceklerine dair şartlar koymalarına yol açmıştır. Buna teşebbüs edecek hâfız-ı kütüblerin görevine son verileceği de ayrıca bu vakfiyelerde belirtilmiştir.

Arşiv kayıtlarından anlaşıldığına göre vakıf kuruluşlarında, ölen kimsenin

vazifesinin küçük yaşta da olsa oğluna verilmesi şeklindeki uygulama Osmanlı Devleti'nde bir örf haline gelmiş, kütüphanelerde de bu usule göre tayinler yapılmıştır. Kütüphaneler için kötü sonuçlar doğurabilecek olan bu uygulama vakıf teşkilâtı içinde köklü bir geleneğe sahip olduğundan kaldırılamamış, ancak XVIII. yüzyılda kurulan büyük kütüphanelerin vakfiyelerinde bazı şartlara bağlı olarak uygulanabileceği belirtilmiştir. Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi vakfiyesinde bulunan bazı kayıtlar bu sistemin uygulamada ortaya çıkardığı mahzurlara işaret etmekte ve görevin ehline verilmesi şart koşulmaktadır.

Osmanlı vakıf kütüphanelerinde "hâfız-ı kütüb yamağı" diye adlandırılan yardımcı bir görevlinin bulunduğu görülmektedir. Bu kadroya sadece birkaç kütüphanede rastlanır. Yamağın ilk örneğine Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Ferruh Kethüdâ'nın Balat'ta kendi adıyla anılan camisinde kurduğu kütüphanede rastlanmaktadır. Ferruh Kethüdâ, 973 (1565-66) tarihli vakfiyesinde hâfız-ı kütübe yardımcı olacak kişiye günlük 2 akçe ücret verileceğini belirtmiştir. Râgıb Paşa Kütüphanesi'nin kuruluşuna kadar diğer kütüphanelerde yamak görevlendirildiğine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Râgıb Paşa 1176 (1762) tarihli vakfiyesinde hâfız-ı kütüb yamağının bu göreve ehil ve kabiliyetli olmasını şart koşar; ayrıca hâfız-ı kütüblere yardım etmesi, kitapları okuyuculara alıp vermede dikkatli bulunması gerektiğini işaret eder. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde de Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde olduğu gibi iki yamak görevlendirilmiştir. Râgıb Paşa Kütüphanesi'ndeki yamakların günlük ücreti 15'er akçe, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde görevli yamakların ücreti ise 10'ar akçedir. Konya'daki Yûsuf Ağa Kütüphanesi'nde görevlendirilen iki yamağa 50'şer akçe gibi oldukça yüksek bir ücret tayin edilmiş ve yamaklık görevi birinci yamaklık ve ikinci yamaklık olarak derecelendirilmiştir. Âşir Efendi Kütüphanesi'nde ise bu görevin adı "mülâzım-ı hâfız-ı kütüb" olarak değiştirilmiş ve birinci mülâzıma günlük 35, ikincisine de 30 akçe ücret tayin edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 153-182 (ayrıca bu eserde söz konusu bölümde zikredilen kaynaklar).

İsmail E. Erünsal

HÂFIZ OSMAN

(ö. 1110/1698)

Aklâm-ı sittede devir açan Türk hattatı.

1052'de (1642) İstanbul'da doğdu. Babası Haseki Sultan Camii müezzini Ali Efendi'dir. Küçük yaşta hâfız oldu. Bu unvan âdeta onun ilk ismi gibi kabul edildi ve Hâfız Osman adıyla tanındı. Köprülü Fâzıl Mustafa Paşa'nın dairesinde tahsil ve terbiye görürken hat sanatına ilgi duydu. İlk hocası Derviş (Büyük) Ali'nin, yaşlılığından dolayı kendisiyle gerektiği gibi meşgul olamayınca, onu yetiştirdiği hattatların en seçkini sayılan Suyolcuzâde Mustafa Eyyûbî'ye göndermeye râzı olduğu rivayet edilir. Karlı bir kış günü Haseki'den Eyüp semtine kadar yalın ayak yürüyerek derse gidişi, Suyolcuzâde'nin kendisine duyduğu sevgi ve takdiri daha da arttırdı. On sekiz yaşında icâzet aldı.

Gençlik döneminde Derviş Ali yolunda yazdığı görülen Hâfız Osman, Şeyh Hamdullah üslûbunu öğrenmek üzere, bu üslûbu o devirde en mükemmel şekliyle bilen Nefeszâde Seyyid İsmâil Efendi'ye elifbâ meşkinden başlayıp yeniden öğrenci oldu. Bu onun, aklâm-ı sitte*de yıllar sonra gerçekleştireceği hamlenin ancak Şeyh Hamdullah mektebinde kaynak bulabileceğini sanat hayatının daha ilk devresinde idrak ettiğini göstermektedir. Daha sonra Şeyh Hamdullah'ın eserlerini incelemeye başladı. Onun sarayda bulunan mushafını takliden yazarak bu yolda melekesini arttırdı (taklit, hat sanatında bir hattatın kendi sanat kimliğini bir tarafa bırakıp bir başka hat üstadının eserini aynen yazabilme hüneri olup makbul bir davranış kabul edilir).

Hâfız Osman 1083'te (1672) Mısır'a, 1087'de (1677) hac için Hicaz'a, birçok defa da Edirne ve Bursa'ya gitti. İstanbul dışında yazdığı yazılara imza atarken bulunduğu yeri mutlaka belirtmesi gittiği yerlerin tesbitini kolaylaştırmaktadır. 1106'da (1695) Sultan II. Mustafa'ya hüsn-i hat muallimi tayin edildi ve kendisine Filibe (veya Diyarbekir) mansıbı, daha sonra da arpalığı verildi. Şehzadeliği

sırasında III. Ahmed’e de hat hocalığı yaptı. Yazmak istediği ibareyi önce Hâfız Osman’a yazdırıp sonra buna bakarak benzetmeye çalışan III. Mustafa, kendisine meşk hazırlarken hocasının yanına oturup mürekkep hokkasını elinde tutarak “hünkârî tâzim”de bulunurdu. Dervişmeşrep bir şahsiyet olan Hâfız Osman’ın, “Artık bir Hâfız Osman Efendi yetişmez” diyerek kendisine hayranlığını belirten sultana, “Efendimiz gibi hocasına hokka tutan padişahlar geldikçe daha çok Hâfız Osman’lar yetişir hünkârım” cevabını verdiği rivayet edilir.

Hâfız Osman ölümünden üç dört yıl önce felç geçirmiş, ancak uygulanan tedaviyle hastalığı hafif atlattığından yazılarında bir gerileme görülmemiştir. Sünbüliyye tarikatı şeyhi Seyyid Alâeddin Efendi’ye intisap etmiş olan Hâfız Osman (Müstakimzâde, s. 302), Kocamustafapaşa Sancaktar mahallesindeki evinde 29 Cemâziyelevvel 1110 (3 Aralık 1698) tarihinde vefat etmiş, Sünbül Efendi Dergâhı hazîresine defnedilmiştir. Mezarının celî-sülüs kitâbesini, “Hüsn-i hattı biz bildik Osman Efendimiz yazdı” sözleriyle onun takdirkârı olan meslektaşı Ağakapılı İsmâil Efendi yazmıştır.

Sanatının kemale erdiği devrede bile Şeyh Hamdullah’ı taklit ettiği yazılarının altına kendi imzasını koyarak ona verdiği kıymeti gösteren Hâfız Osman, aklâm-ı sittede en güzeli aramakla geçen yıllardan sonra kendi üslûbunu 1090’dan (1679) itibaren bulmuştur. Şeyh Hamdullah’ın, Yâkūt el-Müsta‘sımî’nin eserlerinde gördüğü güzellikleri yorumlayıp şahsî üslûbunu elde etmesi gibi Hâfız Osman da aynı yorumu Şeyh Hamdullah’ın yazılarında yapmış ve Osmanlı hat sanatı böylece süzülüp arınmaya doğru gitmiştir. Hâfız Osman’ın üslûbu önceleri tenkide uğrayıp bazan da kıskanılmakla beraber kısa zamanda kendini kabul ettirerek Şeyh Hamdullah’ın üslûbunu unutturmuştur. 1100’den (1689) itibaren nesih hattında harfleri daha da küçülten Hâfız Osman’ın en beğenilen dönemi 1679-1689 arasındaki on yıldır.

Kırk yıl süren sanat hayatında devamlı olarak eser veren Hâfız Osman’ın, melekesini kaybetmemek için aylarca süren hac yolculuğunda bile kalemi elinden bırakmadığı, bu seyahati esnasında muhtelif menzillerde yazdığı günümüze ulaşan karalama veya cüz örneklerinden anlaşılmaktadır (meselâ bk. TSMK, Hazine, nr. 2288; Emanet Hazinesi, nr. 331). Kaynaklarda şiirle

uğraştığına dair bir bilgi yoktur. Ancak yazılarının sonuna koyduğu ferâğ kayıtlarının ekseriya secili oluşu dikkat çekicidir.

Hâfız Osman, 1069'dan (1659) ömrünün sonuna kadar yirmi beş mushaf yazmıştır. Bunlardan 1094 (1683) (İÜ Ktp., AY, nr. 6549) ve 1097 (1686) (TİEM, nr. 405) tarihli olanları ilk akla gelenlerdir. Fâzıl Ahmed Paşa için 1086 (1675) yılında yazdığı, bugün nerede olduğu bilinmeyen onuncu mushafının karşılığında kendisine 350 kuruş gibi o zamana göre büyük bir meblağ hediye edilmiştir. 1097 tarihli mushaf 1298'de (1881) Sultan II. Abdülhamid'in emriyle matbaacı Osman Bey tarafından bastırılarak bütün İslâm âlemine dağıtılmış, ayrıca birkaç mushafı daha basılmıştır. Aklâm-ı sitte ile kaleme aldığı birçok en'âm, cüz, kıta ve murakkaı bulunmaktadır. Bazı kıtalarında ve bilinen iki kitâbesindeki celî-sülüs hattı (Üsküdar Doğancılar'daki Şehid Süleyman Paşa Camii Çeşmesi ve Karacaahmet Tunusbağı Kabristanı'nda Siyavuş Paşa'nın mezarı) diğer yazılarıyla karşılaştırılacak seviyede değildir. Ancak celî-sülüste inkılâp yapan Mustafa Râkım bu başarıyı Hâfız Osman'ın sülüs hattından aldığı ilhamla gerçekleştirmiştir. Bugünkü bilgilere göre hilye-i saâdeti geliştirerek levha halinde yazan, Türkçe meâlli ilk hilyeyi tertipleyen, Delâʾilü'l-ḫayrât metnini hüsn-i hattıyla sanat eseri haline dönüştürüp kitaplaştıran da Hâfız Osman'dır.

Pazar günleri yoksul çocuklara, çarşamba günleri de varlıklı aile çocuklarına maddî karşılık beklemeksizin evinde hüsn-i hat öğreten Hâfız Osman bu husustaki titizliğiyle de tanınır. Ders bittikten sonra Cerrahpaşa Hamamı yakınında karşılaştığı bir talebesi gecikme sebebini kendisine anlatınca yol kenarında oturup dersi tekrarladığı rivayet edilir. Hâfız Osman'ın güreş seyrinden de çok zevk aldığı bilinmektedir (Müstakimzâde, s. 172-173). Yetiştirdiği hattatlardan elli kadarının adı tesbit edilmiştir. Rodosîzâde Abdullah, Yûsuf Rûmî, İmam Derviş Ali, Derviş Mehmed Kevkeb, Yedikuleli Seyyid Abdullah, Hasan Üsküdârî, Kürtzâde Bursalı İbrâhim ve Bursalı Mehmed efendiler bunların en başta gelenleridir. Hat silsilesi bu öğrencileri yoluyla iki ayrı koldan zamanımıza kadar intikal etmiştir ki hat sanatında bu mazhariyete ermiş başka bir isim gösterilemez.

Hâfız Osman'ın sülüs-nesih ve rikāʿ nevilerinde açtığı, daha sonra gelen

hattatların ekledikleri güzelliklerle gelişen çığır günümüzde de etkisini sürdürmektedir. Bu sebeple eserleri gün geçtikçe kıymetlenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 36-37; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 172-173, 301-305; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 121-123; Cl. Huart, Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman, Paris 1908, s. 143-145; Kemâl Çığ, Hattat Hâfız Osman, İstanbul 1949; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 109-116; M. Uğur Derman, Türk Hat Sanatının Şâheserleri, İstanbul 1982, nr. 11, 16, 18; a.mlf., İslâm Kültür Mirâsında Hat San'atı, İstanbul 1992, s. 199-201; a.mlf., Sabancı Koleksiyonu, İstanbul 1995, s. 82-83; a.mlf., "Hâfız Osman'ın Yazı Tarihimizdeki Yeri", HM, sy. 51 (1967), s. 8-9; a.mlf., "Kendi Îzahlarıyla Hâfız Osman'ın Mushafları", Sanat Dünyamız, IX/24, İstanbul 1982, s. 10-15; a.mlf., "Hâfız Osman", TA, XVIII, 307-308; Ali Alparslan, Ünlü Türk Hattatları, Ankara 1992, s. 64-81; A. Süheyl Ünver, "Hattat Hâfız Osman ve Yazdığı Kur'ân-ı Kerîmler", TY, VI/339 (1967), s. 5-9.

M. Uğur Derman

HÂFIZ OSMAN DEDE

(bk. OSMAN DEDE EFENDİ, Musullu).

HÂFIZ POST

(ö. 1105/1694)

Türk mûsikisinin en güçlü bestekâr ve tanburîlerinden.

İstanbul'da doğdu ve orada yaşadı. Ezgi, onun Üsküdarlı olduğunu kaydeder. Asıl adı Mehmed olup ilk dönemlerinde İmamzâde Mehmed Çelebi, daha sonra Hâfız Post olarak anılmıştır. Mehmed Esad Efendi Atrabü'l-âsâr'da vücudunun çok kıllı olmasından dolayı kendisine "Post" lakabının verildiğinden bahseder. Başka bir rivayete göre ise her yere koltuğunda bir post ile gittiği için bu lakabı almıştır. On beş yaşında hıfzını tamamladı ve yine bu çağlarda mûsiki öğrenimine başladı. Kendini yetiştirerek zamanla devrinin en önemli mûsikişinasları arasında yer aldı. Osmanlı ve Kırım saraylarında IV. Mehmed ile (1648-1687) I. Selim Giray Han'ın huzurunda bulundu; ayrıca birçok devlet adamından iltifat gördü. Şöhretinin en yaygın dönemi ise IV. Mehmed zamanına rastlar. Hacca da giden Hâfız Post divan şairi Nâilî'nin (ö. 1077/1666) himayesinde yetişti ve ondan edebî ilimleri öğrendi. Gençlik yıllarında devlet kademelerinde çalışmadığı anlaşılan Hâfız Post hayatının sonlarında Dîvân-ı Hümâyun hâcegânı arasında yer aldı. Daha sonra kâğıt eminliğine getirildi. Çağdaşı olan Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi onun vefatına iki ayrı tarih düşürmüştür.

Hâfız Post bestekârlığı, hânendeliği ve tanburîliğinin yanı sıra devrinde iyi bir hattat ve şair olarak da tanınmıştır; ancak onun en önemli yönü bestekârlığıdır. Mûsikide önemli ölçüde Kasımpaşalı Koca Osman Efendi'den faydalandı. Bestelerinde kendine has bir üslûp geliştirdiği gibi bilhassa güfte seçimindeki titizliği onun iyi bir edebiyat kültürü aldığını, divan edebiyatı yanında tasavvuf edebiyatı ve halk edebiyatına da vâkıf olduğunu göstermektedir.

Kaynaklarda beste, semâi, kâr, şarkı, türkü, ilâhi, tevşîh ve durak gibi dinî ve din dışı mûsikinin birçok formunda 1000'den fazla eser verdiği belirtilen Hâfız Post'un zamanımıza ulaşan on yedi eserindeki canlılık ve hareketlilik

ilk planda dikkati çeker. Bu coşkunluğu ilâhilerinde de görmek mümkündür. Başta Niyâzî-i Mısrî olmak üzere bilhassa Halvetiyye'ye mensup mutasavvıf şairlerin ilâhilerini besteleyen Hâfız Post'un bu tarikata intisap etmiş olduğu düşünülebilir. Ayrıca birçok güftesini klasik formda bestelediği hocası Nâilî'nin de Halvetî olması bu kanaati güçlendirmektedir. Bestelerinde daha çok divan şairlerinin şiirlerini ve bu arada gazelleri tercih etmiştir. Eserlerinden, "Biz âlûde-i sâgar-ı bâdeyiz" ve, "Gelse o şûh meclise nâz ü tegāfül eylese" mısraları ile başlayan rast yürük semâileriyle (birinci semâi bazı eserlerde rehâvî makamında kayıtlıdır), "Bir nazar kıl hâlime âsân ola cümle sübül" mısraı ile başlayan hisar tevşîhi, "Vakt-i seherde açıla perde" mısraı ile başlayan nevâ ilâhisi, "Tende cânım canda cânânımdır Allah hû deyen" mısraı ile başlayan acem durağı (bazı eserlerde Ali Şîruganî adına kayıtlıdır) onun en seçkin besteleri arasında yer alır.

Mehmed Esad Efendi, Hâfız Post'un âhenksiz bir sesi bulunduğunu söylerse de ondan bahseden kaynakların hemen hepsinde, ayrıca Müstakimzâde, Şeyhî, Safâî ve Sâlim tezkirelerinde devrinin çok iyi bir hânendesi olduğu kaydedilir. Aynı zamanda döneminin tanınmış tanburîleri arasında yer alan Hâfız Post'un "Hâfız" mahlası ile kaleme aldığı birtakım şiirlerine tezkirelerde ve güfte mecmualarında rastlanmaktadır. Kaynaklarda tarih düşürmede de maharet sahibi olduğu belirtilmektedir.

Ta'lik, sülüs ve nesih hatlarını Tophaneli Mahmud Efendi'den meşkederek icâzetnâme alan Hâfız Post devrinde bir hattat olarak da şöhret bulmuştur. Kendisinin düzenlediği ve içinde bazı bestelerinin güftelerine de yer verdiği mecmuanın müellif nüshalarından biri Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde, diğeri Halil Edhem Arda'nın özel kitaplığındadır. Mûsikişinaslar arasında "Hâfız Post Mecmuası" olarak tanınan bu

eserin sonradan iyi bir tamir gördüğü belli olan birinci nüshası ta'lik hattıyla ve tamamen Hâfız Post'un el yazısıyladır. Eserdeki bazı ifadelerden bu nüshanın 1775'ten sonra yazıldığı anlaşılmaktadır. Sadettin Nüzhet Ergun'un tezhip bakımından daha kıymetli, muhtevası itibariyle de daha zengin olduğunu belirttiği ikinci nüshadaki yazıların çoğu Hâfız Post'a ait olup daha sonra Mustafa Itrî Efendi tarafından bazı ilâvelerle genişletilmiştir.

Hâfız Post birçok talebe yetiştirmiş olmalıdır. Ancak kaynaklarda bu konuda bilgi bulunmamakta, sadece bazı eserlerde Itrî ve Ali Şîruganî'nin onun talebeleri olduğu kaydedilmektedir.

Yahya Kemal "Itrî" şiirinde Hâfız Post'u "ışıklı dantelâlar bestekârı" olarak nitelendirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hâfız Post, Mecmûa, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1724; Mecmûa, Süleymaniye Ktp., Kadızâde Burhâneddin, nr. 47, vr. 70b, 91a, 106a; Mecmûa, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 637, vr. 65b, 70b, 71b, 75b, 76b, 81b, 94b; Mecmûa, İÜ Ktp., TY, nr. 3466, vr. 60b, 75b, 92b, 94a, 204b, 228a; nr. 3608, vr. 7b, 66a; nr. 5640, vr. 45a, 78a; Safâî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 71a-b; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, hazırlayanın önsözü, s. XX, ayrıca bk. s. 84-85; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1310, s. 213-214; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, 109-110; Kemiksizzâde Safvet Mustafa, Nuhbetü'l-âsâr min fevâidi'l-eş'âr, İÜ Ktp., TY, nr. 6189, vr. 25b; Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 11a-b; Mehmed Veled [İzbudak], "Atrabü'l-âsâr", Mekteb Mecmuası, sy. 4, İstanbul 1311, s. 183; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 729; a.mlf., Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 178b; Mehmed Tevfîk, Kāfile-i Şuarâ, İstanbul 1290, s. 117; Ezgi, Türk Musikisi, II, 6-8, 149-150, 162-164; IV, 30; Ergun, Antoloji, I, 25, 45-50, 91-97, 122, 129; II, 713; a.mlf., Türk Şairleri, I, 58-59, 303, 400; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 567; Baki Süha Ediboğlu, Ünlü Türk Bestekârları, İstanbul 1962, s. 31-37; Kip, TSM Sözlü Eserler, s. 28, 63, 71, 77, 88, 90, 127, 197, 219; Türk Mûsikisi Klâsikleri: İlâhiler (nşr. Yusuf Ömürlü), İstanbul 1979-81, I, 22-23; III, 168; M. Hurşit Ungay, Türk Mûsikisinde Usuller ve Kudüm, [İstanbul] 1981, s. 201-202; İlâhiler (Yapı ve Kredi Bankası yayınları), İstanbul 1986, s. 6-7, 90-91, 104-105; M. Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikisinin Nazariye ve Esasları, Ankara, ts., s. 269; R. Ferit Kam, "Hafız Post", Radyo Mecmuası, sy. 71, Ankara 1947, s. 9; [Hüseyin Sadettin Arel], "Türk Bestekârlarının Terceme-i Halleri", MM, sy. 14 (1949), s. 24;

Sabâhat Bakırcıoğlu, “Hafız Post’un Bestelemiş Olduğu Şiirler”, a.e., sy. 63-64-65 (1953), s. 130-132; sy. 66 (1953), s. 158-159; sy. 67 (1953), s. 211; sy. 68 (1953), s. 241; sy. 69 (1953), s. 273, 275; Gültekin Oransay, “Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileyicileri”, AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 3, Ankara 1977, s. 159; Öztuna, BTMA, I, 319-320.

Nuri Özcan

HÂFIZ RAHMET HAN

(حافظ رحمت خان)

Kûtâ Bâbâ Hâfız Rahmet Hân b. Şâh Âlem b. Mahmûd Hân (ö. 1188/1774)

Hindistan'da hüküm süren küçük Rohilla Afgan Devleti'nin nevvâbı.

1708'de doğdu; babası, Batı Pakistan'ın Pişîn bölgesindeki Şûrâbek'ten Çeç Hezâre'ye göç eden Afgan Berîç kabilesinin reisi Şah Âlem Han'dır. Şah Âlem Han, eski gulâmlarından Dâvud Han'ın Hindistan'ın Ketîr (şimdiki Rôhilkend) bölgesinde kendilerine hizmet ettiği raca ve zemindârlar nezdinde nüfuz kazanıp yavaş yavaş yeni bir prenslik oluşturması üzerine onun bu başarısına ortak olmayı umarak Ketehîr'e yöneldi; ancak Dâvud Han'ı kıskanması yüzünden aralarında çıkan ihtilâf sonucu öldürüldü. Çok geçmeden Dâvud Han'ın da öldürülmesi üzerine yerine cesur bir asker olan evlâtlığı Ali Muhammed Han geçti ve kendisine devrin Bâbürlü hükümdarı tarafından "nevvâb" unvanı verildi. Ali Muhammed'den cesaret alan bölgedeki Afgan aşiretleri (Rohillalar) Bareilly bölgesinde talana başladılar. Şikâyetler üzerine Bâbürlü Hükümdarı Nâsırüddin Muhammed Şah (1719-1748) onları cezalandırmak için harekete geçti. Ancak Rohillalar Bâbürlüler'e karşı umulmadık bir zafer kazandılar ve daha fazla yer ele geçirmek için cesaretlendiler. Eskiden beri yayılma siyaseti takip eden Eved Nevvâbı Safder Cenk Şiî olduğundan Sünnî Rohillalar'dan hoşlanmıyordu. Bundan dolayı Bâbürlü hükümdarını Ali Muhammed'e karşı kışkırttı ve düzenlenen sefer sonunda Ali Muhammed esir alınıp Delhi'ye götürüldü. Ali Muhammed Han'ın serbest bırakılan sağ kolu Hâfız Rahmet Han, büyük bir kuvvet toplayarak efendisini kurtarmak için Bâbürlü başşehrine yürüdü ve onun serbest bırakılarak Sihler'le Câtlar'ın tehdidi altında bulunan Sirhind valiliğine tayin edilmesini sağladı. Bu arada Rahmet Han, itaatsiz zemindârların gücünü kıran ve çapulcuları dağıtan kimse olarak temayüz etti. Afgan Hükümdarı Ahmed Şah Dürrânî'nin Hindistan'ı istilâ etmeye başlaması üzerine (1748) Ali Muhammed Han Rohillalar'ın karşı tarafa geçmelerini önlemek amacıyla Sirhind'den alınıp Ketîr'deki görevine yeniden tayin edildi.

Aynı yıl Bâbürlü Muhammed Şah ile veziri Kamerüddin’in ölümü üzerine vezirlik makamında gözü olan Safder Cenk, Ali Muhammed Han’ın desteğini almayı başardı. Ali Muhammed Han Safder’e yardım etmesi için Rahmet Han’ı görevlendirdi; Rahmet Han da 1000 kişilik seçkin bir ordu ile Delhi’ye yürüyerek Bâbürlü Hükümdarı Ahmed Şah’ın vezirlik görevini Safder Cenk’e vermesini sağladı. Ali Muhammed Han 3 Şevval 1162’de (16 Eylül 1749) öldü. Ölümünden iki gün önce Rahmet Han’ı halefi olarak aday göstermişti. Fakat Rahmet Han, Ali Muhammed’in henüz reşid olmayan oğlu Sâdullah Han’ın lehine adaylıktan çekildi. Sâdullah Han’ın ağabeyleri Abdullah Han ile Feyzullah Han Afganistan’da Ahmed Şah Dürrânî’nin elinde esirdiler. Rahmet Han, Sâdullah reşid oluncaya kadar ona vekâlet etti. Bu durumdan rahatsızlık duyan Safder Cenk, Bengaş Nevvâbı Kāim Han’ı Rohillalar’a karşı kışkırttı. Ancak Bedâûn’un 3 mil kadar uzağında meydana gelen savaşta Kaim Han öldürüldü ve 60.000 kişilik ordusu dağıldı. Bu zaferin bir sonucu olarak Rahmet Han Bengaş’ın birçok yerini kendisine bağladı. Safder Cenk’in Kāim Han’a ait toprakları istilâya kalkışması üzerine Kāim Han’ın kardeşi Ahmed Han karşı harekâta geçti. Ahmed Han’ın isteği üzerine Hâfız Rahmet Han savaşa katıldı ve Eved ordusunun büyük bir yara almasına sebep oldu. Bu savaştan canı yanan Safder Cenk, Malhar Rao Holkar ve Cay Appa Sindiya yönetimindeki Maratalar’ı yardıma çağırdı. Maratalar’la baş edemeyeceğini anlayan Hâfız Rahmet Han, basiretsiz bir kararla bu sırada tekrar Hindistan’a yönelen Afgan hükümdarı Ahmed Şah Dürrânî’ye yardımı reddedince hem maiyetindeki Afganlar’a sefalet getirmiş hem de Ketehîr’in bağımsız hükümdarı olma şansını azaltmıştır. Ayrıca Rahmet Han, Maratalar’la Ferruhâbâd hükümdarı arasındaki silâhlı çatışmada da anlaşılmaz bir şekilde tarafsız kaldı.

Safder Cenk ve zaferleriyle sarhoş olan müttefiki Maratalar Ketîr’i de topraklarına katmayı düşünüyorlardı. Onların bu niyetlerini sezen Rahmet Han ve Rohilla kumandanları Terâî’nin ulaşılamayan bölgelerine kaçtılar. Safder Cenk ve Maratalar peşlerine düştülerse de arazideki engeller ve Ahmed Şah Dürrânî’nin tekrar Hindistan’ı işgal edeceği haberinin gelmesi üzerine geri döndüler ve Bâbürlü Hükümdarı Ahmed Şah Bahadır’ın isteği doğrultusunda Leknev’de Rohillalar’la barış antlaşması imzaladılar (Şubat 1752). Antlaşmaya göre, Eved ile Ketehîr

arasındaki savaşa karıştıkları için Rohillalar Maratalar'a 5 milyon rupi savaş tazminatı ödeyeceklerdi. Üstünlüğünü iyice kabul ettirmek isteyen Safder Cenk, Rahmet Han'ı Leknev'den 15 mil ötedeki Mohan'a varıncaya kadar yanında götürdü ve ancak burada ülkesine dönmesine izin verdi. Bu sıralarda Ahmed Şah Dürrânî tarafından Kandehar'da esir tutulan Ali Muhammed Han'ın diğer iki oğlu serbest bırakıldı (1752) ve böylece Hâfız Rahmet Han ülkeyi Ali Muhammed'in oğulları Abdullah Han, Feyzullah Han ve Sâdullah Han arasında paylaştırmak zorunda kaldı. Rahmet Han'ın hükümdar vekili olmasını istemeyen Abdullah Han onu zehirlemeye teşebbüs etti; başarılı olamayınca da Ketîr'den sürüldü. Ülkenin bölünmesiyle Rahmet Han'ın gelir ve prestijinin azalması onu yeni yerler elde etmeye zorladı. Pîlîbhît'i hâkimiyet sahasına dahil ederek buraya Hâfızâbâd adını verdi ve büyük bir saray yaptırarak şehri idare merkezi haline getirdi.

Hindistan'daki Marata hükümranlığının sona ermesini sağlayan Panipat Savaşı'nda (1761) Rahmet Han, oğlu İnâyet Han ve yeğeni Dûnde Han (Necîbüddevle'nin kayınpederi) ordularıyla Ahmed Şah Dürrânî'ye yardım ettiler. Bu yardıma karşılık Hâfız Rahmet Han'a Etâve bölgesi verildi. Rahmet Han orada bulunan Maratalar'ı sürdü. Kısa bir müddet sonra Eved Nevvâbı Şücâüddevle, Necîbüddevle ile birlik olarak Ferruhâbâd'ın Bengaş hükümdarı ile aralarındaki eskiden kalan bir meseleyi halletmek üzere Ferruhâbâd'a karşı bir operasyon başlattı. Hâfız Rahmet Han zayıf tarafın yanında yer aldı ve bu küçük Afgan krallığının düşmesini önledi. O yıllarda Hindistan'daki İngiliz üstünlüğü giderek tehlikeli bir hal alıyordu ve bu durumu gören Rahmet Han bir ara onların elinde bulunan Patna'ya saldırmıştı (1763). Necîbüddevle'nin 1770'te, Dûnde Han'ın 1771'de ölümü Hindistan'daki Afgan gücünü zayıflattı. Siyasî durumu iyi tahlil eden Hâfız Rahmet Han, İngilizler'in kullandıkları Eved nevvâbı ile ittifak yaptıysa da daha sonra araları açıldı ve savaşma noktasına geldiler. İçlerinde Ali Muhammed Han'ın ikinci oğlu Feyzullah Han'ın ve Dûnde Han'ın oğullarının da bulunduğu bazı Rohilla kumandanları İngilizler'in Eved kuvvetlerine doğrudan yardım ettikleri savaştan uzak durdular. Nihayet iki ordu Katra Mîrânpûr'da karşılaştı (1774). Rohillalar'ın sayısı daha azdı, ayrıca bazı kuvvetlerin kaçması onların Hindistan'daki ihtişamlı fakat kısa süren hükümranlıklarının sonunu getirdi. Hâfız Rahmet Han öldürüldü ve başı kesilerek Şücâüddevle'ye götürüldü; cesedi ise daha sonra

savaş meydanından alınarak Bareilly'de toprağa verildi ve mezarının üzerine bir türbe yapıldı.

Halk arasında Kûtâ Bâbâ lakabıyla tanınan ve dindar, âdil, insan sevgisiyle dolu cömert bir insan olan Rahmet Han köylüleri, esnaf ve zanaatkârları korumuş, ticareti teşvik etmiş ve bazı vergileri kaldırmış, ilim ve sanatı da koruması altına alarak 5000 âlime hazineden maaş bağlamıştır. Afgan şairlerinin antolojisinde yer alan ve yazmaları British Museum'da bulunan bazı Farsça şiirler ona nisbet edilmiştir; fakat bunların ona ait olup olmadığını tesbit etmek zordur. Rahmet Han, Afganlar'ın neseplerinden bahseden ve son bölümünde Şiîliğe reddiyede bulunan Ḫulâṣatü'l-ensâb adlı eserini 1184'te (1770) tamamlamıştır (Storey, I/1, s. 396-397).

BİBLİYOGRAFYA

Hamilton, History of the Rohilla Afghans, London 1787; Müstecâb Han, Gülistân-ı Raḥmet (İng. özet: trc. C. Elliot, The Life of Hâfız oolmoolk, Hafız Rehmut Khan), London 1831; Gulâm Hüseyin Han, Siyerü'l-müteʾaḫḫirîn, Leknev 1282/1866, II-III, tür.yer.; Kemâleddin Haydar, Târîḫ-i Eved Kaysar: al-tawārīkh, Leknev 1297/1877; J. Strachey, Hastings and the Rohilla War, Oxford 1892; Gulâm Ali Han Nakvî, ʿİmâdü's-saʿâdât, Leknev 1897; H. R. Nevill, Gazetteer of Bareilly, Allahabad 1911; Necmü'l-Ganî Râmpûrî, Aḫbârü'ṣ-Ṣanâdîd, Bedâûn 1918; a.mlf., Târîḫ-i Eved, Leknev 1919, I, 113 vd.; II, 189-255; Nûreddin Hüseyin Han, Sergüzeşt-i Nevvâb Necîbü'd-devle, Aligarh 1924; Storey, Persian Literature, I/1, s. 396-397; A History of the Freedom Movement: The Rohillas, Karachi 1957, I, 303-336; Mill-Wilson, History of India, London 1958, III; Eltâf Ali Birelvî, Ḥayât-ı Ḥâfıẓ Raḥmet Ḫân, Karaçi 1963; CHIn., IV, 422, 429, 446; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VI, 85-86; M. Longworth Dames, "Hâfız Rahmet Han", İA, V/1, s. 77-79; A. S. Bazmee Ansari, "Ḥāfıẓ Raḥmat Khān", EI² (İng.), III, 59-62; a.mlf., "Ḥâfıẓ Raḥmet Ḫân", UDMİ, VII, 809-811.

A. S. Bazmee Ansarı

HÂFIZ SÂMİ

(1874-1943)

Türk mûsikisinde son devrin dinî ve din dışı icraları ile tanınan en ünlü hânendelerinden.

Günümüzde Bulgaristan sınırları içerisinde bulunan Filibe'de doğdu. Babası Hacı Ali Rızâ Efendi, annesi Zâtiye Hanım'dır. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Filibe'nin Ruslar tarafından işgali üzerine ailesiyle birlikte İstanbul'a göç ederek Fatih'te Hâfızpaşa semtine yerleşti. Tezgâhçılar (veya Mehmed Atâ) Sıbyan Mektebi'nde okuduğu sırada on yaşlarında iken sesinin güzelliğiyle dikkati çekti. Sultan Selim Camii imamı reîsülkurrâ Hacı Hasan Efendi'nin yanında hıfzını tamamladı. Hasan Efendi'den kıraat, Yedi Emîrler türbedarı Hacı Kadri (Kadir) Efendi'den tashîh-i hurûf ve ta'lîm-i Kur'ân dersleri aldı. Ayrıca Eğinli Rahmi ve Hâfız İdris efendilerle hadis âlimi Demirhisarlı Hacı Abdüş Efendi'den medrese derslerini okudu ve otuz beş yaşında Abdüş Efendi'den icâzet aldı. 1893-1906 yılları arasında Halıcıoğlu Topçu Mektebi imamlığı görevinde bulundu. Vazifesinden istifa ederek hacca gitti. Hac dönüşü (1910) Şeyhülislâm Hüseyin Hüsnü Efendi kendisine hünkâr imamlığını teklif ettiyse de Sâmi Efendi kabul etmedi. Bir ara Galata Camii'nde imamlık yaptı, fakat bir sinir hastalığına yakalanması üzerine görevinden ayrılmak zorunda kaldı (1912). Hayatının bundan sonraki döneminde ancak bazı vesilelerle okumuştur. 1936 yılında Gülhâne Hastahanesi'ne yatırılıp tedavi edilmeye çalışıldı. Bir müddet iyileşir gibi olduysa da daha sonra hastalığı nüksetti. Ayrıca kulakları iyi işitmemeye başlayınca sıkıntıları daha da arttı. 26 Nisan 1943 tarihinde doktora giderken yolda öldü ve Edirnekapı'da şair Bâkî'nin mezarının yanına defnedildi. Soyadı kanunundan sonra Ünokur soyadını almışsa da daima Hâfız Sâmi olarak anıldı.

Osmanlılar'ın son döneminde yetişen ve başta Kur'an tilâveti olmak üzere mevlid, ezan, kaside, gazel gibi irticâlî okuyuşlarda devrinin erişilmesi güç birkaç simasından biri olan Hâfız Sâmi, ilk mûsiki bilgilerini Müştakzâde

Hacı Edhem Efendi'den aldı. Daha sonra Bolâhenk Nûri Bey, Enderunlu Hâfız Hüsnü Efendi,

Hacı Kirâmî Efendi, Bestenigâr Ziyâ Bey ve Sultanselimli Hâfız Cemal Efendi'den faydalanarak dinî ve din dışı birçok eser meşketti. Meşhur bestekâr Zekâi Dede, torunu Münir (Kökden) Bey'in meşk için kendisine getirdiği Hâfız Sâmi'yi dinledikten sonra, "Oğlum, sana Hüdâ meşketmiş, benim meşkedecek bir şeyim yok!" diyerek bu gencin mûsikideki kabiliyetini ve istikbalini âdeta keşfetmiştir.

Hâfız Sâmi'nin ilk olarak on dört yaşında ramazanda Fâtih Camii'nde okumaya başladığı mukabeleleri, daha sonra uzun yıllar Beyazıt ve Yerebatan camilerinde büyük kalabalıklar önünde devam etmiştir. Bilhassa 1900-1910 yılları arasında Fâtih Camii'nde hünkâr mahfilinin altında öğle ile ikindi arasında okuduğu mukabeleler meşhurdur. Kaynaklarda, onun kıraati esnasında cezbeyle kendinden geçen dinleyicilerin coşkulu feryatlarının kubbelerde yankılandığı belirtilir. Rahatsızlığından sonra Kur'an ve mevlid mahfillerinde pek görülmemişse de 1928 Ramazanında Fâtih Camii'nde bazı günler mukabele okumuştur. Hâfız Sâmi Kur'an tilâvetinde tecvide son derece dikkat eder ve lüzumsuz nağmelerden kaçınırdı.

Mevlid okuyuşunda da aynı hassasiyeti gösteren Hâfız Sâmi mânaya ve diksiyona özellikle dikkat ederdi. Yorulmak bilmeyen sesi yanında çok uzun bir nefesi vardı. Mevlid okurken üç beyti bir solukta, gereken perde ve nağmeleri de göstererek okuduğu nakledilir. Mısraları âdeta yaşayarak seslendirdiğini söyleyen Ali Rıza Sağman, Meşhur Hafız Sâmi Merhum adlı eserinde Hâfız Sâmi'nin mevlidi Kur'an'dan daha iyi okuduğunu yazar. Tecvide riayet sebebiyle Kur'an kıraatinde sesi kullanma ve nağme yapma konusunda bir nevi sınırlama bulunduğunu, mevlidde ise sesin kudretini gösterme imkânının daha fazla olduğunu ifade ettikten sonra çok güzel mevlid okuyan kimseler tanıdığını, ancak ideal mevlid okuyuculuğunu Hâfız Sâmi'nin şahsında gördüğünü belirtir (s. 94). Anadolu'nun birçok yerinde de mevlid okuyan Hâfız Sâmi'nin hâfızalarda derin izler bırakan birçok okuyuşu arasında 1901 yılında Zeyrek Kilise Camii'nde, 1910'da Dârülfünun gençlerine Süleymaniye Camii'nde okuduğu mevlidler ve Meşrutiyet yıllarında Esad Efendi Tekkesi'nde okuduğu Mülk sûresi

özellikle kaydedilmelidir. Esad Efendi Tekkesi'ndeki kıraati sırasında dervişlerin cezbeye kapılarak kendilerini yerlere atmaya ve bağırmaya başlamaları üzerine şeyh efendi yüksek sesle "el Fâtiha!" demek suretiyle Hâfız Sâmi'nin okuyuşunu kesmek zorunda kalmıştır.

Hâfız Sâmi üstat gazelhanlar arasında yer alır ve bu konuda ismi Şaşı Hâfız Osman ile beraber anılır. Üç oktav üzerinde istediği rahatlıkla okuyabilen Sâmi Efendi güftenin fesahatini bozmadan tiz ve pestlerde, hecelerin hakkını verip vurgulara dikkat ederek okurdu. Ayrıca meyan içinde meyan göstererek seyreden icraları da onun sahip olduğu ses genişliğinin göstergeleriydi. Çoğunlukla mansur akordunun tiz nevâsı üzerinde okuyan Hâfız Sâmi'nin gazellerinde âşıkane bir eda hâkimdi. Dinî ve din dışı pek çok eseri plağa okumuş ve bu plaklar büyük ilgi görmüştür. Ancak gençlik yıllarında ve zamanın gelişmemiş teknikleriyle doldurduğu bu plaklar Hâfız Sâmi'nin okuyuşundaki özellikleri tam anlamıyla yansıtmaktan uzaktır. Ayrıca plaklardaki zaman sınırlaması da onun tabii okuyuşuna önemli bir engel teşkil etmiştir. "Ey kamertal'at sarây-ı âsümân durdukça dur" mısraı ile başlayan muhayyer gazeli, "Aşk ehline âlemde dilârâ mı bulunmaz" mısraı ile başlayan segâh gazeli plaklara okuduğu meşhur eserler arasındadır. Hicazkâr makamında ve sözleri Şeyh Esad Erbîlî'ye ait, "Tecellâ-yı cemâlinden habîbim nevbahâr âteş" mısraıyla başlayan eser ise onun en çok okuduğu kaside olarak bilinir.

BİBLİYOGRAFYA

Divan Edebiyatı Müzesi, Cemaleddin Server Revnakoğlu'nun Dosyaları, nr. 108; Ergun, Antoloji, II, 654-655, 717; Ali Rıza Sağman, Meşhur Hafız Sâmi Merhum, İstanbul 1947; a.mlf., "Hafız Sâmi Merhum", İstiklâl Gazetesi, İstanbul 27 Ağustos 1943; Sadi Yaver Ataman, Mehmet Sadi Bey, Ankara 1987, s. 39-41; Özalp, Türk Mûsikisi Tarihi, II, 63-64; Sermet Muhtar Alus, İstanbul Kazan Ben Kepçe, İstanbul 1995, s. 124; Ahmed Midhat Efendi, "Hâfız Sâmi Efendi Hazretleri", Tarîk Gazetesi, İstanbul 16 Kânunusâni 1314; Hayri Yenigün, "Hafız Sami", Musikî ve Nota, sy. 31, İstanbul 1972, s. 27-28; Zeki Altın, "Merhum Hafız Sâmi Efendi", Kök, sy.

13, İstanbul 1982, s. 33; Öztuna, BTMA, II, 260-261; Fikret Bertuğ, "Sami Efendi (Hafız)", DBİst.A, VI, 433.

Nuri Özcan

HÂFIZ-ı ŞÎRÂZÎ

(حافظ شيرازي)

Hâce Şemseddin Muhammed (ö. 792/1390 [?])

İran'ın önde gelen lirik şairlerinden.

Şîraz'da dünyaya geldi; doğumu için verilen tarihler 717 (1317) ile 726 (1326) arasında değişmektedir. Büyük şöhretine rağmen hayatı hakkında pek az bilgi

vardır. İyi bir öğrenim gördüğüne ve "Hâce" unvanını kullandığına göre seçkin bir aileye mensup olmalıdır. Adının Kemâleddin veya Bahâeddin olduğu sanılan babasının İsfahan'daki Kûhpâye'den, Tuyseran'dan veya Hemedan'dan Şîraz'a geldiği rivayet edilir. Genellikle kabul edilen, babasının adının Bahâeddin olduğu ve Salgurlular döneminde Kûhpâye'den Şîraz'a geldiğidir. Annesi Kâzerûnludur. Tezkirelerin verdiği bilgiye göre babası öldüğünde kardeşlerinin en küçüğü olmasına rağmen ekonomik durumu bozulan ailesini geçindirmek için bir süre fırında çalışmış, bu sırada okumaya karşı büyük ilgi duymuştur. Hâfız'ın iyi bir öğrenim gördüğü okuduğu kitaplardan belli olmaktadır. Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ını, Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm'unu, Mutarrizî'nin el-Miṣbâḥ'ını, Urmevî'nin Mefâtîḥu'l-envâr'ını, Adudüddin el-Îcî'nin el-Mevâḳıf'ını okuyup öğrenmenin o dönemde ancak seçkin ailelerin çocuklarına nasip olduğu bilinen bir husustur. Hocaları arasında Kıvâmüddin Ebü'l-Bekā b. Mahmûd-i İsfahânî-yi Şîrâzî gibi tanınmış kıraat ve fıkıh âlimleri vardır. Öğrenimi sırasında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlediği için "Hâfız" lakabını almıştır. Dinî ilimlerin yanı sıra başta Arap edebiyatı olmak üzere çok iyi bir edebiyat kültürü de aldığı şiirlerinden anlaşılmaktadır. Bunun dışında eserlerinde, döneminin mûsikisi ve çeşitli sanatları hakkında bilgi edindiğine ve iyi satranç oynadığına dair bilgilere de rastlanmaktadır.

Büyük bir ihtimalle daha öğrenciliği sırasında şair olarak tanınmaya başlayan Hâfız, 1303-1357 yıllarında Şîraz'da hüküm süren İncû

hânedanının son hükümdarı Ebû İshak’a intisap etti ve yine muhtemelen kendisine divanda maaş bağlandı. Hâfız, şiiri ve içkiyi çok sevdiği bilinen Ebû İshak’ın ve ona saltanatını sağlayan ayyâr*ların etkisi altında kaldı. “Rind” de denilen bu kalendermeşrep insanların hayat tarzları o dönemde sadece Hâfız’ı değil bazı âlimleri ve tasavvuf erbabını da etkilemişti; bu etkiye Şîraz’ın ünlü bağ ve bahçelerinin güzelliklerini de eklemek gerekir. Ebû İshak ve veziri Hacı Kıvâmüddin ile yakın ilişkiler içinde bulunan ve her istediğini rahatça söyleyebilen Hâfız bu dönemde büyük bir şair olarak tanınıyor, şiirleri elden ele ve hatta ülkeden ülkeye dolaşıyordu. Şöhreti Hindistan’da Bengal’e kadar ulaşmıştı.

Ebû İshak’ın son zamanlarında ayak takımı ve serseri güruhu Şîraz’a tamamen hâkim olmuş, halk evlerinden dışarı çıkamaz hale gelmişti. Muzafferîler’den “muhtesib” lakabıyla anılan Mübârizüddin bu kargaşalığı şiddet kullanarak bastırdı. Sa‘dî’nin kitaplarını bile yasakladı. Bu günler Hâfız’ın da şikâyetçi olduğu bir dönemdir. Mübârizüddin’i gözlerine mil çektirerek tahttan indiren ve Ebû İshak devrine benzer bir yönetim kuran oğlu Şah Şücâ‘ büyük bir ihtimalle Hâfız’ı da divanda görevlendirdi. Hâfız bu dönemde, özellikle şiirlerinde birçok defa adı geçen hâmisi vezir Kıvâmüddin sayesinde müreffeh bir hayat sürüyordu. Önceleri halka Ebû İshak gibi davranan Şah Şücâ‘, daha sonra Kirman ulemâsının telkinleriyle babasının yolunu takip etmeye başladı; bu arada vezir Kıvâmüddin’i de öldürttü. Buna çok üzülen Hâfız Yezd’e gitmeye mecbur oldu ve hakkında kasideler yazdığı Hâce Celâleddin Turan Şah’a sığındı. Şah Şücâ‘ şiirlerinden ve kendisine gönderilen hediyelerden dolayı onu kıskanıyordu. Hâfız Yezd’de umduğunu bulamadığı için Şîraz’a geri döndü; Turan Şah sayesinde Şah Şücâ‘ ile arası düzeldi. Şah Şücâ‘ın ölümünden sonra yerine geçen Zeynelâbidîn de Hâfız’a karşı iyi davrandı. Ancak onun ölümü üzerine maddî durumu bozuldu. Bir rivayete göre Timur Şîraz’ı aldıktan sonra yeni vergiler koymuş, Hâfız’a da küçük bir miktar vergi isabet etmişti. Hâfız bu miktarı da veremeyecek halde olduğu için Timur’a başvurup durumunu arzetmiş ve Timur’un, kendisinin, “Eger an Türk-i Şîrâzî bedest âred dil-i mârâ / Behâl-i hinduyeş bahşem Semerkand ü Buhârârâ” (Eğer o Şîrazlı Türk gönlümüzü tutsak ederse yanağındaki siyah ben için Semerkant’ı ve Buhara’yı bahşederdim) beytini okuyup, “Sevgilisinin yüzündeki bir ben için Semerkant’ı ve Buhara’yı veren insan nasıl yoksul olur?” demesi üzerine, “Bu kadar cömert olduğumuz için bu

hale düştük” cevabını vererek hükümdarın sempatisini kazanmış ve vergi ödemekten kurtulmuştur. Bir daha eski müreffeh günlerini bulamayan Hâfız 791’de (1389) veya daha kuvvetli bir ihtimalle 792 (1390) yılında Şîraz’da ölmüş ve bugün türbesinin bulunduğu Hâfızıye semtine gömülmüştür. Gazellerinin sadece birinde karısının, birinde de bir oğlunun ölümüyle ilgili ifadelere rastlanır.

Hâfız’ın tasavvufla ilgisi olmakla birlikte kaynaklarda tarikatı ve şeyhi hakkında kesin bilgi verilmemektedir. Ancak Şemseddin Abdullah-ı Şîrâzî, İmâd-i Fakīh-i Kirmânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi mutasavvıf ve âlimlerden istifade ettiği, Ni‘metullah-ı Velî, Hâce Ebü’l-Vefâ el-Bağdâdî, Kemâl-i Hucendî gibi şeyhlerle görüştüğü tezkirelerde kayıtlıdır. Hakikat yoluna kılavuzsuz gidilemeyeceğini söyleyen ve tasavvuf neşvesine sahip olan Hâfız’ın zamanındaki şeyhlerden birine intisap etmemiş olması uzak bir ihtimaldir.

Kaside, rubâî ve kıtalar da yazmış olmasına rağmen Hâfız şöhrete gazelleriyle ulaşmıştır. Daha önce gazel söyleyen bütün üstatların meziyetlerini kendinde toplaması sebebiyle gazelleri Fars edebiyatında türünün en gelişmiş örnekleri sayılır. Önceki şairler gibi gazellerinde mecazi anlamlar da taşıyan aşk ve şarap meclislerini terennüm etmiş ve bazan başka şairlerin beyitlerini kendi gazellerinin arasına serpiştirmiştir.

Hâfız’ın şiirlerindeki âhenk ve akıcılık yanında dilinin sade, tekellüfsüz ve veciz olması şöhretinin en önemli sebeplerinden biridir. Onun bu özellikleri tezkirelerde

de ifade edilmiştir. Abdurrahman-ı Câmî, Hâfız’ın gazellerinin âhenk ve akıcılıkta Zahîr-i Fâryâbî’nin kasideleri değerinde, üslûbunun da Nizârî-i Kuhistânî’nin üslûbuna yakın olduğunu, ancak Nizârî’nin şiirinin zayıf tarafları olmasına karşılık Hâfız’ın şiirlerinde hiçbir sunîlik görülmediğini söylemektedir (Bahâristân, s. 160-161).

Her türlü ilmî, ahlâkî, felsefî mazmunları ihtiva eden gazellerinde değişik vezinler kullanan Hâfız, şiirlerinde birçok edebî sanata yer vermesine rağmen mâna ve ifadeyi bu sanatlarla boğmamıştır. Arap şairlerinin divanlarıyla çok meşgul olmuş, bunun etkisiyle gazellerine ve bilhassa

mülemma‘larına sevgiliye hitap ederek ve ona selâm göndererek başlamıştır.

Birçok şair gibi Hâfız da kendinden önceki veya dönemindeki bazı şairlerin etkisi altında kalmıştır. Bunların başında, büyük bir ihtimalle ömrünün son yıllarını Şîraz’da geçirmiş olan Hâcû-yi Kirmânî gelir. Onu yine bu dönemin şairlerinden Selmân-ı Sâvecî takip eder. Hâfız’da Hayyâm’ın etkisi de görülür. Bu şairlerin dışında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sa‘dî-i Şîrâzî ve Kemâleddîn-i İsfahânî gibi şairlerden de iktibaslarda bulunmuş, onların şiirlerine cevaplar yazmış veya onları tazmin etmiştir. Ancak ister nazîre ister iktibas şeklinde olsun yazdığı şiirlere daima kendi damgasını vurmuştur. Bilinmeyen veya görülmeyen dillere ve sırlara tercüman olduğu için kendisine “Lisânü’l-gayb” ve “Tercümânü’l-esrâr” lakapları da verilen Hâfız’ın divanı İran dışında Ortadoğu, Hindistan, Türkiye ve bazı Avrupa ülkelerinde de tanınmıştır. Hâfız’ı Hammer’in çevirisinden okuyan ve onun şiirlerine olağan üstü ilgi duyan Goethe bu etki altında yazdığı, her biri Farsça başlık taşıyan on iki bölüm halinde topladığı lirik, mistik şiirlerini West-Oestlicher Divan adıyla yayımlamıştır (Stuttgard 1819).

Hâfız’ın divanı fal kitabı olarak da kullanılmıştır. Falını öğrenmek isteyen kişi divanı eline alıp bir tür tekerlemeye benzeyen, “Ey Hâfız-ı Şîrâzî / Ber mâ nazar endâzî / Men tâlib-i yek fâlem / Tû kâşif-i her râzî” (Ey Şîrazlı Hâfız! Bize bakmaktasın. Ben bir sır istiyorum, sen ise bütün sırları açıklıyorsun) cümlelerini söyledikten sonra açtığı divanın sağ veya sol sayfasını falı olarak kabul eder ve o sayfadaki gazelden kendi davranışlarıyla ilgili sonuçlar çıkarır.

Hâfız divanı, Türkiye’de Meṡnevî ve Gülistân’dan sonra en çok okunan Farsça metinlerin başında gelir. Hem Fars dilinin hem de belâgat konularının öğretiminde ezberletilen şiirler arasında Hâfız’ın şiirlerinin önemli yeri vardır. Hâfız’ın Türk divan şiirine de geniş ve sürekli etkisi olmuştur. Köprülü, saz şairlerinin bile Sa‘dî gibi Hâfız’a da yabancı kalmadıklarını söyler. Divan edebiyatının İran tesiri altında kalmış olmasıyla ilgili tenkit ve değerlendirmeler çok defa Hâfız tesirine bağlanır. XIV ve XV. yüzyıl divan şiirinde Hâfız’dan tercüme denilecek kadar büyük benzerlikler gösteren gazeller vardır. Bu benzerlik Şeyhî’de açık bir şekilde görülürken Ahmed Paşa’da tazminlerle veya farklı söyleyiş tarzlarıyla

değişmeye uğrar. Fuzûlî’nin şiirlerinde öteden beri Hâfız tesirinden bahsedilmişse de bu tesirin açıkça görüldüğü, hatta ilham kaynağı teşkil ettiği beyitlerinin sayısı çok sınırlıdır. Bunun dışındaki benzerlikler ise İran ve Türk edebiyatlarında konuların ve şiir telakkilerinin ortaklığından kaynaklanır ve Fuzûlî’yi Hâfız’dan ayıran orijinallik ve sanatkâr şahsiyeti dikkati çeker. Bâkî, Hâfız’ın gazellerine Farsça tahmîs ve nazîreler yapar. Nef‘î’de ise usta bir şair olmak için önünde Hâfız gibi büyük bir engeli aşmak gereğini ima eden mısralar vardır. Nedîm ve Şeyh Galib’de Hâfız tesiri bulunmamakla beraber Doğu şiir geleneğinin bu büyük üstadına nazîreler ve takdir mısraları yer alır. Abdülbaki Gölpınarlı’nın Hâfız divanı çevirisinin önsözünde, Türk divan şairlerinin Hâfız’ın şiirlerine benzerlikleri gösteren örnek beyitler mukayeseli bir şekilde verilmiştir (ayrıca bk. M. Fuad Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I, Ankara 1966, bk. İndeks; II, İstanbul 1989, bk. İndeks; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, bk. İndeks).

Divan şiirine kısmen veya tamamen karşı çıkan Tanzimat sonrası yazarlarında Hâfız tesiri söz konusu olmadığı gibi Hâfız’dan bahisler de çok defa divan şiirinde İran tesirini belirtme, hatta divan şairlerini taklitçilik veya hayalperestlikle suçlama vesilesiyle açılır. Bununla beraber XIX. yüzyılda doğan yazar ve şairlerin, özel veya resmî öğrenimleri sırasında Farsça’nın klasik eserleri arasında Hâfız’ın divanını okudukları hâtıra ve mektuplarından anlaşılmaktadır. Ziyâ Paşa, Harâbât’ının mukaddimesinde gençliğinde Hâfız’ı okuduktan sonra ufkunun genişlediğini söyler. Nâmık Kemal’in Cezmi’si, Ahmed Midhat Efendi’nin Râkım Efendi’si gibi devrin romanlarında klasik öğrenim gören kahramanların Hâfız divanını okuduğu zikredilir. Abdülhak Hâmid’in tiyatrolarından Tayflar Geçidi ve İlhan’da oyun kişileri arasında Hâfız’ın hayali de yer alır. Hâfız divanına olumsuz bir bakış tarzı Mehmed Âkif’te de görülmektedir. Süleymaniye Kürsüsünde’ki vâiz, Hâfız divanının, “Gönül incitme de keyfin neyi isterse becer” şeklinde ahlâksızlığa cevaz veren bir fetva kitabı haline geldiğinden şikâyet eder. Son olarak Yahya Kemal “Rindlerin Ölümü” adlı şiirinde alegorik bir ifadeyle Hâfız’ın ebedîliğine işaret etmiştir.

Hâfız hayatta iken şiirlerini bir divan halinde tertip etmediği için dilden dile ve ülkeden ülkeye dolaşan bütün bu şiirlerin ona ait olup olmadığı tartışma konusudur. Bugüne kadar içindeki şiirlerin tamamının Hâfız’a ait olduğu

kabul edilen bir divan nüshası bulunamamıştır. Mevcut nüshalar arasındaki farklar ve bu nüshaların özellikleri de ona ait şiirlerin tesbitini imkânsız kılmaktadır. Yakın zamana kadar şiirlerinin, bir rivayete göre kendisiyle de görüşmüş olan ve divanın çeşitli nüshalarının önsözünde sadece "câmi‘" olarak anılan Gülendam adlı bir kişi tarafından derlendiği kabul edilmekteydi.

Yeni tesbit edilen eski tarihli üç divan nüshası, şiirlerin derlenmesine Hâfız daha hayatta iken başlanıldığını ortaya koymuştur. Bunlardan biri, Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (Ayasofya, nr. 9945) ve Fars'ta hüküm süren İskender Mirza'nın emriyle 813-814 (1410-1411) yıllarında istinsah edilmiş olan nüsha, diğeri, Kāsım-ı Ganî ve Muhammed Kazvînî'nin faydalandıkları Tetimme-i Dîvân-ı Ḥâfıẓ adlı nüshadır. Bu nüsha Ayasofya nüshasından sonra istinsah edilmiştir. "Elif" kafiyesinden başlayarak "yâ" kafiyesine kadar gelen bu nüshaların ihtiva ettiği gazel sayısının farklı oluşu ayrı ayrı nüshalara dayandıklarını göstermektedir. Aynı tarihte yine İskender Mirza'nın emriyle istinsah edilen ve Pervîz Nâtel Hânlerî tarafından yayımlanan bir nüsha da British Museum'da bulunmaktadır (nr. 7759). Şiirlerin cahil müstensihlerce tanınmaz hale getirilmesi üzerine bunların yeniden tesbiti için Hüseyin Baykara gibi bazı hükümdarlar tarafından heyetler kurulmuşsa da bu heyetlerin de şiirleri tam ve doğru olarak tesbit edebildikleri söylenemez. Zira gazel getirenlere para verildiği için getiren kişinin herhangi bir gazelin mahlas beytindeki ad yerine Hâfız mahlasını yazıp sunmuş olması mümkündür.

Eski yazmalarına tesadüf edilmediğinden ağızdan ağıza gelen nakillere göre son dönemlerde yazılmış nüshalarına dayanılarak pek çok basımı yapılan Hâfız divanının 827 (1424) tarihli bir yazması ilk defa Abdürrahim Halhalî tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1306). Muhammedi Kazvînî ve Kāsım-ı Ganî, eski olmasına rağmen birçok yanlışı bulunan bu nüsha ile yirmiye yakın nisbeten eski nüshaya ve matbu nüshalara dayanarak divanın yeni bir baskısını yapmışlardır (Tahran 1320). Ayrıca Pervîz Nâtel Hânlerî (British Museum nüshasıyla diğer iki nüshaya dayanarak Ġazelhâ-yi Ḫ̮âce Ḥâfıẓ-ı Şîrâzî, Tahran 1337 hş.); Ebü'l-Kāsım-ı Encevî (Dîvân-ı Ḫ̮âce Ḥâfıẓ-ı Şîrâzî, Tahran 1344); Celâl-i Nâînî ve Nezîr Ahmed (812/1409 ve 817/1414 tarihli iki nüshadan faydalanarak Dîvân-ı Ḫ̮âce Şemseddîn Muḥammed Ḥâfıẓ-ı Şîrâzî, Tahran 1353); Îrec Efşâr (Dîvân-ı Kühne-i Ḥâfıẓ, Tahran

1348 hş.); Selîm Neysârî (Ġazelhâ-yi Ḥâfıẓ, Tahran 1353); Reşîd İyvazî ve Ekber Behrûz (813, 822, 825 tarihli nüshalara dayanarak Dîvân-ı Ḥâfıẓ, Tebriz 1356 hş./1977) ve son olarak da Pervîz Nâtel Hânlerî (805-825 yıllarına ait eski nüshasından faydalanarak Tahran 1362 hş.) divanı yayımlamışlardır. Bütün bu çabalara rağmen şiirlerin hepsinin yayımlandıkları şekilleriyle kesin olarak Hâfız'a ait olduğu söylenemez.

Bütün gazelleri sehl-i mümteni gibi görünen Hâfız'ın şiirlerini anlamak için daha başlangıçtan itibaren çeşitli şerhler yazma gereği duyulmuştur. Bu konudaki en eski şerh Sürûrî'nin eseridir (Şerh-i Dîvân-ı Hâfız, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 716-717). Bunu Şem'î'nin Şerh-i Dîvân-ı Hâfız (Süleymaniye Ktp., Kadızâde Mehmed Efendi, nr. 403) ve Sûdî'nin Şerh-i Dîvân-ı Hâfız-ı Şîrâzî (I, İskenderiye, ts.; II, İskenderiye, ts.; Bulak, ts.; III, Bulak 1250) adlı eserleri takip eder. Hepsi Türkçe olan bu şerhler arasında en mükemmeli Sûdî'ninkidir. Sûdî şerhi, İsmet Settârzâde tarafından Şerḥ-i Sûdî ber Ḥâfıẓ adıyla üç cilt halinde Farsça'ya çevrilmiştir (Tahran 1342-1347 hş.). Bu şerhin I. cildi aynen, diğer iki cildi sadece gazelleri seçilerek Hermann Brockhaus tarafından yayımlanmıştır (Leipzig 1854-1860). Ayrıca Mehmed Vehbi Efendi şiirleri ilk defa tasavvufî bir görüşle şerhetmiştir (Şerh-i Dîvân-ı Hâfız, Bulak 1273; I-II, İstanbul 1286, 1288-1289, son basıma Sûdî'nin şerhinin tamamı derkenar olarak ilâve edilmiştir). Bu şerh, Hâfız'ın hemen her sözünü tasavvufî açıdan yoruma tâbi tuttuğundan onun gerçek düşüncelerini ve sanatını yansıtmamaktadır.

Hâfız divanı -yukarıda tanıtılan şerhler içindeki çeviriler dışında-Türkçe'ye ilk defa Abdülbaki Gölpınarlı tarafından tercüme edilmiştir (İstanbul 1944). Hâfız'ın divanı ve şiirleri üzerine Batı'da çeviri ve metin neşri olarak çok sayıda çalışma yapılmıştır. Hermann Brockhaus'un Sûdî'nin şerhiyle birlikte (Die Lieder des Hafıs, Leipzig 1854-1860), Vincenz von Rosenzweig-Schwannav'ın metinle beraber divanın Almanca tercümesi (Der Diwan im persischen Original, Vienna 1856-1864) yanında en önemli çeviri Joseph von Hammer tarafından gerçekleştirilmiştir (I-II, Der Diwan von Mohammed Schemseddin Hafıs, Stuttgart 1812-1813; Neudruck 1973). İngilizce çevirileri arasında H. Wilberforce Clarke'ın divan tercümesiyle (Diwan, London 1891) A. J. Arberry (Fifty Poems of Hafız, Cambridge 1947) ve Gertrvde L. Bell'in divandan seçmeleri (Poems from the Diwan of Hafız, London 1897), ayrıca J. Payne'nin Hâfız'ın bazı şiirlerinin tercümesi

(The Poems of Shamseddin Mohammed Hāfız of Shiraz, London 1901) anılabilir. Arthur Guy'nin, Sûdî'nin şerhine dayanarak yaptığı Fransızca tercüme ve seçmelerle (Les poémes érotiques ou ghazels en calque rhythmique et avec rime à la persane, Paris 1927) P. Ch. Devillers'nin gazelleri Fransızca'ya çevirisi (Les ghazels, Paris 1959); M. Zand - S. Lipkin ve S. Shervinskiy'in divanı Rusça'ya (Lirika, Moskva 1963), J. B. Kosut a Jaroslov'un Çekçe'ye (Z divanu Hafize, Praha 1881), Képes Géza'nın Macarca'ya (Versek, Budapest 1960), Mûsâ Cârullah Bigi'nin Tatarca ve Rusça'ya (Divan, Kazan 1910), Mirza Can'ın Urduca'ya (Delhi 1907) tercümeleri Hâfız'ın başka dillere yapılan çevirilerinden bazılarıdır. Hâfız'ın hayatı, şiirleri ve divanı üzerinde yapılan araştırmalar büyük bir sayıya ulaşmıştır. Muhammed Ali Revnak bu çalışmaların bir bibliyografyasını Spektrum Iran dergisinde yayımlamıştır (I/4, s. 79-93). Ayrıca M. Nevvâbî de Kitâbşinâsî-yi Îrân'da bir bibliyografya vermiştir (VII, 897-916).

BİBLİYOGRAFYA

Hâfız-ı Şîrâzî, Dîvân (nşr. Muhammedi Kazvînî - Kāsım-ı Ganî), Tahran 1320 hş., nâşirlerin önsözü; a.e. (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1944, mütercimin önsözü, s. 1-39; a.e. (nşr. Seyyid Ebü'l-Kāsım-ı Encevî), Tahran 1363 hş./1983-84, nâşirin önsözü, s. 49-127; Câmî, Bahâristân (trc. M. Nuri Gençosman), İstanbul 1985, s. 160-161; Devletşah, Teẕkiretü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Muhammedi Abbâsî), Tahran 1337 hş., s. 338-344; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 681-682; Emîn-i Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm (nşr. E. D. Ross - Han Sâhib Mevlevî Muktedir), Kalküta 1918, s. 252-257; Fahrüzzamân-ı Kazvînî, Meyḫâne (nşr. Muhammed Şefî'), Lahore 1926, s. 79-92; Lutf Ali Beg, Âteşkede (nşr. Ca'fer-i Şehîdî), Tahran 1337 hş., s. 271-275; Kāsım-ı Ganî, Baḥs̱ der Âs̱âr u Efkâr u Aḥvâl-i Ḥâfıẓ, Tahran 1321 hş., I; a.mlf., Târîḫ-i Taṣavvuf der İslâm, Tahran 1322 hş.; Browne, LHP, III, 271-319; a.mlf., Ez Saʿdî tâ Câmî (trc. Ali Asgar Hikmet), Tahran 1339 hş., s. 358-422; Safâ, Edebiyyât, III/2, s. 1064-1089; Hasibe Mazıoğlu, Fuzûlî-Hâfız, Ankara 1956, s. 229-314; A. J. Arberry, Classical Persian Literature, London 1958, s. 329-363; Rypka, HIL, s. 263-271; Abdülhüseyn-i

Zerrînkûb, Ez Kûçe-i Rindân der Bâre-i Zindegî ve Endîşe-i Ḥâfıẓ, Tahran 1349 hş.; Mansûr-ı Restegâr, Maḳālâtî der Bâre-i Zindegî ve Şiʿr, Şîraz 1350 hş.; Şiblî Nuʻmânî, Şiʿrü'l-ʿAcem (trc. M. Takī Fāhr-i Dâî-yi Gîlânî), Tahran 1363 hş., II, 165-246; Mâhyâr-ı Nevvâbî, Kitâbşinâsî-yi Îrân, Tahran 1366 hş., VII, 897-917; Roger Lescot, "Essai d'une chronologie de l'œuvre de Hāfız", BEO, X (1943-44), s. 57-100; Annemarie Schimmel, "Hāfız and his Critics", Studies in Islam, XVI /1, New Delhi 1979, s. 1-33; Iraj Bashiri, "Hāfız and the Sufic Ghazal", a.e., s. 34-67; Mohammad Ali Rounaq, "Auswahl einer wissenschaftlichen Hafez-Bibliographie", Spektrum Iran, I/4, Bonn 1988, s. 79-93; Dihhudâ, Luġatnâme, XI, 112-130; H. Ritter, "Hâfız", İA, V/1, s. 65-71; G. M. Wickens, "Ḥāfıẓ", EI[2] (İng.), III, 55-57.

Tahsin Yazıcı

HÂFIZ TENİŞ

(حافظ تنش)

(ö. 1006/1598’den sonra)

Şeybânîler Hükümdarı II. Abdullah’ın tarihçisi, şair.

Babası Mîr Muhammed Buhârî, âlimlere yakınlığıyla tanınan Ubeydullah Han’ın dostlarındandı. Hâfız Teniş kendisinin bildirdiğine göre, II. Abdullah Han’ın Mâverâünnehir bölgesinde hâkimiyet kurduğu ve Buhara’yı başşehir yaptığı tarihte (964/1557) eserini yazmaya başladığı zaman otuz altı yaşında idi. Ancak uzun bir süre Hâfız Teniş’in bununla Abdullah Han’ın tahta çıkış tarihi olan 991’i (1583) kastettiği ve buna dayanılarak doğum tarihinin de 956 (1549) olması gerektiği zannedilmiştir. Halbuki Hâfız Teniş bir kasidesinde II. Abdullah’ın babası İskender Han’ın tahta çıkışından da (968/1560) bahsetmektedir. Bu bilgilere göre doğum tarihi 1520-1530 yılları arasında olmalıdır.

Abdullah Han 1583’te Özbekler’in “büyük han”ı ilân edildikten sonra Hâfız Teniş, Emîr Kul-Baba Kökaltaş tarafından saraya alındı. Sarayın resmî tarihçisi olarak hanın birçok seferine katıldı; böylece olayları bizzat görerek yazma imkânını elde etti. Tarih kitabını yeni bir plana göre tekrar yazdı. Sarayda bundan başka görevi olup olmadığı belli olmayan Hâfız Teniş’in ölüm tarihi de bilinmemektedir. Muhtemelen Abdullah Han’ın (ö. 1006/1598) hükümdarlığının son birkaç yılına ve oğlu Abdülmü’min’in birkaç aylık hanlığı dönemine ulaşmıştır.

Hâfız Teniş’in 1560 veya 1570’lerde Farsça olarak yazmaya başladığı Abdullah Han ve faaliyetlerini konu alan tarihi bu dönem hakkında bilgi veren en önemli eserlerden biridir. 992’de (1584) Şerefnâme-i Şâhî adıyla yeniden ele alınıp yazılan eser, Orta Asya tarihçiliğinde ve modern ilmî literatürde ʿ Abdullāhnâme olarak da bilinmektedir. II. Abdullah Han’ın doğumundan itibaren 1588’e kadarki hayatından bahseden eser bir mukaddime, iki bölüm (makāle) ve bir hâtimeden meydana gelir.

Mukaddime, ataları ve şeyhi Hâce M. Cûybârî'nin sözleri hakkındadır. Birinci bölüm Abdullah Han'ın doğumundan tahta çıkış tarihine kadar (991/1583) geçen olayları ikinci bölüm tahta çıkışından sonraki hadiseleri anlatmaktadır. Hâtimede hanın vasıfları, çağdaşı olan şeyh, âlim, şair ve münşîler, ayrıca vezirleri, emîrleri ve yaptırdığı eserler üzerinde durulmaktadır.

Şerefnâme-i Şâhî'deki bilgiler müellifin şahsî gözlemleriyle resmî evraka ve diğer bazı kişilerin raporlarına dayanmaktadır. Eser süslü ve secili bir nesirle yazılmış, konu arasında hem Nahlî mahlasıyla kendisinin hem de başka şairlerin şiirlerine yer verilmiştir.

Çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan Şerefnâme-i Şâhî (British Museum, nr. 3497; diğer nüshaları için bk. Storey, I/1, s. 375) henüz tam olarak neşredilmemiştir. B. Ahmedov ilk bölümünü Özbek Türkçesi'ne çevirmiş ve eser üzerine K. Münirov'la birlikte yaptığı çalışmayı Ḥâfıẓ Teniş Buḫârî adıyla yayımlamıştır (Taşkent 1963). Yine birinci bölüm giriş, hâşiye ve indeksle birlikte M. A. Salahetinovoy tarafından Knıga Shakhskoi Slavy adıyla Rusça'ya tercüme edilmiştir (Moscow 1983).

BİBLİYOGRAFYA

Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts: Suppl., s. 49-51; Ethé, Catalogue of the Persian Manuscripts, s. 29; Storey, Persian Literature, I/1, s. 374-375; Rypka, HIL, s. 503, 506; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 488; Zeki Velidî Togan, Tarihte Usûl, İstanbul 1981, s. 219; Yu. Bregel, "Ḥāfiż Tanish", EI² Suppl. (Fr.), s. 339-340.

Mustafa Budak

HÂFIZ YÛSUF EFENDİ

(1857-1925)

Türk bestekârı, hânende ve mûsiki hocası.

Girit adasında Hanya şehrinde doğdu. Babasının adı Ahmed'dir. Küçük yaşta ailesiyle birlikte İstanbul'a gitti. Müşir Şâkir Paşa'nın himayesinde yetişti. Öğrenimini tamamladıktan sonra Trabzon defterdarı Şefik Bey'in maiyetinde Trabzon'da bir müddet memurluk yaptı. Dönüşünde kısa bir süre Enderun'a alındıysa da şehremini Rıdvan Paşa'nın aracılığı ile Fatih Belediye Dairesi Tahrîrat kâtipliğine geçti. Bir müddet Enderun'da mûsikişinaslar arasında bulunduğu için Enderûnî Yûsuf, bir ara Vezneciler'de Zeynep Hanım Konağı karşısında bir tütüncü dükkânı işlettiğinden Attar Yûsuf ve uzun süre Kadıköy'de oturması sebebiyle Kadıköylü Yûsuf olarak da anılır. Hâfız Yûsuf vefatında Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.

Bilhassa sesinin güzelliği ve besteleriyle tanınan Hâfız Yûsuf'un ilk mûsiki bilgilerini kimden aldığı belli değilse de hâmisi Şâkir Paşa'nın konağındaki toplantılara katılarak yetiştiği bilinmektedir. Daha sonra kendi kendini yetiştirerek zamanla devrin mûsiki toplantılarının vazgeçilmez hânendeleri arasında yer aldı. Bunda sahip olduğu geniş repertuvarın da büyük etkisi olduğu muhakkaktır. Kemânî Mike, Kirkor ve Şeref Dürrî efendiler, Kanûnî Solak Mihal ve Şemsi efendiler, Santûrî Edhem Efendi, Tanbûrî Garbis Efendi, Giriftzen Rızâ Bey, Ûdî Basri Bey, Hânende Beylerbeyili Hakkı Bey, Hacı Kirâmî Efendi, Domates Ahmed Bey gibi devrin önde gelen mûsikişinaslarıyla meşklere katılmıştır. Hâfız Yûsuf dinî mûsikiye de vâkıftı; bu sahada bilhassa mevlidhanlığı ön plana çıkmaktadır.

Hâfız Yûsuf Efendi'nin en önemli vasıflarından biri de mûsiki hocalığıdır. Bazı şehzadelere mûsiki dersi vermiş, II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Kadıköy'de kurulan Şark Mûsikisi Cemiyeti'nin eğitim kadrosunda yer almış, çeşitli mekteplerde fahrî mûsiki hocalığı yapmış, bu arada birçok talebe yetiştirmiştir. Halit Lemi Atlı ve Münir Nurettin Selçuk en

meşhurlarıdır. Üslûp sahibi bir bestekâr olarak tanınan Hâfız Yûsuf'un günümüze ulaşan ve sayıları ellinin üzerinde bulunan eserlerinden sadece birkaçı ilâhi ve marş formunda olup diğerleri şarkıdır. Bunlar arasında, “Kaldı yollarda bu şeb âşıkının dîdeleri” mısraı ile başlayan kürdîlihicazkâr şarkısı ile, “Ol goncadehen bir gül-i handân olacaktır” mısraı ile başlayan bûselik şarkısı ve hicaz makamında, “Mülk-i cihân sultânı” mısraı ile başlayan ilâhisi çok tanınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Canlı Tarihler: Lem'i Atlı, Hatıraları (nşr. Türkiye Yayınevi), İstanbul 1947, s. 98-100, 111-112, 125-126; Vecdi Seyhun, Santûrî Edhem Bey, İstanbul 1948, s. 9; Etem Üngör, Türk Marşları, Ankara 1966, s. 51, 202-203; Mustafa Rona, Elli Yıllık Türk Mûsikîsi, İstanbul 1970, s. 58-61; Şengel, İlâhîler, I, 162; IV, 54; Özalp, Türk Mûsikisi Tarihi, II, 29; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 167; Öztuna, BTMA, II, 502-503.

Nuri Özcan

HÂFIZA

(حافظة)

Algıları saklayıp hatırlanmalarını sağlayan ve el-kuvvetü’z-zâkire diye de adlandırılan zihin gücü

(bk. DUYU).

HÂFIZ-LİDÎNİLLÂH

(حافظ لدين الله)

Ebü'l-Meymûn Hâfız-Lidînillâh Abdülmecîd b. Muhammed b. el-Müstansır-Billâh el-Fâtımî (ö. 544/1149)

Fâtımî halifesi (1131-1149).

467 (1074) veya 468'de (1075) Askalân'da doğdu. Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'ın torunudur. Siyasî alanda şöhret kazanmadan önceki hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır.

2 Zilkade 524'te (7 Ekim 1130) Bâtınîler'den bir grup (Nizârîler) tarafından öldürülen Âmir-Biahkâmillâh, bazı kaynaklara göre kendine halef olarak bir erkek çocuk bırakmamıştı; ancak karısı hamile idi. Bu durumda ordunun önde gelen emîrlerinden Hezârülmülûk Cevâmerd ile Âdil Bergaş, halifenin ölümünden bir hafta önce gördüğü bir rüyaya dayanarak eşinin erkek çocuk dünyaya getireceğini, Hâfız-Lidînillâh'ın da bu çocuğun kefili olacağına işaret ettiğini ileri sürerek doğumu beklenen çocuğun nâibi kabul ettikleri Fâtımî ailesinin en yaşlı üyesi Hâfız-Lidînillâh'a biat ettiler. Böylece Hâfız, Fâtımî tarihinde ilk defa "imâm-ı müstevda'" (emanetçi halife-imam) olarak devletin yönetimini üstlendi.

Bazı kaynaklarda, Âmir'in öldürülmeden önce veliaht tayin ettiği Ebü'l-Kāsım Tayyib adlı bir oğlunun bulunduğundan bahsedilmektedir. İbn Müyesser, Âmir'in katlinden altı ay önce bir oğlunun dünyaya geldiğini, adını Ebü'l-Kāsım Tayyib koyduğunu ve onu veliaht tayin ettiğini belirttikten sonra bu münasebetle Mısır'da düzenlenen törenleri anlatmaktadır (Aḫbâru Mıṣr, s. 109-110). İbn Müyesser'in verdiği bilgiler Makrîzî tarafından tekrarlanmaktadır (İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ, III, 128). Bazı İsmâilî kaynaklarında da Âmir-Biahkâmillâh'ın oğlu Ebü'l-Kāsım Tayyib'i veliaht ve vâris tayin ettiği ifade edilmektedir (Stern, Oriens, IV [1951], s. 197).

Bu bilgiler doğru kabul edildiği takdirde hilâfet makamının doldurulması es-nasında Tayyib'in niçin ortaya çıkarılmadığı hususu gündeme gelmektedir. İbn Müyesser, Âmir öldürüldüğünde Hâfız-Lidînillâh'ın Tayyib'in varlığını gizlediğini söyler (Aḫbâru Mıṣr, s. 113). XII. yüzyılın sonunda yaşayan adı meçhul bir tarihçinin kaleme aldığı el-Bustânü'l-câmiʿ adlı eserde Hâfız-Lidînillâh'ın, Âmir'in halef tayin ettiği oğlunu bir hile yaparak yakın adamlarından Nâsır el-Leysî'ye teslim ettiği ve onun da çocuğu evinde gözetim altında tuttuğu, çocuğun hayatta olup olmadığına dair hiçbir haberin ortaya çıkmadığı, Mısır'da onun ölmediğine ve imâmetine inanan bir grubun bulunduğu bildirilir. XII. yüzyılda yazılan diğer bazı kaynaklar da Suriye ve Yemen'de Tayyib'in tâbilerinin (Tayyibiyye) mevcut olduğundan söz etmektedir. ʿUyûnü'l-aḫbâr gibi Tayyibî İsmâilî kaynaklarında ise Tayyib'in kendisine bağlı kişilerce gizlendiği söylenmektedir (Stern, Oriens, IV [1951], s. 198-199).

Fâtımî Devleti'nde otoriteyi elinde bulunduran Hezârülmülûk Cevâmerd ile Âdil Bergaş'ın, imâmetin babadan oğula geçmesi esasını benimseyen İsmâilî anlayış bağlamında, Halife Âmir'in doğması beklenen çocuğunun vekili sıfatıyla Hâfız-Lidînillâh'ı şeklen devletin başına geçirmeyi tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Bu iki vezir, İsmâilî mezhebi esasları çerçevesinde imamın son nassının daha önceki bütün naslarını ilga ettiğini söyleyerek Âmir'in Tayyib'in vârisliği hakkındaki nassının da geçersiz olduğunu ilân ettiler.

Hâfız-Lidînillâh'ın Hezârülmülûk Cevâmerd'i kendisine vezir tayin etmesi ordunun bir kesiminde hoşnutsuzluk meydana getirdi. İsyan eden askerler, Âmir-Biahkâmillâh tarafından tutuklanan Ebû Ali Ahmed b. Efdal'i serbest bırakarak vezirliğe getirdiler (21 Ekim 1130). İsyan Hezârülmülûk Cevâmerd'in öldürülmesiyle sona erdi. Hâfız-Lidînillâh, Ebû Ali'nin vezirliğini onaylamak mecburiyetinde kaldı.

Ordunun desteğiyle yönetimi ele geçiren ve Küteyfât lakabıyla anılan Ebû Ali, Fâtımî tarihinde devrim sayılabilecek bazı hususları uygulamaya koydu. Hâfız-Lidînillâh'ı devletin başından uzaklaştırarak saraydaki bir odada gözetim altına aldı; adını hutbelerden çıkardı. Daha da önemlisi, İmâmiyye mezhebine bağlı bir kişi olarak İsmâilî mezhebini Fâtımî Devleti'nin fikrî ve ideolojik sahadaki yegâne dayanağı olmaktan

çıkarmaya teşebbüs etti. Mezhebe adını veren İsmâil b. Ca‘fer es-Sâdık’ın isminin hutbelerde zikredilmesine son verdi; ezandan “Hayye alâ hayri’l-amel, Muhammedün ve Aliyyün hayrü’l-beşer” ibaresini çıkarttı. On ikinci imam adına davette bulundu; Kahire, Fustat ve İskenderiye’de onun adına sikke darbettirdi (525/1131) ve bu sikkelerde kendisini onun nâibi ilân etti. İslâm tarihinde daha önce rastlanmamış bir uygulama ile her biri kendi mezhebine göre hüküm vermek üzere Şâfiî, Mâlikî, İsmâilî ve İmâmî dört kadı tayin etti (İbn Müyesser, s. 114-115).

Küteyfât’ın, İmâmiyye’nin görüşlerini esas alan bir devlet kurma girişimi büyük bir tepkiyle karşılandı. Âmir-Biahkâmillâh’a bağlı askerlerin, Ermeni asıllı Yânis liderliğinde gerçekleştirdikleri darbede Küteyfât öldürüldü (16 Muharrem 526/8 Aralık 1131). Hâfız-Lidînillâh hapisten çıkarılarak “adı zikredilmeyen şahsın veliahtı ve kefili” sıfatıyla kendisine biat edildi. Onun halife-imamın vekili olarak tahta çıkışına dair kaynakların verdiği bu bilgi İskenderiye’de 526’da (1131-32) darbedilmiş, üzerinde “veliyyü ahdi’l-müslimîn” yazılı bir dinarla da teyit edilmektedir.

İbn Tağrîberdî, Âmir’in hanımının bir kız dünyaya getirdiğini söyler (en-Nücûmü’z-zâhire, V, 231). Makrîzî ise çocuğun erkek olduğunu, annesinin onu Küteyfât’tan ve Hâfız-Lidînillâh’tan korumak için bir süre sakladığını, ancak daha sonra Hâfız’ın çocuğu ele geçirip öldürttüğünü belirtmektedir (İttiʿâẓü’l-ḥunefâʾ, III, 152). Âmir’in bir erkek oğlu mevcut olduğu müddetçe kendisini asaleten halife ilân etmeye cesaret edemeyen Hâfız-Lidînillâh, ondan kurtulduktan birkaç ay sonra Kahire’de bir ferman neşredilerek halife ilân edildi (3 Rebîülâhir 526/22 Şubat 1132). Onun devletin başına geçtiği gün “zafer bayramı” (îdü’n-nasr) ilân edilmiş ve bu bayram Fâtımîler’in yıkılışına kadar kutlanmıştır.

Fâtımî tarihinde babası hilâfet makamında bulunmayan ilk halife olan Hâfız-Lidînillâh, hilâfetinin meşrûluğunu ispat etmek için Âmir’in ölümünden sonra ortaya çıkan gelişmeleri görmezlikten gelerek Hz. Peygamber’in Hz. Ali’yi Gadîr-i Hum’da vasî tayin ettiği gibi Âmir’in de imâmeti kendisine vasiyet ettiğini ileri

sürdü. Ayrıca Halife Müstansır-Billâh’ın, vaktiyle oğlu Ebü’l-Kāsım Muhammed’i (Hâfız-Lidînillâh’ın babası) “veliyyü ahdi’l-müslimîn” olarak

adlandırdığını hatırlatarak bunun ancak âlimlerin anlayacakları şekilde kendisinin halife olmasına işaret ettiğini söyledi.

Hâfız, halife olmasında etkin bir rol oynayan Ermeni asıllı Yânis'i vezir tayin etti. Ancak Yânis, giderek güç kazanması ve Yânisiyye adlı özel bir birlik meydana getirmesi üzerine Hâfız tarafından zehirletilerek öldürüldü (526/1132). Halife Yânis'ten kurtulduktan sonra yeni bir vezir tayin etmeyip oğullarının yardımıyla ülkeyi tek başına yönetmeye başladı. 528'de (1133-34) veliaht tayin ettiği büyük oğlu Ebü'r-Rebî' Süleyman'ı vezirlik işlerini yürütmekle görevlendirerek vezirlerin baskı ve entrikalarından kurtulmak istedi. Süleyman'ın iki ay sonra vefat etmesi üzerine en küçük oğlu Ebû Türâb Haydere'yi veliaht tayin etti.

Ebû Türâb Haydere'nin veliaht oluşu Hâfız'ın ortanca oğlu Hasan'ın husumetine sebep oldu. Hasan, veliahtlığı ele geçirmek için babasına ve kardeşine karşı büyük bir isyan başlattı (9 Temmuz 1134). Ordunun bir bölümü Haydere'yi desteklerken diğer bölümü Hasan'ın yanında yer aldı. Mücadeleyi Hasan'ın kuvvetleri kazandı. Bunun üzerine Hâfız-Lidînillâh, Hasan'ın veliaht tayin edildiğini hükme bağlayan bir fermanı neşretmek mecburiyetinde kaldı (20 Temmuz 1134). Böylece Hasan devleti ele geçirip istediği gibi tasarrufta bulunmaya başladı ve babasının hiçbir etkinliği kalmadı. Sünnî olan Hasan (Ali b. Zâfir el-Ezdî, s. 96), kendisine bağlı Sıbyânü'z-zered adlı özel bir askerî zümre meydana getirdi. Önde gelen birçok devlet adamı ve emîri öldürttü. Bunun üzerine harekete geçen askerler sarayın önünde toplanarak Hâfız'ı ve Hasan'ı hal'etmek istediler. Hâfız, bu güç durumdan oğlu Hasan'ı yahudi bir doktora zehirleterek kurtulabildi. Hasan'ın sebep olduğu iç karışıklıklar sırasında 15.000 kişinin öldüğü belirtilmektedir.

Hasan, mücadele sırasında Behrâm el-Ermenî en-Nasrânî'ye mektup yazarak yardım istemiş, ancak Behrâm Kahire'ye yaklaştığında Hasan öldürülmüştü. Hâfız'ı oğlu Hasan'ı öldürtmeye zorlayan askerler bu defa Behrâm ile birleşip onu vezirliğe getirmesi için halifeye baskı yaptılar. Yeni bir fitne çıkmasını istemeyen Hâfız Behrâm'ı vezir tayin etmek zorunda kaldı. Behrâm, 16 Cemâziyelâhir 529'da (3 Nisan 1135) "seyfü'l-İslâm ve tâcü'l-hilâfe" unvanıyla vezirlik hil'atini giydi; böylece Fâtımî tarihinde tefvîz vezirliğine kadar yükselen ilk hıristiyan oldu.

Behrâm, Tel Bâşir ve İrmîniye'den ailesini, yakınları ve soydaşlarını Mısır'a getirtti. Kısa zamanda Mısır'da 30.000 kişilik bir Ermeni nüfusu oluştu ve müslüman halk bundan dolayı birçok zorlukla karşılaştı. Onun zamanında Mısır'da çok sayıda kilise ve manastır inşa edildi. Kaynaklarda, Mısır halkının Ermeniler'in İslâm dinini tahrif etmesinden korkmaya başladıkları kaydedilmektedir. Öte yandan birçok divan başkanlığına hıristiyanlar getirildi. Behrâm, kardeşi Bâsâk'ı Mısır'ın en büyük vilâyetlerinden birine vali tayin etti; Bâsâk da müslümanların mallarını müsâdere etmeye başladı.

Behrâm'ın siyaseti büyük bir tepkiye sebep oldu. Mısır halkı ve bazı devlet adamları, bu sırada Garbiye valisi olan Rıdvân b. Velahşî'ye mektup yazarak onu ülkeyi hıristiyan vezirden ve hıristiyanların hâkimiyetinden kurtarmaya çağırdılar. Rıdvân da halka cihad çağrısında bulunarak meydana getirdiği 30.000 kişilik bir süvari ordusu ile Kahire üzerine yürüdü. İki ordu karşılaştığında Rıdvân'ın ordusundaki askerler mızrakların ucuna mushaf taktılar. Bunun üzerine Behrâm'ın ordusundaki müslüman askerler topluca Rıdvân'ın tarafına geçti. Sonuçta Behrâm, Rıdvân ile savaşa girmekten korkarak kardeşi Bâsâk ile birleşmek istedi. Ancak Rıdvân'ın hıristiyanlara cihad ilân ettiğini duyan halk isyan ederek Bâsâk'ı öldürdü. Behrâm, Rıdvân'ın takibinden ancak halifenin araya girmesiyle kurtulabildi. Kahire'ye giren Rıdvân Hâfız tarafından vezir tayin edildi (6 Şubat 1137) ve kendisine "Ebü'l-Feth Rıdvân el-Hâfızî" unvanı verildi.

Fâtımî Devleti'nde ilk Sünnî vezir olan Rıdvân b. Velahşî devlet kademelerindeki hıristiyan etkisini ortadan kaldırmaya çalıştı. Hıristiyanların ele geçirdiği önemli görevlere müslümanları tayin etti. Behrâm'ın kadrosunda yer almış olan hıristiyanlardan bazısının mallarını müsâdere etti, bazısını katletti, çoğunu da sürgüne gönderdi. 532 (1137-38) yılında neşrettiği bir fermanla hıristiyanlara ve yahudilere bazı kısıtlamalar getirdi. Rıdvân, Fâtımî topraklarında Sünnîliğin öğretilmesine de öncülük etti. 1138'de, Şiî İsmâilî mezhebinin merkezi olan Kahire'ye mukabil Ehl-i sünnet'in güçlü olduğu İskenderiye'de Sünnîliğin tedrîs edildiği bir medrese kurdu.

Rıdvân, Fâtımî Devleti'ndeki konumundan cesaret alarak Hâfız'ın meşrû

halife değil kefil olduğunu, kefili olduğu kişinin ise hilâfetinin sahih olmadığını ileri sürerek hilâfetten azli için fakihlerden fetva almak istedi; ancak fakihler böyle bir fetva vermekten çekindiler. Ayrıca Rıdvân, halifenin huzuruna teşrifat kurallarına aykırı kıyafetler içinde çıkmaya başladı. Fâtımî Devleti'nin ve kendi halifeliğinin tehlikede olduğunu gören Hâfız ordu içindeki bazı birlikleri ona karşı harekete geçirdi. Bunun üzerine Rıdvân 15 Haziran 1139'da kaçarak Suriye'nin Sarhad şehrine gitti. Daha sonra da bu şehrin valisi Emînüddevle Gümüştegin'in sağladığı kuvvetlerle Mısır üzerine yürüdü (534/1140), fakat sınırı geçince mağlûp oldu. Hâfız Rıdvân'ı öldürmeyip sarayda gözetim altına aldı; ancak Rıdvân sekiz yıl sonra hapisten kaçtı. Topladığı kuvvetlerle eski mevkiini elde etmek için yeni bir teşebbüste daha bulunduysa da başarı gösteremedi ve Hâfız'ın tertip ettiği bir suikast sonunda öldürüldü.

Hâfız, Rıdvân'ın firarından sonra hiçbir kimseye vezirlik pâyesi vermeyip devlet işlerini kâtiplerle yürütmeye çalıştı. Halifeliğinin son yıllarında da siyasî, askerî ve iktisadî sıkıntılarla mücadele etmek zorunda kaldı. 1141-1144 yıllarında büyük bir kıtlık oldu; fiyatlar yükseldi. Salgın hastalıklar yüzünden çok kişi hayatını kaybetti. Müstansır-Billâh'ın oğullarından biri, 539'da (1144-45) kumandanların yardımıyla halifeliği ele geçirmeye teşebbüs ettiyse de başarılı olamadı. Mısır'ın Saîd bölgesinde Bahtiyâr adlı bir emîr de vezirliği ele geçirmek için harekete geçti; fakat Hâfız'ın kuvvetleri karşısında yenildi ve katledildi (541/1146-47). Hâfız daha sonra da Mağrib'den gelip Nizâr b. Müstansır'ın oğlu olduğunu iddia ederek hilâfeti ele geçirmek isteyen bir kişinin kuvvetleriyle savaşmak zorunda kaldı (543/1148-49). Başlangıçta Hâfız'ın kuvvetlerine galip gelen bu kişi daha sonra yakalanıp öldürüldü. Hâfız-Lidînillâh 5 Cemâziyelâhir 544 (10 Ekim 1149) tarihinde öldü. Kaynaklarda sağlam görüşlü, yumuşak huylu, mal biriktirmeye düşkün, ilm-i felek ve simyaya ilgi duyan bir halife olduğu belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Zâfir el-Ezdî, Aḫbârü'd-düveli'l-münḳaṭıʿa (nşr. André Ferré), Kahire 1972, s. 94-101; İbn Hammâd es-Sanhâcî, Aḫbâru mülûki Benî ʿUbeyd ve sîretühüm (nşr. Tihâmî Nakara - Abdülhalîm Üveysî), Riyad 1401/1981, s. 106; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 664-665; XI, 22-24, 48-49, 141; İbn Müyesser, Aḫbâru Mıṣr (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1981, s. 109-110, 113-141; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 235-237; İbnü'd-Devâdârî, Kenzü'd-dürer ve câmiʿu'l-ġurer (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1380/1961, VI, 506-553; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 482; VI, 458-463; VIII, 342-346; IX, 291-297, 377-379; X, 458-459; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 205, 357, 440, 490-491; II, 16-19, 203, 448; a.mlf., İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ (nşr. Muhammed Hilmî), Kahire 1393/1973, III, 128, 137-197; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1413/1992, V, 231-277; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, Kahire 1387/1967, II, 608; S. Lane-Poole, A History of Egypt in the Middle Age, London 1924, s. 166-170; W. Ivanow, Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids, Calcutta 1942, s. 20; Abdülmün'im Mâcid, Nüẓumü'l-Fâṭımiyyîn ve rüsûmühüm fî Mıṣr, Kahire 1955, II, 129-130; a.mlf., Ẓuhûrü'l-ḫilâfeti'l-Fâṭımiyye ve suḳūtühâ fî Mıṣr, Kahire 1414/1994, s. 349-355; Cemâleddin eş-Şeyyâl, Mecmûʿatü'l-ves̱âʾiḳi'l-Fâṭımiyye, Kahire 1958, I, 71-107; S. M. Stern, Fātimids Decrees, Original Documents From the Fātimid Chancery, London 1964, s. 35-64; a.mlf., "The Succession to the Fatimid Imam al-Amir, The Claims of the Later Fatimids to the Imamate and the Rise of Tayyibī Ismailism", Oriens, IV (1951), s. 193-225; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu'd-devleti'l-Fâṭımiyye, Kahire 1981, s. 176-178; De Lacy O'Leary, A Short History of the Fatimid Khalifate, Delhi 1987, s. 223-226; Eymen Fuâd Seyyid, ed-Devletü'l-Fâṭımiyye fî Mıṣr, Kahire 1992, s. 71-107; E. Graefe, "Hâfız", İA, V/1, s. 64-65; A. M. Magued, "al-Ḥāfıẓ", EI² (İng.), III, 54-55.

Ahmet Güner

HAFÎ

(خفي)

Nakşibendiyye tarikatında emir âlemine ait kalp, ruh, sır, hafî, ahfâ şeklinde sıralanan “letâif-i hamse”nin dördüncüsüne verilen ad

(bk. LETÂİF-i HAMSE).

HAFÎ

(الخفي)

Mânaya delâleti açık olmakla birlikte hâricî bir sebepten dolayı kapsamındaki fertlerin bir kısmına delâletinde kapalılık bulunan lafız anlamında usûl-i fıkıh terimi.

Usûl-i fıkıh âlimleri, İslâm hukukunun iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'in lafızlarını dil kuralları açısından ayrıntılı bir incelemeye tâbi tutmuş ve buna bağlı olarak lafızla mâna arasındaki bağ ve lafzın hükme delâleti konusunda değişik açılardan metodolojik tasnifler yapmışlardır. Bunlardan biri de lafzın mânaya delâletinin kapalılık (hafâ) derecesine göre yapılan tasniftir. Fukaha (Hanefî) metoduna mensup usulcülere göre bir lafız kapalılık bakımından az kapalıdan daha çok kapalıya doğru sırasıyla hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih şeklinde dört kısma ayrılır. Bunlar arasında hafî, kelime olarak mânası açık olmakla birlikte kapsamında bulunması muhtemel fertlerden birine veya bir kısmına delâletinde kapalılık bulunan lafızdır.

Hafîdeki kapalılık çok defa, normal olarak lafzın kapsamında bulunması gereken fertlerden birinin özel ve ayrı bir adlandırmaya veya hükme konu olmasından kaynaklanır. Bu durumda eksik veya fazla bazı özellikleri sebebiyle başka adlar alan bu fertlerin lafzın kapsamına, dolayısıyla diğer fertlerle aynı hükme tâbi olup olmadığı açık değildir ve lafızdaki kapalılığın giderilmesi bu yönde yapılacak bir inceleme ve araştırma ile mümkün olmaktadır.

Klasik dönem fıkıh usulü literatüründe hafî lafız için belirli örnekler verilir. Bunlardan biri, "Hırsız kadının ve erkeğin... ellerini kesin" (el-Mâide 5/38) âyetindeki "hırsız" (sârik̦) lafzıdır. Bu kelimenin çalma eyleminde bulunan ve hırsız diye adlandırılan herkese delâlet ettiği açıktır. Fakat çalma eyleminde bulunmakla birlikte "yankesici" (tarrâr) veya "kefen soyucu" (nebbâş) gibi özel bir isimle anılan kişilere delâletinde ise kapalılık vardır. Bu açıdan hırsız kelimesi hafî bir lafızdır. Çünkü bu kişilerin, hırsızlık

lafzının delâlet ettiği mânadan daha eksik bir fiili işlemelerinden dolayı mı, yoksa o mânayı da aşan bir fiilden dolayı mı başka adlarla anıldıkları konusunda tereddüt bulunmaktadır. Birinci ihtimal doğru kabul edildiğinde hırsız hakkında verilen hükmün bu kimselere uygulanmaması, ikinci ihtimalde ise uygulanması gerekmektedir. Usulcüler, bu lafzî ve metodolojik noktadan hareketle yankesicinin gerçekleştirdiği eylemin hırsızlık lafzının delâlet ettiği mânayı aştığı, özel gayret ve beceri isteyen bu fiilin hırsızlıktan daha ileri bir suç olduğu, bu yüzden yankesicinin hırsızla bir tutularak aynı cezaya çarptırılması gerektiği konusunda görüş birliğine varmışlardır.

Kefen soyucunun durumunda ise ihtilâfa düşülmüştür. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre kefen soyucunun ayrı bir isimle anılması bu eylemde hırsızlığın tam olarak gerçekleşmemesinden dolayıdır. Onun bu fiili gerçekte sahibi bulunmayan ve tam koruma altına alınmayan, telef olmaya terkedilmiş bir malı çalma gibi sebeplerle hırsızlık sayılmamakta, dolayısıyla onun hakkında hırsızlık cezası değil ta'zîr cezası uygulanması icap etmektedir. Ebû Yûsuf, İmam Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise kefen soyucunun özel bir adla anılması, gerçekleştirdiği eylemin hırsızlığın gerisinde kalan basit bir fiil olarak değerlendirilmesinden değil, hırsızlık cinsine dahil bir nev'in muayyen bir isimle belirtilmesinden kaynaklanmakta, dolayısıyla hırsızlık cezasına çarptırılması gerekmektedir.

"Kātil mirasçı olamaz" (Müsned, I, 49; Dârimî, "Ferâʾiż", 41; Ebû Dâvûd, "Diyât", 18) meâlindeki hadiste "kātil" lafzı hafîdir. Çünkü burada kātil kelimesinin kasten adam öldüren kişiyi kapsadığı açık olmakla birlikte sözün söyleniş amacı da göz önünde bulundurulunca hataen, tesebbüben veya nefsi müdafaa gibi bir sebeple adam öldüren kimseye delâlet edip etmediğinde kapalılık vardır. Dolayısıyla kātil kişinin hangi şartlarda mirastan mahrum bırakılacağı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür (bk. MİRAS).

Hafî lafızların kapalılıklarının giderilmesi ve taşıdıkları hukukî hükümlerin kapsamlarının belirlenmesi yönünde İslâm hukukçularının gösterdikleri ilmî çabalar, başlangıçta dil ve edebiyat alanında kalan teorik bir tartışma görünümünde ise de sonuç itibariyle lafızlardan hüküm çıkarmada kullanılan dil kuralları mahiyetinde olup teknik anlamıyla bir tür ictihad

faaliyetidir. Ancak bu fikrî çabalar sonucunda Kur’an ve Sünnet’in naslarının hukukî kapsamını, mâna ve hükme delâletlerini belirlemek mümkün olmaktadır (ayrıca bk. BEYÂN).

BİBLİYOGRAFYA

Ta῾rîfât, “ḫfy” md.; Müsned, I, 49; Dârimî, “Ferâ᾽iż”, 41; Ebû Dâvûd, “Diyât”, 18; Pezdevî, Kenzü’l-vüṣûl, I, 51-52; Serahsî, Uṣûl, I, 167-168; Habbâzî, el-Muġnî, s. 128; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ, İstanbul 1310, I, 240-241; Molla Hüsrev, Mir᾽ât (İzmirî, Ḥâşiyetü’l-Mir᾽ât içinde), İstanbul 1309, I, 406-408; Emîr Pâdişâh, Teysîr, I, 156-158; İbn Abdüşşekûr, Müsellemü’ṣ-ṡübût, II, 20-21; M. Edîb Sâlih, Tefsîrü’n-nuṣûṣ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, I, 230-252; Mahmûd Tevfîk M. Sa‘d, Delâletü’l-elfâẓ ῾inde’l-uṣûliyyîn, Kahire 1407/1987, s. 379-384; Zekiyüddîn Şa‘bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1989, s. 325-327; İdrîs Hamâdî, el-Ḫiṭâbü’ş-şer῾î ve ṭuruḳu istiṡmârih, Beyrut 1994, s. 128-131.

Salim Öğüt

HÂFÎ HAN

(خوافي خان)

Hâfî Hân Muhammed Hâşim Nizâmülmülkî (ö. 1135/1722'den sonra)

Münteḫabü'l-lübâb adlı eseriyle meşhur olan tarihçi ve devlet adamı.

Horasan'ın Türbetihayderî kazasına bağlı Hâf'tan Hindistan'a göç eden bir aileye mensuptur. Bundan dolayı Bâbürlü Hükümdarı Nâsırüddin Muhammed Şah tarafından kendisine Hâfî Han unvanı verilmiştir. Kitabındaki bilgilerden yaklaşık 1074'te (1663-64) doğduğu anlaşılmaktadır. Babası Hâce Mîr, I. Şah Cihan'ın küçük oğlu Murad Bahş'ın yakın adamı idi. Hâce Mîr Murad Bahş'ın taht mücadelesine katılmış ve Sâmûgarh Savaşı'nda (Haziran 1658) yaralanmıştır. Hâfî Han çeşitli devlet görevlerinde çalıştı. Evrengzîb (1658-1707) ve I. Bahadır Şah (1707-1712) devirlerinde Dekken ve Gucerât'ta memuriyette bulundu. Yarımadanın en önemli limanı ve ticaret merkezi Sûret'te Bâbürlüler adına kararlar verdi. I. Bahadır Şah'ın saltanatının ilk zamanlarında Çampânîr valiliğine tayin edildi (Storey, I/1, s. 464). Bir ara Mustafaâbâd şehrinin eminliğine ve fevcdârlığına getirildi. Nâsırüddin Muhammed Şah ile (1719-1748) iyi münasebetler kurdu. Aynı zamanda Meʾâs̱irü'l-ümerâʾ müellifi Samsâmüddevle Şah Nevâz Han'la da dostluğunu ilerletti. Haydarâbâd'da Nizâmülmülk Âsafcâh'ın hizmetine girip son günlerini burada geçirdiğinden Nizâmülmülkî nisbesiyle de anılır. Hâfî Han'ın nerede ve ne zaman öldüğü belli değildir. Ancak Münteḫabü'l-lübâb'da anlatılan en son olay dikkate alınırsa 1136'da (1723-24) hayatta olduğu anlaşılır.

Hâfî Han'ın Hint-İslâm tarihine dair Münteḫabü'l-lübâb adlı eseri üç ciltten ibarettir. I. ciltte Muhammed b. Kāsım es-Sekafî'nin Hindistan'a ilk seferinden, Gazneliler, Gurlular, Delhi Türk sultanlıkları, Halacîler, Tuğluklular, Seyyidler ve Lûdîler'den söz edilmektedir. Bu kısım umumi İslâm tarihlerinden derlenmiştir. II. cilt Bâbür, Hümâyun, Ekber Şah, Cihangir, Şah Cihan, Evrengzîb, Bahadır Şah ve halefleri gibi hükümdarların tarihini ihtiva etmekte ve Nâsırüddin Muhammed'in beşinci

saltanat yılında (1136/1723-24) sona ermektedir. Hâfî Han bu kısımda daha önce yazılan tarihlerden faydalanmış, kendi dönemindeki hadiselerle ilgili olarak şahsî gözlemlerine de yer vermiştir. III. cilt Hindistan’daki mahallî hânedanlarla ilgilidir. Müellif eserini yazarken daha çok Firişte’nin Târîẖ-i Firişte ve Nûrülhak ed-Dihlevî’nin Ẕikrü’l-mülûk (Târîẖ-i Ḥaḳḳī) adlı eserlerinden istifade etmiş ve bu arada Dekken’e dair önemli bilgiler vermiştir. Münteḫabü’l-lübâb kaynakları açısından güvenilir bir eserdir. Hâfî Han, kendi müşahedeleri dışında babası ve yakınlarının bilgilerine de başvurmuştur. Eserin en önemli kısmı Şah Cihan ve Evrengzîb’in dönemlerine ait olan bölümüdür. Üslûbu, muhtasar oluşu ve tarafsızlığı sebebiyle Şark-İslâm dünyasında beğenilen bir eser olan Münteḫabü’l-lübâb, Abdülkādir el-Bedâûnî’nin eseri hariç Hindistan’ın mahallî tarihleri arasında en dikkate değer kitaptır.

Münteḫabü’l-lübâb’ın yazmaları hakkında Storey ayrıntılı bilgi vermiştir. Eserin II. cildi, The Muntākhāb al-Lūbāb of Khāfī Khān adıyla Mevlevî Kebîrüddin Ahmed ve Gulâm Kādir tarafından (Calcutta 1860-1874), III. cildin Dekken’de hüküm süren hânedanlara ait kısmı Muntākhāb al-Lūbāb by Khāfi Khan adıyla Wolseley Haig tarafından Bibliothece Indica serisinde (Calcutta 1909-1925) yayımlanmış, bazı bölümleri de İngilizce’ye çevrilmiştir (Elliot-Dowson, The History of India, VII, 211-533; Moinul Haq, “Khāfī Khan’s History of ʿĀlamgīr”, JPHS, XII [1964], s. 255-290; XIII [1965], s. 44-86, 168-199; XVII [1969], s. 41-64, 109-140, 251-290; XVIII [1970], s. 39-70, 140-155, 191-218, 258-300; XIX [1971], s. 113-144, 175-222).

W. Nassau Lees (“Materials for the History of India for the Six Hundred Years of Mohammadan Rule, Previous to the Foundation of the British Empire”, JRAS, III [1868], s. 414-477) ve H. M. Elliot - J. Dowson (The History of India, VII, 207-210) Münteḫabü’l-lübâb’ın 600 yıllık Hint-İslâm tarihi açısından önemi üzerinde durmuşlardır.

Hâfî Han, Hindistan’daki küçük müslüman sultanlıklar ve hânedanlarla ilgili bir eser daha yazmış, ancak bu eser tam olarak günümüze ulaşmamıştır. Kitabın çok küçük bir parçası Londra India Office Library’de bulunmaktadır (Ethé, s. 158). Beveridge, bunun fazla bir değer ifade etmediğini ve muhtemelen Târîẖ-i Firişte’nin özeti olduğunu söylemektedir

(EI² [İng.], IV, 914).

BİBLİYOGRAFYA

Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 232-236; Ethé, Catalogue of the Persian Manuscripts, s. 158; Storey, Persian Literature, I/1, s. 460-470; H. M. Elliot - J. Dowson, The History of India, Delhi 1990, VII, 207-210; W. Nassau Lees, “Materials for the History of India for the Six Hundred Years of Mohammadan Rule Previous to the Foundation of the British Empire”, JRAS, III (1868), s. 414-477; S. Moinul Haq, “Khāfī Khan’s History of ʿĀlamgīr”, JPHS, XVII (1969), s. 4-64; H. Beveridge, “Hâfî Han”, İA, V/1, s. 80-81; a.mlf., “Khwāfī Khān”, EI² (İng.), IV, 914-915.

Enver Konukçu

HAFÎ SÜLÜS

(bk. SÜLÜS).

HAFÎD

(الحفيد)

Mâlikî âlimleri İbn Merzûk ile İbn Rüşd’ün lakabı

(bk. İBN MERZÛK el-HAFÎD; İBN RÜŞD).

HAFÎD EFENDİ

(ö. 1811)

Osmanlı kazaskeri ve âlimi.

Asıl adı Mehmed olup dedesi Reîsülküttâb Mustafa Efendi'ye nisbetle "Hafîd" ismiyle meşhur olmuştur. Şeyhülislâm Mustafa Âşir Efendi'nin oğludur. Düzenli bir medrese eğitimi gördü. Çeşitli yerlerde müderrislik ve kadılık yaptıktan sonra 1799'da İstanbul kadısı oldu. 1807'de İstanbul'da Kabakçı Mustafa önderliğinde çıkan isyanı destekledi ve III. Selim'in tahttan indirilmesinde rol oynadı. Bu faaliyetinden dolayı yeni padişah IV. Mustafa tarafından Anadolu kazaskerliğine yükseltildi. Ancak kısa süre sonra Alemdar Mustafa Paşa IV. Mustafa'yı tahttan indirince görevinden alındı. İdamdan Kaptanıderyâ Râmiz Paşa'nın aracılığı ile kurtuldu ve memleketi Kastamonu'ya sürgün edildi. II. Mahmud zamanında affedilerek İstanbul'a döndü. 1810 yılında Rumeli kazaskerliğine getirildi. 21 Aralık 1811'de vefat etti. Babasının, Bahçekapı'daki evinin hazîresinde inşa ettirdiği kütüphanenin bahçesinde bulunan mezarı yanına defnedildi. Kabri, bu kütüphanenin kaldırılmasından sonra Fındıkzâde'deki Pîrî Mehmed Paşa Tekkesi hazîresine nakledilmiştir.

Eserleri. 1. Sefînetü'l-vüzerâ. Osmanlı Devleti'nde kaptan-ı deryâlık görevinde

bulunan kişilerin biyografilerinin kronolojik sıra ile verildiği bir eserdir. Türünün ilk örneği olan Sefînetü'l-vüzerâ'da, İstanbul muhasarasına katılan Baltaoğlu Süleyman Bey'den 1792'de kaptan-ı deryâlığa getirilen Küçük Hüseyin Paşa'ya kadar kaptan paşalardan söz edilmektedir. Hafîd Efendi eserini Kaptanıderyâ Küçük Hüseyin Paşa'ya sunmuştur. İsmet Parmaksızoğlu, Sefînetü'l-vüzerâ'yı İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 40) ve Süleymaniye (Âşir Efendi, nr. 245) kütüphanelerindeki yazmalarını karşılaştırarak yayıma hazırlamış, ayrıca Hafîd Efendi'nin bıraktığı yerden 1865'te kaptan-ı deryâ olan Halil İbrâhim Paşa'ya kadar bu göreve getirilen kaptan paşaların biyografilerini de esere eklemiştir (İstanbul 1952). 2.

Kitâbü Câmi‘ fî hakkı’l-hilâfe ve’s-saltana. Hafîd Efendi’nin III. Mustafa’ya ithaf ettiği bu eserinin bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndedir (Revan Köşkü, nr. 382). 3. Mehâhü’l-miyâh. İstanbul sularına dair bir eserdir (İstanbul 1212, 1271). 4. ed-Dürerü’l-müntehabâtü’l-mensûre fî ıslâhi’l-galatâti’l-meşhûre. 1804 yılında telif edilen eser Galatât-ı Hafîd Efendi diye meşhur olmuştur. Müellif kitabın Arapça mukaddimesinde bazı âlimlerin galat kelimelere dair müstakil eserler yazdıklarını, bunların en tanınmışının Harîrî’nin Dürretü’l-ġavvâṣ fî evhâmi’l-ḫavâṣṣ’ı olduğunu, Arap dilinde bu esere birçok hâşiye ve şerh yazıldığını, Osmanlı âlimlerinden Kemalpaşazâde ile Ebüssuûd Efendi’nin de bu konuda birer eser kaleme aldıklarını söyler. Ancak bu müelliflerin eserlerinde sadece Arapça’daki galat kelimeler üzerinde durduklarını, halbuki Türkçe’de ve özellikle İstanbul halkının konuşma dilinde Arapça kelimelerin yanında Farsça ve Yunanca kelimelerin de bulunduğunu, bir kısım kelimelerin ise Çağatay Türkçesi’nden geldiğini ve konu hakkındaki çalışmaların azlığı yüzünden galat kelimelerin giderek yaygınlaştığını ifade eder. Kendisinin fazla ayrıntıya girmeden bu eserinde önemli galatları bir araya getirdiğini belirten Hafîd Efendi halkın yaygın şekilde kullandığı galatları, bir kısım dil bilginlerinin mutlak surette veya bazı durumlarda câiz gördüğü galatlar, dil bilginlerinin uygun görmediği, ancak ilim adamları arasında yaygınlık kazanıp çeşitli eserlerde kullanılan galatlar ve hiçbir âlimin uygun görmeyip kullanmadığı galatlar şeklinde üç gruba ayırır. Müellif, alfabetik olarak sıraladığı Arapça, Farsça ve Çağatay Türkçesi kökenli 1000’i aşkın galatın tanımını ve etimolojisini yaptıktan sonra bu kelimelerin Arapça ve Farsça’daki karşılıklarını da verir. Kitabın en dikkat çekici tarafı, sadece tanımla yetinilmeyip bir kelimeyle ilgili başka kelimelerin de kaydedilerek tarihî, dinî, içtimaî ve folklorik bilgilerin çok geniş şekilde verilmesidir. Meselâ bir ölçek olan “erdeb” kelimesi anlatılırken diğer ölçü birimlerine geçilmiş, bunlar hakkında geniş açıklamalar yapıldıktan sonra sikke darbından ve sikkenin ölçüsünün tagşîşinden bahsedilmiş, bu arada İslâm dünyasında ilk darphânenin kuruluşuna dair bilgi verilmiş, daha sonra sadaka-i fıtr miktarının tesbiti konusu üzerinde durulmuştur. Aynı şekilde “kalem” kelimesi ele alınıp kalemle ilgili bilgi verildikten sonra “kitap” ve “yazı” başlıkları altında yazı sanatı anlatılmış, yazının tarihî gelişimi tablolar halinde çeşitli yazı örnekleriyle gösterilmiştir. “Mûsiki” kelimesinde mûsiki tarihine ait açıklamaların ardından mûsiki makamlarına geçilmekte, burada da konuyla

ilgili birçok tablo ve cetvel yer almaktadır. Eser bu özellikleriyle bir galatât kitabı olmanın yanında ansiklopedik bilgiler ihtiva eden bir eser olarak da değerlendirilebilir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde iki yazma nüshası bulunan (Emanet Hazinesi, nr. 2043, 2044) Galatât-ı Hafîd Efendi İstanbul'da basılmıştır (1221). Hafîd Efendi ayrıca, Teftâzânî'nin Şerḥu'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye'sine Hayâlî tarafından yazılan hâşiyeye bir hâşiye yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2195).

Osmanlı Türkleri'nde kırk hadis toplama geleneğine Hafîd Efendi'nin de uyduğu ve bu konuda Arapça bir eser kaleme aldığı belirtilmekte (TA, XVIII, 312), bunun yanında kendisine Tercüme-i Sî Fasl adında bir eser daha izâfe edilmektedir (TCYK, s. 851).

Hafîd Efendi kitaplarını, dedesi Reîsülküttâb Mustafa Efendi tarafından kurulan ve babası Şeyhülislâm Âşir Efendi tarafından geliştirilen kütüphaneye vakfetmiştir. Günümüzde Süleymaniye Kütüphanesi'nin bir bölümünü oluşturan ve 416 ciltten meydana gelen bu kitap koleksiyonu ile birlikte İstanbul'un çeşitli semtlerinde bulunan ev, arsa, bağ, bahçe, çiftlik, tarla, hamam vb. gayri menkullerini de vakfederek bunlarla ilgili vakıfnâmeler tertip etmiştir (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 486).

BİBLİYOGRAFYA

Sefînetü'l-vüzerâ, nâşirin önsözü, s. 3-11; Sicill-i Osmânî, II, 235; Osmanlı Müellifleri, I, 283; TCYK, s. 681-682, 851-852; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 133; II, 42; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 375-376; Özege, Katalog, I, 311; III, 1066; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 93, 120-121; a.mlf., "Âşir Efendi Kütüphanesi", DİA, IV, 8; Nihal Atsız, "Hafid Efendi", TA, XVIII, 312.

Abdülkadir Özcan

HAFÎF

(الخفيف)

Aruz sisteminde bir bahir.

Halîl b. Ahmed'in aruz sisteminde "müştebihe" denilen dördüncü dâirenin üçüncü bahri olup genel sıralamada on birinci bahir olarak geçer (DİA, III, 428; IV, 484-485). Dâiredeki tam ve sahih şekli, bir beytin yarısı için -ˇ- (fâilâtün) / -ˇ- (müstef'ilün) / -ˇ- (fâilâtün) tarzında üç cüzden (tef'ile) ibaret olup bu bir beyitte altı tef'ileye ulaşır. Müseddes (bir beyitte altı tef'ileli) şeklinde aruz ve darbın düşmesiyle meydana gelen fâilâtün / müstef'ilün // fâilâtün / müstef'ilün biçimi de "meczû" (bir cüzü eksik) veya "murabba" (dörtlü) diye anılır. Halîl b. Ahmed'in sistemini farklı tarzda yorumlayıp sadeleştirenlerden biri olan İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'nin "müfredât" ve "mürekkebât" olmak üzere yaptığı tertibe göre hafîf bahri remel ile recezden teşekkül eden mürekkep bir bahirdir (Kitâbü ʿArûżi'l-varaḳa, s. 55 vd.; krş. DİA, III, 429). Bu bahrin "hafîf" ("ağır"ın zıddı) diye adlandırılması, sekiz ana tef'ileden yedi harfli olanların arasında, "hafif sebebler"in (DİA, III, 427) oluşturduğu lafızlardan üçünün peşpeşe gelmesiyle zevki okşayan, kulağa hoş gelen bir hafiflik meydana getirmesindendir. Nitekim birincisi harekeli, ikincisi sâkin veya ikisi de harekeli peşpeşe iki harften oluşan "sebebler", ikincisi veya üçüncüsü sâkin peşpeşe üç harften oluşan "vetid"lere nazaran daha hafif sayılır. Hafiflik ve yumuşaklık bakımından ancak vâfir bahriyle kıyaslanabilen hafîf bahrinin kullanımı ondan daha kolay ve dinleyen üzerindeki tesiri daha yumuşak kabul edilmiştir (İbn Reşîk el-Kayrevânî, I, 115; Safâ Hulûsî, s. 159). Birçok bahirde dâirelerden elde edilen şekiller nazarî olup tatbikatta kullanılmazsa da hafîf bahrinin yukarıda verilen tam şekli aynen kullanılır. Hafîf her dönemde şairlerin çokça başvurduğu bir bahirdir. Meselâ Hâris b. Hillize Muʿallaḳa'sını, Ömer b. Rebîa da birçok şiirini bu bahirde yazmıştır.

Hafîf bahrinin üç aruzu ve beş darbı mevcuttur. Buna göre illet ve zihâf kaidelerinden "ḫabn" (tef'ilenin ilk hafîf sebebinin ikinci sâkin harfini, yani "fâ" [فا] ve "müs"teki [مُس] sükûnları atma) bütün cüzlerde uygulanabilir.

Böylece fâilâtünler feilâtün, fâilünler feilün ve müstef'ilünler önce mütef'ilün, buradan da aynı hareke ve sükûn sayısını ihtiva eden kullanılıştaki okunuşu ile mefâilün olur. Bütün haşivlere "keff" (tef'ilenin yedinci sâkin harfini, yani fâilâtün [فاعلاتن] ve müstef'ilündeki [مستفعلن] sâkin "nûn" harfini atma) kaidesi uygulanarak fâilâtü ve müstef'ilü, buradan da ẖabn ve keffin her ikisinin birden uygulanması demek olan birleşik (müzdevic) zihaf çeşitlerinden "şekl" uygulanarak feilâtü ve mefâilü elde edilir. Birinci aruzun birinci darbına veya meczû şeklin beşinci darbına illet kaidelerinden "teş'îs" (birinci veya ikinci mecmû vetidi atma) kaidesinin uygulanması ile, yani fâilâtündeki (فاعلاتن) "ilâ" (علا) mecmû vetidinin ayın veya lâm harfinin atılmasıyla "lâ" veya "â" uzun seslileri teşekkül eder. Böylece fâ lâ tün (فالاتن) veya fâ â tün (فاعاتن) şekilleri ortaya çıkar. Bunların yerine de aynı hareke ve sükûn sayısını ihtiva eden mef'ûlün (مفعولن) kullanılır. Ancak teş'îs illet kaidesi zihaf mahiyetinde olduğundan her zaman uygulanmayabilir. Bu arada fâilâtüne hazf (son hafif sebebi "tün"ün [تن] atılması) ile (فاعلن) fâilün ve bu tef'ileye de "kat'" (son mecmû vetidin sâkin harfini atarak bir önceki harfi sükûnlu okuma) kaidesi uygulanarak fâil (فاعل) ve bunun kullanılıştaki okunuşu ile fa'lün (فعلن), murabba şekilde dördüncü darb olarak gelen müstef'ilüne (مستفعلن) kat' uygulanarak müstef'il (ميتفعل) veya uygulamadaki okunuşu ile mef'ûlün (مفعولن) elde edilir. Ayrıca müstef'il şeklinin "müs" (مس) hafif sebebinin sükûnunu atarak, yani buna ẖabn uygulanarak mütef'il (متفعل) veya hareke ve sükûn adedi bakımından bunun aynısı olan uygulamadaki feûlün (فعولن) şekli ortaya çıkar. Bu illet ve zihâf kaidelerinin aslî tef'ileye uygulanması ile ortaya çıkan tâli tef'ileler şöyle özetlenebilir:

1. a) fâilâtün (-ˇ-)

ẖabn ile feilâtün (ˇˇ-),

b) fâilâtün (-ˇ-)

keff ile fâilâtü (-ˇ-ˇ),

c) fâilâtün (-ˇ-)

şekl ile feilâtü (ˇˇ-ˇ),

d) fâilâtün (-˘-)

teş‘îs ile mef‘ûlün (-);

2. a) müstef‘ilün (-˘-)

ẖabn ile mefâilün (˘-˘-),

b) müstef‘ilün (-˘-)

keff ile müstef‘ilü (-˘˘),

c) müstef‘ilün (-˘-)

şekl ile mefâilü (˘-˘˘),

d) müstef‘ilün (-˘-)

kat‘ ile mef‘ûlün (-);

3. a) fâilâtün (-˘-)

hazf ile fâilün (-˘-);

4. a) fâilün (-˘-)

ẖabn ile feilün (˘˘-),

b) fâilün (-˘-)

teş‘îs ile fa‘lün (-);

5. a) mef‘ûlün (-)

ẖabn ile feûlün (˘-) olur.

Ortaya çıkan bu neticelerin her birini tek şekil üzerinde toplayarak şöyle göstermek mümkündür:

1. ˇ-ˇ 2. -ˇˇ 3. ˇ- 4. -

[-] [-] [-]

Bunların açılarak yazılışları ise sırasıyla şöyledir:

1. a) fâilâtün (-ˇ-)

b) feilâtün (ˇˇ-)

c) fâilâtü (-ˇ-ˇ)

d) feilâtü (ˇˇ-ˇ)

e) mef‘ûlün (-)

2. a) müstef‘ilün (-ˇ-)

b) mefâilün (ˇ-ˇ-)

c) müstef‘ilü (-ˇˇ)

d) mefâilü (ˇ-ˇˇ)

e) mef‘ûlün (-)

3. a) fâilün (-ˇ-)

b) feilün (ˇˇ-)

c) fa‘lün (-)

4. a) mef‘ûlün (-)

b) feûlün (ˇ-)

Buna göre, üç aruz ve beş darbı olan hafîf bahrindeki aslî tef‘ilelerle bunlara illet ve zihaf kaidelerinin uygulanması sonucunda ortaya çıkan ve aslî tef‘ile yerine kullanılabilen tâli tef‘ilelerin teşkil ettiği vezin grupları şöyle sıralanabilir:

I. aruz ve 1. darbı ile:

ˇ-ˇ / -ˇˇ / ˇ-ˇ //

ˇ-ˇ / -ˇˇ / ˇ-

[-]

I. aruz ve 2. darbı ile:

ˇ-ˇ / -ˇˇ / ˇ-ˇ //

ˇ-ˇ / -ˇˇ / ˇ-

II. aruz ve 3. darbı ile:

ˇ-ˇ / -ˇˇ / ˇ- //

ˇ-ˇ / -ˇˇ / ˇ-

[-]

III. aruz ve 4. darbı ile:

ˇ-ˇ / -ˇˇ //

ˇ-ˇ / -ˇ-

III. aruz ve 5. darbı ile:

˘-˘ / -˘˘ // ˘-˘ / -

[˘-

Köşeli parantez içindeki tâli tef‘ileler nâdiren kullanılır. Aslî tef‘ileden sonra tâli veya tâli tef‘ileden sonra aslî tef‘ile gelebilir. Ancak keffin dahil olduğu tef‘ileyi takip eden tef‘ilede ḫabn olmaması, yani “mekfûf” (kısa hece ile biten) bir tef‘ileyi “mahbûn” (kısa hece ile başlayan) bir tef‘ilenin takip etmemesi gerekir ki bu husus, “Muâkabet câiz değildir” şeklinde ifade edilir. Hafîf bahrinin meczû, yani her şatrda birer cüzün düşmesiyle ortaya çıkan dörtlü şeklindeki fâilâtün müstef‘ilün tef‘ileleri, müstef‘ilün fâilâtün tertibine kalbedilirse Halîl b. Ahmed’in “müctes” diye adlandırdığı bahir ortaya çıkar (Safâ Hulûsî, s. 183 vd.).

Aruza dair klasik kitaplarda ve bunlara muhteva bakımından sadık kalan yeni eserlerde hafîf bahrinin yukarıda sayılan vezinleri zikredilir. Ancak sanatkârların nazım tekniğinde yaptıkları yenilikleri de göz önüne alarak yazılan eserlerde bu bahrin başka vezinleri de ele alınmıştır. Meselâ Celâl el-Hanefî aşağıdaki vezinleri de tesbit etmiş ve örnekleriyle vermiştir (el-ʿArûż, s. 257, nr. 7; s. 267, nr. 10 vd.).

-˘- / -˘- / -˘- //

-˘- / -˘- / -˘-

˘- / ˘- // ˘- / ˘-

˘- / ˘- // ˘- / ˘-

˘-˘ / - // ˘- / -

˘-˘ / ˘- // -˘- / -

˘-˘ / ˘- // ˘- / -

-˘- / -˘- // -˘- / -˘-

ˇ- / -ˇ- / ˇ- //

ˇ- / ˇ- / ˇ-

ˇ- / -ˇ- / ˇ- // ˇ- / -ˇ-

-ˇ- / -ˇ- / -ˇ- // ˇ- / ˇ-

ˇ- / -ˇ- / -ˇ- // ˇ- / -

ˇ- / -ˇ- / ˇ- // -ˇ- / -ˇ-

(-ˇ- = müstef‘ilâtün ve mefâilâtün).

Bu arada serbest nazımla şiir yazanlar, genelde tercih ettikleri müfredât bahirlerden olmamasına rağmen, ritmik yönden ifade imkânları ve nesri andıran tarzı ve hafifliği dolayısıyla hafîf bahrinde şiir yazmayı denemişlerdir (bk. Abdürrızâ Ali, s. 38, 125). Hafîf bahri İran ve Türk edebiyatlarında da kullanılmıştır. İran şiirinde bu bahirde türemiş olan müseddes vezinlerin başlıcaları şunlardır:

fâilâtün (feilâtün) ˇ- /

mefâilün ˇ-ˇ- / mef‘ûlün -

fâilâtün (feilâtün) ˇ- /

mefâilün ˇ-ˇ- / feilâtün ˇˇ-

fâilâtün (feilâtün) ˇ- /

mefâilün ˇ-ˇ- / feilün ˇˇ-

fâilâtün (feilâtün) ˇ- /

mefâilün ˇ-ˇ- / feilân ˇˇ=

fâilâtün (feilâtün) ˇ- /

mefâilün ˇ-ˇ- / fa‘lün -

fâilâtün (feilâtün) ˇ- /

mefâilün ˇ-ˇ- / fa‘lân -=

fâilâtün (feilâtün) ˇ- /

mefâilün ˇ-ˇ- / fa‘ -

Bu vezinlerden fâilâtün (feilâtün) / mefâilün / feilün (fa‘lün) şekilleri bilhassa mesnevilerde rağbet görmüştür. Farsça tasavvufî mesnevi tarzının kurucusu Senâî’nin Ḥadîḳatü’l-ḥaḳīḳa’sı, Nizâmî-i Gencevî’nin Heft Peyker’i, Emîr Hüsrev-i Dihlevî’nin Heşt Bihişt’i ve Evhadüddîn-i Merâgī’nin Câm-ı Cem adlı mesnevisi bu vezinle nazmedilmiştir. Türk edebiyatında bu vezinle kaleme alınmış pek çok mesnevinin başlıcaları şunlardır: Şeyhî’nin Harnâme’si, Hamdullah Hamdî’nin Yûsuf u Züleyhâ’sı, Lâmiî Çelebi’nin Şem‘ u Pervâne’si, Fazlî’nin Gül ü Bülbül’ü, Nev‘îzâde Atâî’nin Heft Hân’ı ve Sâbit’in Edhem ü Hümâ’sı. Yeni Türk edebiyatında ilk manzum piyes yazan Ali Haydar Bey ve daha sonraları Ahmed Hâşim ve Yahya Kemal gibi sanatkârlar da bu vezinle şiir yazmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, V, 469-471, 491; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, Kitâbü ʿArûżi’l-varaḳa ve Kitâbü’l-Ḳavâfî (nşr. Sâlih Cemâl Bedevî), Mekke 1985, s. 55 vd., 82-85; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1938, I, 114 vd.; Zemahşerî, el-Ḳısṭâṣ (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1989, s. 115-118; Reşîdüddin el-Vatvât, Risâle-i ʿArûż (nşr. Ahmed Ateş - Abdülvehhab Tarzî), İstanbul 1962, s. 252-262; Şems-i Kays, el-Muʿcem fî meʿâyîri eşʿâri’l-ʿAcem (nşr. Muhammedi Kazvînî - Müderris Rezâvî), Tahran 1338 hş. → Tahran, ts.;

Ahmed Sâfî, Câm-i Muẓaffer, İstanbul 1264; Ahmed Hamdi, Teshîlü'l-arûz ve'l-kavâfî ve'l-bedî', İstanbul 1289; Pervîz N. Hânlerî, Taḥḳīḳ-i İntiḳādî der ʿArûż-i Fârsî, Tahran 1317 hş. bk. İndeks (bu eserin aynı müellif tarafından tashih edilerek kısaltılmış şekli olan Vezn-i Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1337 hş.); İbn Ebû Şeneb, Tuḥfetü'l-edeb, Paris 1954, s. 74-80; Gibb, HOP, I, 109; Safâ Hulûsî, Fennü't-taḳṭîʿi'ş-şiʿrî ve'l-ḳāfiye, Beyrut 1966, s. 158-165, 183 vd.; Seyfî Buhârî, Risâle-i ʿArûż (Câmî'nin Risâle-i Ḳāfiye'si ile birlikte, Farsça metin ve İng. trc. H. Blochmann, The Prosody of the Persians: According to Saifī, Jāmī and Other Writers içinde), Calcutta-Amsterdam 1970, s. 57-60, ayrıca bk. tür.yer.; L. P. Elwell-Sutton, The Persian Metres, Cambridge 1975, bk. İndeks; Celâl el-Hanefî, el-ʿArûż, Bağdad 1398/1977-78, s. 245-286; Abdürrızâ Ali, el-ʿArûż ve'l-ḳāfiye, Musul 1409/1989, s. 38, 122-129; M. Fuad Köprülü, "Arûz" (İran, Türk), İA, I, tür.yer.; Gotthold Weil, "Arûz", a.e., I, 626; a.mlf., "Arūḍ", EI²(Ing.), I, 670, 672, 673; G. Meredith-Owens, "Arūḍ", a.e., I, 677; Nihad M. Çetin, "Arûz", DİA, III, 424, 427-429; a.mlf., "Bahir", a.e., IV, 484-485.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

HAFİF

(خفيف)

Türk mûsikisinde bir usul.

XV veya XVI. yüzyılda oluşturulduğu tahmin edilen otuz iki zamanlı bir usuldür. Sekiz adet dört zamanın, yani değişik formda sekiz adet sofyan usulünün birleşmesinden meydana gelmiştir. 32/8'lik birinci, 32/4'lük ikinci ve 32/2'lik üçüncü mertebeleri kullanılmıştır. Bazı kârların içinde kullanılan 32/8'lik birinci mertebesine "murassa' hafif", 32/2'lik mertebesine "ağır hafif" adı verilmiştir.

Hafif usulü eskiden darbları daha sade olarak vurulurdu. Bu ilk yapı, zaman içinde bazı vuruşların velvelelendirilmesiyle değişikliğe uğramıştır.

Gidişi hareketli ve daha çok II. bestelerde kullanılan bu usulle ayrıca peşrev, kâr, tevşîh ve ilâhiler ölçülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, II, 131-140; Özkan, TMNU, s. 672-674; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 127-128; Sadeddin Heper, "Türk Mûsikisinde Usuller 4", MM, sy. 347 (1978), s. 13-14.

İsmail Hakkı Özkan

HAFÎFİYYE

(خفيفية)

Huzûr ve gaybet konusundaki fikirleriyle tanınan Ebû Abdullah Muhammed b. Hafîf’e (ö. 371/982) nisbet edilen bir tarikat

(bk. İBN HAFÎF).

HAFİYE

(خفيه)

Gizli bilgi toplayan kişiler için kullanılan bir tabir.

Arapça hafâ (gizli olma, gizlilik) kökünden türemiş bir isim olup daha çok başkaları hakkında araştırma yapan ve bilgi toplayan gizli ajan, sivil polis ve detektif gibi görevlileri ifade eder. Osmanlı padişahları, halkın şikâyet ve düşüncelerini öğrenmek için değişik kişi ve kuruluşlardan bilgi alırlardı. Bizzat görevlendirdikleri bu kişilerden aldıkları haberlerin yanı sıra kendileri de zaman zaman değişik kıyafetlerle halk arasında dolaşarak bilgi toplarlardı. Bu sırada kendilerine "tebdil hasekileri" refakat ederdi. Bostancı Ocağı içinde mevcut hasekilerden seçilen ve on iki kişi kadar olan tebdil hasekileri şehir içinde dolaşarak elde ettikleri mâlumatı padişaha aktarırlardı. Ayrıca gerektiği zamanlarda gizli emirle taşraya da gönderilirlerdi. Aynı şekilde Enderun ağaları da değişik kıyafetlerle halk içinde dolaşarak topladıkları bilgileri saraya bildirirlerdi. Yeniçeri ve Bostancı ocaklarının kaldırılmasından sonra bu görevi Mâbeyn-i Hümâyun mensupları yapmaya başladılar. Ayrıca ülkenin her tarafına yayılmış tekke şeyhlerinden ve dervişlerinden de faydalanılıyordu. II. Mahmud bunlara gezginci dervişlerini de ekledi. Abdülmecid ve Abdülaziz dönemlerinde bazı kişiler bilgi toplamak için saray tarafından görevlendirildi. Hafiye denilen bu istihbaratçıların sayıları giderek arttı ve en yaygın şekline II. Abdülhamid döneminde ulaştı. Bunda II. Abdülhamid devrinde yaşanan iç ve dış olayların rolü büyüktür.

Daha önceki iki padişahın hal'ine ve birinin ölümüne şahit olan II. Abdülhamid kendisinin de tahttan indirileceği endişesini taşıyordu. Mason teşkilâtlarının, Çırağan Sarayı'nda göz hapsinde tutulan V. Murad'ı tekrar tahta çıkarmak için giriştikleri birkaç teşebbüs (bk. ÇIRAĞAN VAK'ASI) padişahın bu endişesini bir fikr-i sâbit haline getirdi ve esasen mizacında bulunan şüpheciliğini arttırdı. Avrupa devletlerinin Osmanlı devlet adamlarını çeşitli şekillerde elde ederek politikalarını bu yolla yürütmeleri de onu birtakım tedbirler almaya sevketti. Bâbıâli'ye güvenmeyen II.

Abdülhamid yavaş yavaş devlet idaresini Yıldız Sarayı'nda topladı ve yönetimde katı bir merkeziyetçiliği benimsedi. Bu durumda ülke çapında kurulan gizli ayrılıkçı örgütlerin denetlenmesi ve bunların kışkırtmaları neticesinde ortaya çıkan çeşitli olayların bastırılabilmesi ancak geniş ve güçlü bir haber alma sistemiyle mümkün olabilirdi. Bu sistem II. Abdülhamid'in sarayda oluşturduğu merkezî idarenin tabii bir sonucudur. Böylece padişah, ülkenin muhtelif yerlerinden saraya gönderilen bilgiler sayesinde olup biten her şeyden haberdar olma imkânına kavuştu.

Hafiyeler, belli bir teşkilâtın elemanları olmaktan ziyade çeşitli beklentilerle harekete geçen gönüllülerden ibaretti. Yaptıkları işten dolayı padişah tarafından çeşitli ihsanlarla taltif edilirlerdi. Bu dönemde başta Mâbeyn-i Hümâyun mensupları, sadrazamlar, nâzırlar ve hânedan mensupları olmak üzere hemen hemen herkes hafiyelik yapmaktaydı. Vilâyetlerde valiler ve pek çok memur, yabancı ülkelerdeki elçiler ve elçilik memurları bu görevi ifa ediyordu. Bunların her birinin Mâbeyn-i Hümâyun başkâtipliğinde şifreleri mevcuttu ve her türlü bilgiyi doğrudan doğruya saraya bildiriyorlardı. Yabancı elçilik mensupları ve Osmanlı tebaası gayri müslimler de hafiyelik işinde kullanılıyordu. Nâzır ve kumandanların konaklarında, ayrıca yabancı sefâretlerde çalışanlardan da faydalanılıyordu. "Jurnal" adı altında saraya mâruzatta bulunmak bir ara öyle bir hal aldı ki jurnal sunmayan devlet memurları haklarında kuşku duyulmasından korkmaya başladılar. Jurnalciliği teşvik eden hususların başında, istihbarat şebekesinin çökeceği endişesiyle yalan jurnal verenlerin cezasız bırakılması geliyordu. Ayrıca jurnal verenlerin yeni rütbe ve görevlerle ödüllendirilmesi de jurnalciliği teşvik ediyordu. Bundan dolayı hafiyeler her gün gerçek veya düzmece jurnaller vermekten çekinmiyorlardı. Bilhassa siyasî olayların arttığı zamanlarda verilen jurnallerin sayısı günde bir kaç bini buluyordu. II. Abdülhamid, kendisine gelen jurnalleri bir mâbeyinciye veya kâtibine okutur, doğruluğuna kani olduktan sonra gereğinin yapılması için ilgili daireye gönderirdi. Padişah sadrazamlardan, şeyhülislâmlardan, nâzırlardan ve önemli mevkilerde bulunan diğer devlet adamlarından gelen jurnalleri bizzat açardı. Bütün jurnallerin padişah tarafından açılıp okunduğu iddiası ise doğru değildir. Nitekim II. Abdülhamid tahttan indirildikten sonra dairesinde sandıklar içinde hiç açılmamış binlerce jurnal bulunmuştur (Tahsin Paşa, s. 26).

II. Abdülhamid'in uzun yıllar Mâbeyn-i Hümâyun başkâtipliğini yapan Tahsin Paşa'ya göre devlet işlerinin Yıldız Sarayı'nda toplanması ve ülke çapında hafiyeliğin yayılması Küçük Said Paşa'nın tesiriyle olmuştur. Said Paşa ilk sadrazamlığı sırasında bir hafiye teşkilâtı tâlimatnâmesi bile hazırlamıştı (a.g.e., s. 27). II. Abdülhamid'in, eniştesi Mahmud Celâleddin Paşa'nın kurduğu özel istihbarat teşkilâtını kendi üzerine aldığı da kaydedilmektedir (Sultan Abdülhamid'in Hatıra Defteri, s. 81-83). İstihbarat teşkilâtının önemi üzerinde duran padişah bunda aşırılığa gidilmemesi gerektiğini, eğer bu konuda gayretkeşlik gösteriliyorsa bunun kabahatinin Tahsin Paşa gibi Mâbeyn-i Hümâyun başkâtiplerinde olduğunu belirtir. Bu arada olup biten her şeyin öğrenilmesi ve gerekli tedbirlerin alınması için kurulan hafiyeliğin aslında kötü bir şey olmadığını savunur (Sultan Abdülhamid, s. 102-103). II. Abdülhamid'e göre jurnalcilik ayıp ve kötü bir şey olmakla birlikte döneminde bundan vazgeçmek de mümkün değildi; zira dünyanın hiçbir yerinde entrika Osmanlı topraklarındaki kadar feci boyutlara ulaşmamıştı. Kendisine iki defa suikast tertiplendiğini belirten padişah, göze girmek için mübalağalı jurnaller yazan gayretkeşleri diğerlerinden ayırabildiğini de kaydetmektedir (a.g.e., s. 212-213).

Hafiyelerin belli büroları ve merkezleri yoktu. Görünüşte Zabtiye Nezâreti'ne bağlı olmakla birlikte jurnallerini Mâbeyn-i Hümâyun başkâtipliğine gönderdikleri için emirleri de buradan alırlardı. Mâbeyn-i Hümâyun başkâtipleri ve bazı ünlü hafiyeler "serhafiyye-i şehriyârî" olarak nitelendirilirdi. Dört gruba ayrılan hafiyelerden "tabaka-i bâlâ" denilen birinci gruptakiler daha çok saray erkânındandı. Bunlar jurnallerini doğrudan padişaha arzederlerdi. İkinci gruptakiler bu iş için merkezde, taşrada veya dış ülkelerde görevlendirilmiş kimselerdi. Üçüncü grup hafiyeler birinci ve ikinci gruptakilerin maiyetinde çalışırdı. Baş hafiyelerine

göre bunlara "Tahsin Paşa avanesi", "Fehim Paşa avanesi" gibi adlar verilirdi. Dördüncü gruptakiler ise genellikle kamu görevlileriydi.

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra ünlü serhafiyelerin bir kısmı yurt dışına kaçmaya çalışırken yakalandı. Bunların bazıları idam edildi, bazıları da halk tarafından linç edildi. Kānûn-ı Esâsî'nin yeniden yürürlüğe konulması, genel af çıkarılması ve mebus seçimlerine karar verilmesi üzerine asayiş

düzeldi, çeteler silâhlarını teslim ettiler. Rumeli'deki İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin hükümete gönderdiği telgrafta Rumeli'de askerlerle halk arasında birlik ve beraberliğin geliştiği, milletle devlet arasını bozan tek şeyin hafiyelik olduğu kaydedilmekteydi. Bu telgrafta ayrıca her ülkede gizli emniyet teşkilâtlarının bulunduğu, ancak bunların kişilerin namus ve haysiyetlerine dokunacak davranışlardan kaçındıkları vurgulanıyordu. Osmanlı Devleti'nde meşrû emniyet güçlerine yardımcı olacak memurların kullanılması uygun görülmekle birlikte kanunen yetkisi bulunmayan dairelere ve kişilere böyle bir görev verilmemek üzere hafiyeliğin kaldırıldığının resmen ilân edilmesi isteniyordu. Konu Meclisi Vükelâ'da görüşülerek kabul edildi ve padişaha sunuldu. II. Abdülhamid'in de kararı aynen kabul etmesi üzerine 31 Temmuz 1908'de irade çıktı (Düstur, İkinci tertip, I, 9-10). II. Abdülhamid tahttan indirildikten sonra (27 Nisan 1909) Yıldız Sarayı'nda bulunan yüz binlerce jurnal büyük bir sıkıntıya yol açtı. Basında ve mecliste yapılan tartışmalarda bazı kişiler jurnallerin aynen yayımlanmasını savunurken bunun kötü neticeler doğurmasından endişe edenler de vardı. Sonuçta Yıldız'dan Harbiye Nezâreti'ne getirilen jurnallerin bir heyet tarafından incelenmesi kararlaştırıldı. Heyet, o sırada devlet yönetiminde bulunan önemli kişilerin birbirleri aleyhine jurnalcilik yaptığını tesbit edince jurnallerin imhasına karar verilerek büyük bir kısmı yakıldı, çok azı devlet arşivine gönderildi. Bu arada bazı jurnaller heyet üyelerinin eline geçti. Faiz Demiroğlu'nun Abdülhamid'e Verilen Jurnaller (50 Yıldır Neşredilmeyen Vesikalar) (İstanbul 1955) ve Âsaf Tugay'ın İbret: Abdülhamid'e Verilen Jurnaller ve Jurnalciler (İstanbul 1964) adıyla yayımladıkları kitaplar bu jurnallerden oluşmaktadır. Mehmet Zeki Pakalın'ın eline geçen 1307-1309 (1890-1892) tarihlerine ait jurnaller ise Âtıf Efendi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Pakalın Yazmaları, nr. 18).

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Hususi, nr. 1603-97 (1312); Düstur, İkinci tertip, İstanbul 1326-27, I, 9-10; Sultan Abdülhamid, Siyasî Hatıratım, İstanbul 1984, s. 102-103, 212-213; Sultan Abdülhamid'in Hatıra Defteri (nşr. İsmet Bozdağ), İstanbul 1992, s. 81 vd.; İkinci Meşrutiyetin İlânı ve Otuzbir Mart Hadisesi-II.

Abdülhamid’in Son Mâbeyn Başkatibi Ali Cevat Bey’in Fezlekesi (nşr. Faik Reşit Unat), Ankara 1985, s. 161; Tahsin Paşa, Abdülhamid ve Yıldız Hatıraları, İstanbul 1931, s. 26-27, 30-32, 61-62, 67, 75-76; Bir Devlet Adamının Mehmet Tevfik Bey’in (Biren) II. Abdülhamid, Meşrutiyet ve Mütareke Devri Hatıraları (nşr. F. Rezan Hürmen), İstanbul 1993, I, 21-22, 415 vd.; Faiz Demiroğlu, Abdülhamid’e Verilen Jurnaller (50 Yıldır Neşredilmeyen Vesikalar), İstanbul 1955, tür.yer.; Âsaf Tugay, İbret: Abdülhamid’e Verilen Jurnaller ve Jurnalciler, İstanbul 1964, s. 37; Nizamettin Nazif Tepedelenlioğlu, Ordu ve Politika, İstanbul 1967, s. 72-75; İsmail Hâmi Danişmend, Sadrıâzam Tevfik Paşa’nın Dosyasındaki Resmî ve Husûsî Vesikalara Göre 31 Mart Vak’ası, İstanbul 1974, s. 185; Orhan Koloğlu, Abdülhamit Gerçeği, İstanbul 1987, s. 338 vd.; Hüseyin Kılıç, “Hafiyeliğin İlgası Hakkında İrâde-i Seniye”, TT, IV (1985), s. 13-14; “Hafiyelik”, TA, XVIII, 313-314; R. Ekrem Koçu, “Abdülhamid II Devrinde Hafiye Teşkilâtı ve Hafiyelik”, İst.A, I, 110-115; Necdet Sakaoğlu, “Hafiyelik”, DBİst.A, III, 493-494.

Emrullah Tekin

HAFÎZ

(الحفيظ)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

“Korumak, görüp gözetmek, ihmalkâr ve gafil davranmayıp dikkatli ve basîretli bulunmak; anlayıp bellemek, ezberlemek” anlamlarındaki hıfz kökünden sıfat olup “koruyan, hiçbir şeyin kaybolmaması ve ihmal edilmemesi için gerekli tedbirleri alan” demektir. Aynı mânadaki hâfız kelimesine nisbetle mübalağa ve süreklilik ifade eder. Hafîz, Allah’ın isimlerinden biri olarak “kâinatta zerre kadar bir şey bile gözetiminden uzak olmayan ve tabiatı dengede tutan” anlamına gelir (Lisânü’l-ʿArab, “ḥfẓ” md.; Kāmus Tercümesi, “ḥfẓ” md.).

Hıfz kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de kırk yerde geçmekte olup bunların on üçü Allah’a, dördü meleklere, altısı peygamberlere, biri ilm-i ilâhî veya levh-i mahfûz mânasındaki “kitâb”a, diğerleri de insanlara nisbet edilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, “ḥfẓ” md.). Allah’a izâfe edilen kelimelerin ikisi bizzat kendi fiilinin, ikisi de O’nun tarafından korunan levhin (levh-i mahfûz) ve yine kendi iradesiyle dünyayı bir tavan gibi gök taşlarından koruyan sakfın (sakf-i mahfûz) sıfatı durumundadır (en-Nisâ 4/34; el-Hicr 15/17). Üç âyette yer alan hıfz ise tabiatın yaratıcısı, yöneticisi ve geliştiricisi olan Allah’ın onun işleyiş sistemini koruyup sürdürdüğünü, özellikle insanlarla meskûn dünyanın maddî olan ve olmayan zararlılardan muhafaza ettiğini belirtmektedir (el-Bakara 2/255; es-Sâffât 37/7; Fussılet 41/12). Kur’an’ın üç âyetinde birer sıfat olarak Allah’a nisbet edilen hâfız kelimelerinden birinde Hz. Ya‘kūb’un dilinden Allah’ın en hayırlı koruyucu olduğu (Yûsuf 12/64), diğerinde Kur’an’ı O’nun mutlaka koruyacağı (el-Hicr 15/9), üçüncüsünde de Hz. Süleyman’ın emrinde çalışıp dalgıçlık ve benzeri işlerle meşgul olan elemanların Allah’ın gözetimi altında bulunduğu ifade edilmektedir (el-Enbiyâ 21/82). Hafîz ismi de üç âyette tekrarlanarak bunların ikisinde Allah’ın “her şeyi gözeten” olduğu (Hûd 11/57; Sebe’ 34/21), diğerinde Allah’tan başka dostlar edinenleri O’nun daima gözetim altında tuttuğu açıklanmaktadır (eş-Şûrâ 42/6). Kur’an’da meleklere izâfe

edilen hıfz, insanları koruma ve işledikleri amelleri kayıt altına alma mânasında kullanılmakta, peygamberlere nisbet edilenlerse onların sadece tebliğle mükellef olduklarını, iradelerini diledikleri gibi kullanan insanların üzerine birer bekçi gibi görevlendirilmediklerini bildirmektedir.

Hıfz kavramı çeşitli hadislerde Allah'a, meleklere ve insanlara nisbet edilmiş (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ḥfẓ" md.), hafîz, doksan dokuz ismi ihtiva eden Tirmizî ve İbn Mâce rivayetlerinden sadece Tirmizî'de yer almıştır (Tirmizî, "Daʿavât", 82).

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, hafîz isminin tabiatın düzenini koymak ve onu sürdürmekten başka "bilen" (alîm) mânasına da gelebileceğini söylemiş (İbn Fûrek, s. 54), Fahreddin er-Râzî de bu görüşü desteklemiş (Levâmiʿu'l-beyyinât, s. 270), fakat Abdülkāhir el-Bağdâdî, hıfz kavramının "bilmek" anlamında Allah hakkında kullanılamayacağını belirtmiştir (el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, vr. 89a). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî hafîz için, ne kadar gizli ve farkedilmez olursa olsun hiçbir şeyin Allah'a gizli kalmadığı, O'nun hiçbir şeyden gafil olmadığı ve mutlaka amellerin karşılığını vereceği mânasını tercih etmiştir (Teʾvîlât, vr. 341b).

Ebû Abdullah el-Halîmî, Allah'a nisbet edilen hâfız ismi veya sıfatına "gerek din

gerekse dünya konularında kulunu tehlikelerden koruyan", hafîz ismine de "ihmal göstermeme ve gaflete düşmeme hususunda kendisine güvenilen" anlamlarını vermek suretiyle bir ayırım yapmaya çalışmışsa da (el-Minhâc, I, 204-205) genellikle âlimler aynı kökten gelen bu iki kelime arasında fark gözetmemişlerdir. Söz konusu isimlere Kur'an'daki kullanılımları da göz önüne alınarak verilen mânaları üç grup halinde incelemek mümkündür. a) Kâinatın düzenini koyup sürdüren; b) İlâhî mesaja muhatap olan insanları çeşitli tehlikelerden koruyan, onların niyetlerini ve bütün sırlarını bilen, davranışlarını melekleri vasıtasıyla tescil ettiren, dostlarını kötülüklerden koruyan; c) Kur'ân-ı Kerîm'i tahriften, unutulmaktan veya ihmal edilmiş olmaktan muhafaza eden. Gazzâlî, hafîz isminin mânasının hâfıza nisbetle daha kapsamlı olduğunu ve süreklilik gösterdiğini belirtir. Ona göre hafîz, kâinatın varlığını sürdürme yanında tabiatın işleyişinde göze çarpan "zıtların dengede tutulması" gibi daha belirgin bir anlam taşır. Meselâ

tabiatta su ile ateşin bulunması, suyun ateşi ortadan kaldırmaması ve ateşin suyu tamamen buharlaştırıp yok etmemesi bunun örneklerinden biridir. Bu tür hararet ve rutubet tezadı organik varlıklarda da mevcuttur. Allah'ın, tabiattaki birçok zıtları belli bir denge içinde tutması hafîz isminin bir tecellisidir. Gazzâlî, hafîz ismini ilgilendiren ve tabiatın işleyişini ortaya koyan başka örnekler de verir (el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 119-122). Fahreddin er-Râzî ise hafîz isminin kişiyi dinî-mânevî tehlikelerden koruma fonksiyonuna dikkat çekerek başta şeytan olmak üzere nice bilim ve düşünce adamının basit şüphelerin sevkiyle gerçekten uzak kaldığını ifade etmiş, dolayısıyla insanlığın iyilik, güzellik ve doğruluk namına sahip olduğu baha biçilmez mirasın hafîz isminin tecellisinin bir ürünü olduğunu vurgulamıştır (Levâmiʿu'l-beyyinât, s. 270-271).

Hafîz, Halîmî'nin esmâ-i hüsnâ tasnifinde yer aldığı gibi (el-Minhâc, I, 204-205) Allah'ın kâinatı yönettiğini ifade eden kevnî isimlerdendir. Beyhakī ise hâfız ismini "bildiğini unutmayan" anlamıyla zâtî sıfat, hafîzi de "bir şeyi koruma eyleminin diğerini korumaya engel olmayan" mânasıyla fiilî sıfat isimlerinden kabul etmiştir (Şuʿabü'l-îmân, I, 121, 123).

Hafîz ismiyle, "her şeyin varlığı kendisine bağlı olup kâinatı idare eden" mânasındaki kayyûm, "kötü şeylere engel olan" mânasındaki mâniʻ, "bilip gücü yeten ve koruyan" anlamındaki mukīt ve "gözetleyip kontrol eden" mânasındaki rakīb ismi arasında anlam yakınlığı vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥfẓ" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḥfẓ" md.; Kāmus Tercümesi, "ḥfẓ" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ḥfẓ" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥfẓ" md.; Tirmizî, "Daʿavât", 82; Mâtürîdî, Teʾvîlât, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 341b; Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1986, s. 146; Ebû Süleyman el-Hattâbî, Şeʾnü'd-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1984, s. 67-68; Halîmî, el-Minhâc, I, 204-205; İbn Fûrek, Mücerredü'l-maḳālât, s. 54; Bağdâdî, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, vr. 88b-89a; Beyhakī, Şuʿabü'l-îmân (nşr.

M. Saîd Besyûnî), Beyrut 1990, I, 121, 123; Kuşeyrî, et-Taḫbîr fi't-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 59-60; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 119-123, 156; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât, s. 270-272.

Bekir Topaloğlu

HAFÎZ el-ALEVÎ

(bk. ABDÜLHAFÎZ el-ALEVÎ).

HAFNÂVÎ

(bk. HIFNÎ).

HAFS ed-DÛRÎ

(bk. DÛRÎ).

HAFS b. EBÜ'l-MİKDÂM

(حفص بن أبي المقدام)

İbâzıyye fırkalarından Hafsıyye'nin kurucusu

(bk. İBÂZIYYE).

HAFS el-FERD

(حفص الفرد)

Ebû Amr (Ebû Yahyâ) Hafs el-Ferd (ö. 204/820’den sonra)

Mu‘tezile veya Neccâriyye’ye mensup ilk kelâmcılardan.

İbnü’n-Nedîm’e göre aslen Mısırlı olup daha sonra Basra’ya gitmiş, Mu‘tezile kelâmcılarından Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın derslerine katılmıştır. Başka bir kaynağa göre ise önce Ebû Yûsuf’tan ders okuyarak talebeleri arasına girmiş, ardından Mu‘tezile’ye meyledip onları savunmuş ve Mu‘tezile kelâmcılarından sayılmıştır (Zebîdî, II, 47). İmam Şâfiî ile çağdaş olan Hafs’ın onunla kelâma dair tartışmalar yaptığı, Kur’an’ın mahlûk olduğu iddiasından dolayı Şâfiî tarafından tekfir edildiği, Şâfiî’nin kendisi hakkında iyilik dilemesi için kötü tutum ve bid‘atlarından tövbe etmesini istediği nakledilmektedir (a.g.e., II, 47-48). Hafs’ın Ebü’l-Hüzeyl, Ebû Yûsuf ve Şâfiî ile irtibatının hangi tarihlerde olduğu bilinmemekte, ancak İmam Şâfiî’yi vefatıyla sonuçlanan hastalığı sırasında ziyaret ettiği kaydedilmektedir (a.g.e., II, 48). Onun yakın ilişki içinde bulunduğu ve birçok fikrine iştirak ettiği kimse Dırâr b. Amr’dır. Mu‘tezile kelâmcısı Hayyât, Dırâr ile Hafs’ın Allah’ın mâhiyeti (sıfatları) hakkındaki ve kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı şeklindeki görüşlerinden dolayı Mu‘tezile’den ayrılarak Müşebbihe’ye geçtiklerini ileri sürer. Ayrıca Bişr b. Mu‘temir’den naklettiği bir şiirde de (el-İntiṣâr, s. 98) Dırâr ile Hafs’ın Amr b. Ubeyd’e uyanlardan uzaklaşarak Cehm b. Safvân’ı imam edindikleri, onların Mu‘tezile ile Mu‘tezile’nin de onlarla ilgisi bulunmadığı ve Mu‘tezile’nin onlardan dolayı ar duyduğu ifade edilir.

Hafs el-Ferd, Dırâr b. Amr gibi ilâhî sıfatlar konusunda bir nevi ta‘tîl görüşünü benimsemiş ve zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilen bütün sıfatları selbî mânada yorumlamıştır. Buna göre Allah’ın meselâ âlim ve kādir olması demek cahil ve âciz olmaması demektir. Yine bunlara göre Allah’ın sadece kendisinin vâkıf olduğu bir mâhiyeti vardır. Şöyle ki: Allah, zâtını delil veya haberle değil müşahede ile bilir; insan ise O’nun hakkında sadece delil

ve haberle bilgi sahibi olabilir. Hafs ile Dırâr, ileri sürdükleri bu görüşün Ebû Hanîfe ile talebelerinden bir grup tarafından benimsendiğini söylemişlerdir. Onlar ayrıca, Allah'ın cennette görülmesinin insandaki altıncı hisle mümkün olabileceğini kabul etmişlerdir. Hafs el-Ferd, Bişr b. Gıyâs el-Merîsî ve bunlar gibi düşünen bazı kelâmcılar, şer ile ilâhî irade arasındaki ilgi problemini çözüme kavuşturmak amacıyla olacaktır ki irade sıfatını zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Allah'ın zâtî olan irade sıfatı kendisinin ve yaratıklarının bütün fiillerine taalluk ederken fiilî olanı, O'nun mükellef bulunan yaratıklarına itaatkâr olmalarını emretmesinden ibarettir. Hafs el-Ferd, kullara ait iradî fiillerin gerçek anlamda olmak üzere Allah tarafından halkedilip kul tarafından da kesbedildiğini söylemiş

ve böylece bir fiilin iki fâili olabileceğini kabul etmiştir. Fiilin işlenmesi meselesinde söz konusu edilen istitâat veya acz birer araz olmakla birlikte, Allah'ın arazları cisimlere çevirmesi mümkün olduğundan, zaman faktörünü ortadan kaldırmak suretiyle bunları cismin bir parçası olarak düşünmek de mümkündür. Aslında cismi oluşturan cüzler arazlardan başka bir şey değildir.

Hz. Peygamber'den sonra yalnız icmâın hüccet sayılacağı, dinî hükümler konusunda nakledilen âhâd haberlerin delil kabul edilemeyeceği Hafs'a izâfe edilen görüşler arasında yer alır.

Hafs el-Ferd'i cebri benimseyen kelâmcılar arasında zikreden İbnü'n-Nedîm ona Kitâbü't-Tevḥîd, Kitâbü'l-İstiṭâʿa, Kitâbü'l-Ebvâb fi'l-maḫlûḳ, Kitâb fi'l-maḫlûḳ ʿalâ Ebi'l-Hüẕeyl, er-Red ʿale'l-Muʿtezile, er-Red ʿale'n-Naṣârâ adlı eserleri nisbet etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, IV, 25; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 98; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 154, 216, 282, 317, 318, 320-321, 339, 340, 407-408, 515; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 229-230; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, VI/2, s. 5; VIII, 273; IX, 13; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 214; İbn Hazm, el-

Faṣl, III, 81, 201; Hâkim el-Cüşemî, Şerḥu'l-ʿuyûn (Fażlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile içinde, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 392-393; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 90-91; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi'l-müfterî, s. 339-341; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 564; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, III, 330-331; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 156, 167; Zebîdî, İtḥâfü's-sâde, II, 47-48; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, II, 235, 363; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 183, 254-255, 265, 279, 285, 312; H. Bauer, "Hafsülferd", İA, V/1, s. 84; "Ḥafṣ al-Fard", EI² (İng.), III, 63.

Emrullah Yüksel

HAFS b. GIYÂS

(حفص بن غياث)

Ebû Ömer Hafs b. Gıyâs b. Talk en-Nehaî el-Ezdî (ö. 194/810)

Ebû Hanîfe’nin talebelerinden, Bağdat ve Kûfe kadısı.

117 (735) yılında Kûfe’de doğdu ve orada yetişti. Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Süfyân es-Sevrî, Hişâm b. Urve, Süleyman el-A‘meş, İbn Cüreyc, Ebû İshak eş-Şeybânî ve dedesi Talk başta olmak üzere birçok âlimden hadis; Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Süfyân es-Sevrî gibi âlimlerden fıkıh okudu. Oğlu Ömer b. Hafs ile Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî ve Ebû Hayseme Züheyr b. Harb ondan hadis dinleyenler arasındadır.

Hafs, hadis münekkitlerince sika kabul edilmekle birlikte tedlîs*te bulunmakla da itham edilmiş, ömrünün sonlarına doğru hâfızasının zayıfladığı ve bu dönemde rivayet ettiği hadislerin ihtiyatla karşılanması gerektiği belirtilmiştir. İmâmiyye mezhebi mensupları onu muteber hadis râvilerinden kabul etmişlerdir. Kendisinden 3000 veya 4000 civarında hadis rivayet edilen Hafs’ın 170 hadis ihtiva eden bir cüzünün bulunduğu kaydedilir.

Hârûnürreşîd zamanında 177’de (793) Bağdat’ın doğu kesiminde iki yıl ve Kûfe’de on üç yıl kadılık yaptı. Bu görevi geçim sıkıntısı sebebiyle kabul ettiği rivayet edilir. Hafs verdiği hükümlerde baskı ve tesir altında kalmazdı. Hârûnürreşîd’in hanımı Zübeyde’nin vekilinin taraf olduğu bir davada duruşma sırasında halifeden gelen mektubu kabul etmeyerek davayı onun aleyhine sonuçlandırması ve mektubu daha sonra alıp okuması üzerine halife tarafından 30.000 dirhemle mükâfatlandırılmıştı. Ancak Zübeyde Hafs’ın görevinden azledilmesi için ısrar edince Hârûnürreşîd onu Bağdat kadılığından alıp Kûfe’ye tayin etmek zorunda kaldı.

Cömert bir zat olan Hafs aldığı 300 dirhem maaşı iki arkadaşıyla paylaşırdı.

Vefatında 900 dirhem borç bıraktığı nakledilir.

Hafs b. Gıyâs'ın 195 veya 196 yılında öldüğüne dair bazı kayıtlar varsa da kuvvetli rivayete göre 194'te (810) Kûfe'de vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 389-390; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 121-122; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), I, 400; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, II, 370; Vekî', Aḫbârü'l-ḳudât, I, 60; II, 3, 51, 54, 261, 268, 316, 370; III, 8, 163, 172, 184-188, 285; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 185-186; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 172; İbn Hazm, Cemhere, s. 415; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 188-200; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 197-201; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, VII, 56-69; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 567-568; III, 614; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 22-34; Safedî, el-Vâfî, XIII, 98-99; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 138-141; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 415-418; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 68; Muhammed İbrâhim el-Cüyûşî, "Ḥafṣ b. Ġıyâs̱ Ebû ʿÖmer en-Neḫaʿî el-Kûfî el-Ḳāḍî", ME, XLVII/3 (1975), s. 346-352.

Saffet Köse

HAFS b. SÜLEYMAN

(حفص بن سليمان)

Ebû Ömer Hafs b. Süleymân b. el-Mugıre el-Esedî (ö. 180/796)

Kırâat-i seb‘a imamlarından Âsım b. Behdele’nin iki râvisinden biri.

90 (709) yılında doğdu. Gādirî nisbesiyle de anıldığına bakılırsa doğum yerinin Kûfe’ye bağlı (Kerbelâ yakınlarında) Gādiriye köyü (Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, IV, 183) olduğu söylenebilir. Kumaş ticareti yaptığı için “Bezzâz” lakabıyla meşhur olup İbn Ebû Dâvûd ve Hufays diye de tanınır. Üvey babası Âsım b. Behdele’nin evinde yaşadığından onun terbiyesinde yetişmiştir. Kur’ân-ı Kerîm kıraatini Âsım’dan öğrendi ve Kur’an’ı ona defalarca okudu. Âsım, Ebû Abdurrahman es-Sülemî’den öğrendiği okuyuş tarzını Hafs’a, Zir b. Hubeyş’ten öğrendiğini de diğer râvisi Ebû Bekir b. Ayyâş’a okuttuğunu söylediğine göre (Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, I, 289) Hafs’ın kıraat ilmindeki senedi Âsım b. Behdele - Ebû Abdurrahman es-Sülemî - Ali b. Ebû Tâlib - Hz. Peygamber olarak ortaya çıkmaktadır. Hafs’ın hayatını anlatırken Ukaylî’nin zikrettiği bir rivayete göre Şebâbe b. Sevvâr, Ebû Bekir b. Ayyâş’a Ebû Ömer’i (Hafs) Âsım’ın yanında görüp görmediğini sormuş, Ebû Bekir de Âsım’dan okuyan herkesi tanıdığını, ancak Hafs’ı hiç görmediğini söylemiştir (eḍ-Ḍuʿafâʾ, I, 271). Hafs’ın Âsım’dan hiçbir şey okumadığını ifade eden bu bilginin, aksini ortaya koyan pek çok rivayet karşısında doğruluğunu kabul etmeye imkân bulunmamakta, bu rivayette geçen Ebû Ömer’in başka bir kişi olabileceği akla gelmektedir.

Bir ara Bağdat’a giden Hafs burada bir süre Âsım’ın kıraatini okuttu. Daha sonra Mekke’ye geçip burada da Âsım’ın kıraatini öğretti. Alkame b. Mersed, Kesîr b. Zâzân, Ebû İshak es-Sebîî, Ebû İshak eş-Şeybânî, Simâk b. Harb, Âsım b. Behdele, Abdülmelik b. Umeyr gibi kişilerden hadis rivayet etti. Kendisinden de Hüseyin b. Muhammed el-Mervezî, Hamza b. Kāsım el-Ahvel, Amr b. Sabbâh, Ubeyd b. Sabbâh, Süleyman b. Dâvûd ez-Zehrânî ve daha pek çok kişi arz ve semâ yoluyla kıraat öğrenirken Ubeyd

b. Sabbâh, Muhammed b. Bekâr b. Reyyân, Ali b. Hucr el-Mervezî, Muhammed b. Harb el-Havlânî, Hişâm b. Ammâr ed-Dımaşkī

ve diğerleri hadis rivayetinde bulundular. Hafs’ın rivayetleri Tirmizî ve İbn Mâce’nin sünenlerinde yer almış, Nesâî ise Müsnedü ʿ Alî adlı eserinde mütâbaat* yoluyla ondan nakilde bulunmuştur (Mizzî, VII, 16).

Hafs Kur’an kıraatinde hüccet sayılmış, özellikle Âsım b. Behdele’nin kıraatini rivayetteki güvenilirliği ve hıfzının sağlamlığı üzerinde kaynaklarda ittifak edilmiştir. Yahyâ b. Maîn’in belirttiğine göre Eyyûb b. Mütevekkil, Hafs’ın kıraatinin Âsım’ın diğer râvisi Ebû Bekir b. Ayyâş’tan daha sağlam, ancak Ebû Bekir’in Hafs’tan daha güvenilir olduğunu söylemiş (Hatîb, VIII, 186), Muhammed b. Yezîd er-Rifâî de, Kûfe’de Âsım kıraatini en iyi bilenin Hafs olduğunu, Ebû Bekir’in ondan sonra geldiğini belirtmiştir (Dânî, I, 49). Hatîb el-Bağdâdî, eski âlimlerin Hafs’ı Ebû Bekir’den hıfz bakımından üstün saydıklarını ve Âsım’dan öğrendiklerini iyi zabt ettiği hususunda ona güvendiklerini kaydetmiştir (Târîẖu Baġdâd, VIII, 186). Ebû Hâtim er-Râzî ise Ebû Bekir b. Ayyâş’ın kıraatte Hafs’tan daha ileride olduğu görüşündedir (İbn Ebû Hâtim, III, 174).

Hadis rivayetiyle ilgili olarak Vekî‘ b. Cerrâh’tan nakledilen Hafs’ın sika olduğu yolundaki görüş (Dânî, I, 49; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 559) istisna edilecek olursa onunla ilgili değerlendirmelerin hemen hepsi olumsuzdur. Ahmed b. Hanbel’in Hafs hakkında “metrûkü’l-hadîs” ifadesini kullandığı nakledilirken (el-ʿİlel, I, 401) “sâlih” terimini kullandığı (Hatîb, VIII, 187) ve “mâ bihî be’sün” (zararı yok, hadisi alınabilir) dediği de (Zehebî, Târîẖu’l-İslâm, s. 87) rivayet edilmiştir. Buhârî ve Müslim, âlimlerin onun rivayet ettiği hadisleri almadıklarına dikkat çekmiş, Nesâî bu bilgiye, “Sika değildir, hadisi yazılmaz” ifadesini eklemiştir. Ebû Zür‘a er-Râzî, Dârekutnî ve İbnü’l-Bâziş de Hafs’ı zayıf saymışlardır. Zekeriyyâ b. Yahyâ es-Sâcî ile İbn Hibbân’ın değerlendirmelerinde ise konuyu açıklayıcı unsurlar mevcuttur. Sâcî onun Simâk b. Harb, Alkame b. Mersed, Kays b. Müslim ve Âsım’dan uydurma hadisler rivayet ettiğini ileri sürmüş; İbn Hibbân da hadislerin senedlerini birbirine karıştırdığını, mürsel hadisleri merfû diye rivayet ettiğini, bazı kimselerden ödünç kitaplar alıp bunları istinsah ederek semâ olmaksızın rivayet ettiğini söylemiştir. Onun şahsiyetiyle ilgili en ağır itham Yahyâ b.

Maîn'le Abdurrahman b. Yûsuf b. Hırâş'a ait olup bunlardan birincisinin, Hafs'ın kıraatteki üstünlüğünü kabul etmekle birlikte onun hakkında "kezzâb" dediği nakledilmiş (Mizzî, VII, 15), ikincisinin de aynı terimi kullandığı, ayrıca hadis uydurduğunu eklediği rivayet edilmiştir (Hatîb, VIII, 188). Hafs hakkında ileri sürülen görüşleri değerlendiren Zehebî onun kıraat ilminde hüccet, hadiste zayıf olduğunu, çünkü bunlardan birincisini çok iyi bildiğini, diğerinde ise yetersiz kaldığını, ancak şahsiyeti ve ahlâkı itibariyle doğru sözlü bir kimse olarak tanındığını söylemiştir (Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 558).

Hafs, Âsım b. Behdele'nin kıraati için İbn Mücâhid'in Kitâbü's-Sebʿa'sında tercih ettiği kişilerden biri olurken daha sonra kırâat-i seb'a imamlarının râvi sayısını iki ile sınırlayan kıraat kitaplarında da Âsım'ın iki râvisinden biri olmuştur. Günümüzde müslümanların büyük çoğunluğunun okuduğu kıraat Âsım'ın Hafs rivayeti olup diğer râvi Ebû Bekir b. Ayyâş'la aralarında 520 yerde farklı okuyuşlar bulunduğu belirtilmiştir (İbnü'l-Cezerî, I, 254). Hafs ile Ebû Bekir arasındaki okuyuş farklılıklarını bir araya getiren müstakil eserlere örnek olarak Ebû Bekir Abdullah b. Mansûr el-Bâkıllânî'nin Risâle fî ẕikri'l-iḫtilâf beyne ṣâḥibey ʿ Âṣım Ebî Bekr ve Ḥafṣ adlı eseri zikredilebilir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1457, vr. 19b-42a; TSMK, III. Ahmed, nr. 1177, vr. 225a-261b). Hafs, Rûm sûresinin 54. âyetinde geçen "za'f" (ضعف) kelimesini "zu'f" (ضعف) şeklinde okuması dışında hocasına muhalefet etmediğini söylemiş, ancak Âsım'ın Hafs rivayetine göre basılan mushaflarda bu kelime Âsım'ın tercihine göre okunmuştur.

İbnü'l-Cezerî'nin kabul ettiği görüşe göre Hafs b. Süleyman 180 (796) yılında vefat etmiştir. Bu tarih 190 (806) olarak da kaydedilmiş, ayrıca 180-190 yılları arasında bazı tarihler ileri sürülmüştür. 131'de (748) meydana gelen veba salgınından biraz önce öldüğüne dair Ebû Tâhir b. Ebû Hâşim'in kaydettiği rivayeti değerlendiren İbnü'l-Cezerî, bu yanlışlığın, o tarihlerde vefat eden Hafs b. Süleyman el-Minkārî ile Hafs b. Süleyman el-Esedî'yi birbirine karıştırmanın sonucu olabileceğini söylemiş, benzer bir rivayet Ahmed b. Hanbel'den de nakledilmiştir (el-ʿİlel, II, 145).

Kaynaklarda Hafs'ın herhangi bir eserinden söz edilmemekle birlikte onun Âsım'dan rivayet ettiği kıraate dair yazıldığı bilinen eserlerin bir kısmının

nüshaları el-Fihrisü’ş-şâmil’de gösterilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 401; II, 42, 145-146; Ukaylî, eḍ-Ḍuʿafâʾ, I, 270-271; İbn Mücâhid, Kitâbü’s-Sebʿa (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1972, s. 95-96; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 173-174; İbn Hibbân, Kitâbü’l-Mecrûḥîn, I, 255; İbn Adî, el-Kâmil, II, 788-791; Dânî, Câmiʿu’l-beyân fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ (haz. Kemal Atik, doktora tezi, 1982), Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, I, 49-50; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 186-188; İbnü’l-Bâziş, el-İḳnâʿ, I, 55-148; İbnü’l-Cevzî, eḍ-Ḍuʿafâʾ, I, 221-222; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, IV, 183; a.mlf., Muʿcemü’l-üdebâʾ, X, 215-216; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, II, 372; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, VII, 10-16; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 287-290; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 558-559; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 171-180, s. 85-88; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-nihâye, I, 254-255; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, II, 400-402; el-Fihrisü’ş-şâmil: maḫṭûṭâtü’l-ḳırâʾât, Amman 1407/1987, I, 276, 419; II, 486, 506, 509, 528, 531, 532, 536, 565, 579, 580, 627, 629, 637, 646, 659, 665, 666, 667, 674, 677, 679, 695, 698; Ed., “Ḥafṣ b. Sulaymān”, EI² (İng.), III, 63.

Tayyar Altıkulaç

HAFSA

(حفصة)

Ümmü’l-mü’minîn Hafsa bint Ömer b. el-Hattâb el-Adeviyye (ö. 45/665 [?])

Hz. Ömer’in kızı ve Hz. Peygamber’in hanımı.

605 yılında Mekke’de doğdu. Annesi Zeyneb bint Maz‘ûn el-Cumahiyye de ashaptandır. Sahâbîlerden Osman b. Maz‘ûn ile Kudâme b. Maz‘ûn dayıları, kendisinden altı yaş küçük olan Abdullah b. Ömer de ana baba bir kardeşidir. Hafsa, ilk müslümanlardan Abdullah b. Huzâfe’nin kardeşi Huneys b. Huzâfe ile evlendi. Bu evliliğin, Huneys’in Habeşistan’a hicret edip daha sonra Mekke’ye dönmesinin ardından gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Hafsa kocasıyla birlikte Medine’ye hicret etti. Bedir Gazvesi’ne katılan Huneys dönerken yolda hastalandı ve daha sonra Medine’de öldü (Buhârî, “Meġāzî”, 12; Belâzürî, I, 422). Bunun üzerine Hz. Ömer, kızını veya kız kardeşini faziletli biriyle evlendirme âdeti gereğince (Buhârî, “Nikâḥ”, 33), eşini (Resûlullah’ın kızı Rukıyye) bir süre önce kaybeden Hz. Osman’a çocuksuz olarak dul kalan kızı Hafsa ile evlenmesini teklif etti. Hz. Osman evlenmek niyetinde olmadığını söyleyince aynı teklifi Hz. Ebû Bekir’e yaptı. Resûlullah’ın Hafsa ile evlenmeyi düşündüğünü

bilen, fakat bunu açıklamayı doğru bulmayan Hz. Ebû Bekir’in bu teklifi sükûtla karşılaması üzerine Hz. Ömer gücendi ve duygularını Resûl-i Ekrem’e açtı. Resûl-i Ekrem de yakında Hafsa’nın Osman’dan, Osman’ın da Hafsa’dan daha hayırlı biriyle evleneceğini söyledi. Nitekim Resûlullah, 3. yılın Şâban ayında (Ocak 625) dördüncü eşi olarak 400 dirhem mehir karşılığında Hafsa ile evlendi (bu tarihten bir yıl önce evlendikleri de söylenmektedir). Hz. Osman da Resûlullah’ın diğer kızı Ümmü Külsûm ile evlendi.

Hafsa diğer ortakları içinde en çok Hz. Âişe ile anlaşmış, ikisinin

Resûlullah'ı diğer hanımlarından kıskandıkları ve zaman zaman bu konuda iş birliği yaptıkları da olmuştur. Nitekim bir defasında Hz. Peygamber'in hanımlarının odalarını dolaştığı sırada Ümmü Seleme'nin (veya Zeyneb bint Cahş'ın) yanında diğerlerinden fazla kalmasının sebebini araştırmış ve bu eşinin Resûl-i Ekrem'e bal şerbeti ikram ettiğini öğrenmişlerdi. Hz. Peygamber yanlarına geldiğinde üzerinde tuhaf bir koku bulunduğunu, bunun da yediği baldan kaynaklandığını ima edip onun bazı hanımlarının yanında fazla kalmasına engel olmaya karar vermişlerdi. Bu kararlarını uygulamışlarsa da daha sonra yaptıklarından pişmanlık duymuşlardı. Onların Resûlullah'ı üzen bu davranışları yüzünden Hz. Ömer'in kızını uyardığı bilinmektedir.

Hafsa ile ilgili bir diğer olay da Resûl-i Ekrem'in Hafsa'ya (veya diğer bir eşine) bir sır vermesi, onun bu sırrı saklamayıp rivayete göre Hz. Âişe'ye haber vermesi üzerine Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'i durumdan haberdar etmesidir (bk. et-Tahrîm 66/3; Elmalılı, V, 5110-5116). Bu sırrın ne olduğu hususunda kaynaklarda başlıca üç rivayet yer almaktadır: Bal şerbeti olayı üzerine Resûlullah'ın bir daha bal şerbeti içmeyeceğine dair yemin etmesi, câriyesi Mâriye'yi Hafsa'nın evde bulunmadığı bir sırada onun odasına alması sebebiyle üzülen Hafsa'ya bu olayın bir daha tekrarlanmayacağını söylemesi, kendisinin vefatından sonra devlet yönetiminin Hz. Ebû Bekir ile Ömer'e kalacağını bildirmesi. Allah'ın helâl kıldığı şeyleri, eşlerini memnun etmek için kendine haram etmemesi gerektiğine dair âyetin (et-Tahrîm 66/1) ilk iki olaydan biri üzerine nâzil olduğu belirtilmektedir. Sebebi kesin olarak bilinmemekle beraber muhtemelen sır saklamadaki kusuru yüzünden Hz. Peygamber'in Hafsa'yı ric'î talâk ile boşadığı, olayı öğrenen Hz. Ömer'in Resûlullah'ı gücendirmenin Allah'ı gücendirmek olacağını düşünerek çok üzüldüğü, bunun üzerine Allah Teâlâ'nın Resûl-i Ekrem'e Hafsa'yı boşamamasını emrettiği (Heysemî, IX, 392) veya Cebrâil'in, "Hafsa çok oruç tutan ve çok namaz kılan bir hanımdır ve cennette senin eşindir" demesi üzerine onu boşamaktan vazgeçtiği rivayet edilmektedir (Nesâî, "Ṭalâḳ", 76; Hâkim, IV, 15).

Hz. Ebû Bekir devrinde Zeyd b. Sâbit'in çalışmalarıyla mushaf halinde bir araya getirilen Kur'an âyetleri onun ölümünden sonra Hz. Ömer'de kalmış, Hz. Ömer'in vefatı üzerine Hafsa'ya intikal etmiştir. Hz. Osman mushaf nüshalarını çoğaltacağı zaman bu asıl nüshayı getirtmiş, çoğaltma işi bitince

de Hafsa’ya geri vermiştir (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 3). Okuma yazma bildiği anlaşılan Hafsa’ya yazıyı hanım sahâbîlerden Şifâ bint Abdullah öğretmiştir (Müsned, VI, 286; Sââtî, XVII, 179). Ayrıca Hafsa’nın hâfız sahâbîlerden olduğu rivayet edilmektedir (İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî, VIII, 669). Kaynaklarda onunla ilgili haberlerden biri de babasının hilâfeti dönemine aittir. Hz. Ömer, kocası aylardır savaşta bulunan bir kadının eşine hasretini dile getiren bir şiir okuduğunu duyunca bir kadının kocasından ne kadar ayrı kalabileceğini Hafsa’ya sormuş, onun “üç ay, en fazla dört ay” şeklindeki cevabı üzerine kumandanlarına gönderdiği emirnâmede buna göre hareket edilmesini istemiştir.

Hafsa’nın 45 yılının Şâban ayında (Ekim 665) Medine’de vefat ettiği, cenaze namazını Medine Valisi Mervân b. Hakem’in kıldırdığı ve Bakīʿ Mezarlığı’na defnedildiği belirtilmekte, bazı kaynaklarda ise 41 yılının Cemâziyelevvel ayında (Eylül 661) ve bir kısmında 27 (647-648) yılında vefat ettiği ileri sürülmektedir.

Hz. Hafsa Resûl-i Ekrem’den ve Hz. Ömer’den altmış hadis rivayet etmiştir. Bunların dördü hem Ṣaḥîḥ-i Buḫârî hem de Ṣaḥîḥ-i Müslim’de, altısı sadece Ṣaḥîḥ-i Müslim’de bulunmakta, rivayetlerinden kırk dördü Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde yer almaktadır (VI, 283-288). Ondan hadis rivayet edenler arasında kardeşi Abdullah b. Ömer, Abdullah’ın oğlu Hamza, ashaptan Hârise b. Vehb, Şüteyr b. Şekel, Muttalib b. Ebû Vedâa ve tâbiî Abdullah b. Safvân el-Cumahî gibi isimler vardır. Hafsa’nın rivayetleri konusunda Latîfe Muhammed Enver Müreykî, Ḥafṣa Ümmü’l-müʾminîn binti’l-Fârûḳ ve eṡeruhâ fî rivâyeti’l-ḥadîṡ adlı bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (er-Riâsetü’l-âmme li-ta‘lîmi’l-benât Külliyetü’t-terbiye li’l-benât, Cidde 1407).

Henri Lammens’in, “Hafsa, Âişe ile aynı mertebede olarak Peygamber’in diğer zevcelerinden mümtaz mevkide idi ve bütün nüfuzunu üçlerin, yani Peygamber’e Ebû Bekir ve Ömer’in halef olmasına çalışan partinin maksadı uğrunda kullanmıştı” (İA, V/I, s. 81) şeklindeki iddiası hiçbir ciddi kaynağa dayanmayan sübjektif bir değerlendirmeden ibarettir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 283-288; Buhârî, "ʿİlim", 27, "Nikâḥ", 33, "Meġāzî", 12, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 3; Nesâî, "Ṭalâḳ", 76; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 709, 719; III, 1092; İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 293, 294, 297; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 81-86; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 83; Zübeyr b. Bekkâr, el-Münteḫab min Kitâbi Ezvâci'n-Nebî, Beyrut 1403/1983, s. 39-40; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 135, 158, 184, 550; Belâzürî, Ensâb, I, 422-428; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 499; III, 164, 617; IV, 451-454; İbn Ebû Dâvûd, Kitâbü'l-Meṣâḥif (nşr. A. Jeffery), Kahire 1355/1936, s. 8, 9, 19, 20, 21, 24, 85-87; Hâkim, el-Müstedrek, IV, 14-15; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 268-270; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, VII, 65-67; a.mlf., el-Kâmil, II, 148, 308, 505; III, 53, 94, 112, 208; Nevevî, Tehẕîb, II/1, s. 338-339; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XVIII, 176-178; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 227-231; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 41-60, s. 42-44; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, IX, 391-393; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 345-346; VII, 581-583, 680; a.mlf., Fetḥu'l-bârî (Hatîb), VIII, 669; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, XII, 410-411; Muttakī el-Hindî, Kenzü'l-ʿummâl, XVI, 576; Mehmed Zihni, Meşâhîrü'n-nisâ, İstanbul 1294, I, 170; Sââtî, el-Fetḥu'r-rabbânî, XVII, 179; Elmalılı, Hak Dini, V, 5110-5116; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, I, 274-277; Bâsime Keyyâl, Teṭavvurü'l-merʾe ʿabre't-târîḫ, Beyrut 1401/1981, s.177-181; Abdurrahman Umeyre, Nisâʾün enzelallāhu fîhinne Ḳurʾânen, Riyad 1403/1983; Abdüssabûr Şâhîn - İslâh Abdüsselâm er-Rifâî, Mevsûʿatü ümmehâti'l-müʾminîn, Kahire 1412/1991, s. 124-131; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 63; H. Lammens, "Hafsa", İA, V/1, s. 81-82; L. Veccia Vaglieri, "Ḥafṣa", EI² (Fr.), III, 66-68.

M. Yaşar Kandemir

HAFSA HATUN CAMİİ

Bursa'da XV. yüzyıla ait cami.

Kayan mahallesi Simavlı sokakta yer almaktadır. Kapısının üstündeki Arapça kitâbeden anlaşıldığına göre Çelebi Sultan Mehmed'in kızı Hafsa Hatun tarafından 847 (1443) yılında inşa ettirilmiştir; vakfiyesi yoktur. Bedreddin Camii adıyla da anıldığından bazı araştırmacılar, Emîr

Sultan'ın ikinci halifesi Bedreddin Mahmud'un adına yaptırılmış olabileceğini söylemektedir (Baykal, s. 128).

Cami, yanlardakiler geniş, ortadaki dar üç sivri kemerli son cemaat mahalliyle içten içe 8,85 × 8,85 m. ölçüsündeki kare planlı asıl ibadet mekânından oluşur. 9 m. çapındaki kubbe, zengin silmeli bir kornişle baklavalı bir kuşağa oturtulmuştur. Cephelerde ikisi altta, ikisi üstte ve biri kubbe kasnağında olmak üzere beşer sivri kemerli pencere bulunmakta, bunlardan alttakilerin mermer söveli, üsttekilerin alçı şebekeli olduğu görülmektedir. Yanları kapalı ve yüksek kalkan duvarlı olan son cemaat mahalli iki yanda aynalı tonoz, ortada yuvarlak tonozla örtülüdür. Yüksekçe bir çerçeve içine alınmış sade görünümlü alçı mihrapta tek süsleme, klasik formunu hemen hemen bulmuş olan stalaktitli yaşmaktır. Sekiz sıra stalaktitli kavsaranın yanlarında iki sıra stalaktitli birer takoz bulunmaktadır; mihrabın tamamı yağlı boya ile boyanmıştır. Camiden biraz sonra yapıldığı sanılan minber de çok sadedir. Batı yönünde yer alan sekizgen kaideli minareye son cemaat mahallinden çıkılır. Kaideden silindirik tuğla gövdeye geçiş üçgenler yardımıyla temin edilmiştir; şerefe altı dört sıra kirpi saçaklıdır.

Caminin duvar örgüsü iki sıra taş, iki sıra tuğla dizisi şeklindedir. Girişin yer aldığı üç kemerli son cemaat yeri cephesinde kalkan duvar süsleme uygulanmış bir alan olarak dikkati çeker. Diğerlerine göre daha dar olan orta açıklığın kemerinin üzerine rastlayan kısma taş-tuğla karışımı dikdörtgen bir silme çerçeve oturtularak bu açıklığa uzaktan bir taçkapı görünümü kazandırılmak istenmiştir. Silme çerçevenin içi, altıgen köfeki

taşları arasına yerleştirilen üçgen tuğlalarla elde edilmiş desenle, kalkan duvarın geri kalan kısmı ise yatay tuğla sıraları arasına zikzak şekilde tuğlalar dizip aralarına dik üçgen taşlar doldurmak suretiyle oluşturulan geometrik motiflerle bezenmiştir. Avlunun Atik sokağa bakan dış duvarında sivri kemerli, kitâbesiz bir çeşme bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Memduh Turgut Koyunluoğlu, İznik ve Bursa Tarihi, Bursa 1935, s. 166-167; Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, Bursa 1950, s. 128; A. Gabriel, Une capitale turque: Brousse, Paris 1958, s. 149, lv. LXXI-2; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi II, s. 279-281; Yıldız Demiriz, Osmanlı Mimarisi'nde Süsleme, İstanbul 1979, I, 239-240; Türkiyede Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, III, 34-35; Bedri Yalman, Bursa, İstanbul 1984, s. 63-64; Afife Batur, "Osmanlı Camilerinde Almaşık Duvar Üzerine", Anadolu Sanatı Araştırmaları, sy. 2, İstanbul 1970, s. 157-158.

Candan Ülkü

HAFSA HATUN TÜRBESİ

Sultan Selim Külliyesi’nin hazîresinde bulunan ve günümüzde yalnız kalıntısı duran türbe

(bk. SULTAN SELİM CAMİİ ve KÜLLİYESİ).

HAFSA er-REKÛNİYYE

(حفصة الركونيّة)

Hafsa bint el-Hâc er-Rekûniyye (ö. 586/1190)

Gırnatalı kadın şair.

530 (1135) yılı civarında Gırnata'nın (Granada) güneybatısında, Sierra Nevada dağlarının eteklerindeki Büşerrât'ta (Alpujarras) doğdu. Daha sonra ailesiyle birlikte yerleştikleri Gırnata'da yetişti. Ailesi, Murâbıtlar'ın fetihleri esnasında İspanya'ya gelip yerleşen Berberî asıllı bir sülâleye mensuptur. Aldığı üstün eğitim onun zengin ve soylu bir aileden geldiğini göstermektedir. Hafsa'nın, Murâbıtlar'dan, Mağrib-i Aksâ'ya ve Endülüs'e hâkim olan Benî Turgut'un Benî Hâc koluna mensup Gırnata Valisi Ali b. Semvîn el-Hâc ile (Lagardere, s. 168-169) yakınlığının bulunması kuvvetle muhtemeldir. Çocukluk ve gençlik yılları, Benî Hûd ve Benî Adhâ'nın kısa süreli istilâları dışında çalkantılara mâruz kalmayan Murâbıtlar'ın yönetimi altındaki Gırnata'da sükûnet içinde geçti. İlk öğreniminden sonra zamanın Endülüs aristokrasisinin geleneğine uyarak dil, edebiyat ve özellikle şiirde köklü bir eğitim gördü. Endülüs şehirleri içinde çok sayıda kadın şairiyle tanınan Gırnata'da, Zeyneb el-Vâdîâşiyye ve kız kardeşi Hamdûne ile şehrin kadısı Ebû Bekir Muhammed el-Gassânî'nin kızı Nezhûn gibi birçok kadın şair arasında, hatta Muvahhidler devrinde yetişmiş diğer bütün kadın şairler içinde geniş kültürü, edebî birikimi ve üstün şiir yeteneği bakımından onun seviyesine çıkabilen olmamıştır. İbn Dihye'nin, “Hafsa'nın hem şiiri hem de nesri zarifti ve şiirinde âdeta mûsiki hâkimdi” sözü bunu teyit etmektedir (el-Muṭrib, s. 10). Nesrinden bugüne herhangi bir şey ulaşmamakla birlikte elde bulunan az miktardaki şiir parçaları bu görüşü kanıtlamaktadır.

Son derece katı bir yönetim anlayışına sahip olan Murâbıtlar devrinde yetişmesine rağmen Hafsa'nın her zaman ve her yerde kendini ifade edebilen hür ve cesur kişiliği, Endülüs İslâm toplumunda kadının konumuna ve hürriyet anlayışına ışık tutması bakımından ayrı bir önem

taşımaktadır. Hafsa'nın şiirlerinde bu anlayışın örneklerini görmek mümkündür.

Hafsa güzelliği, zarafeti, aklı ve zekâsı yanında özellikle şiir sanatındaki üstün yeteneği ve zengin kültürü ile başta devlet adamları olmak üzere zamanın ileri gelenlerinin dikkatini çekmiştir. 549'da (1154), Gırnata'nın Muvahhidler'in yönetimine geçtiği günlerde şehrin aristokrat ailelerinden Benî Saîd'e mensup şair Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdülmelik ile görüşmeleri hissî bir alâkaya dönüşmüş, daha sonra Muvahhidler'in veziri olan Ebû Ca'fer onun şiirlerine ilham kaynağı olmuştur. 551 (1156) yılında Muvahhidler'in hükümdarı Abdülmü'min'in oğlu Ebû Saîd Osman Gırnata'ya vali olunca zamanın edip ve şairlerini sarayına davet etmiş, bunların arasında yer alan Hafsa'ya özel bir ilgi, daha sonra da hissî bir yakınlık duymuş, Hafsa'yı Rabat'ta bulunan babası Abdülmü'min'e elçi olarak göndermiştir. Hafsa, Ebû Saîd ve babası için kasideler yazmış, bunun üzerine Abdülmü'min Hafsa'ya Gırnata yakınlarında o zamana kadar tanınmayan bir yer olan

Requena'yı (Rekûniye, Rukûne, Erkûn) vermiştir. Ebû Saîd Osman'ın Hafsa'ya duyduğu ilgiye karşılık görmediği Hafsa'nın onun için yazdığı bazı şiirlerden anlaşılmaktadır. Hafsa'nın eldeki şiirlerinin çoğunun Ebû Ca'fer için yazılmış olması ve özellikle Ebû Ca'fer'in, rakibi olan Ebû Saîd tarafından önce hapse atılıp ardından aç bırakılarak ölüme terkedilmesi karşısında hüzün dolu şiir ve mersiyeler kaleme alması onu sevdiğini göstermektedir. Hafsa, Ebû Ca'fer'in hayatının acıklı bir şekilde sona ermesi üzerine inzivaya çekilmiş, büyük bir hayal kırıklığı içinde acısını şiirlerine gömmüş, ancak şiirlerinin çoğunu validen çekindiği için neşretmemiştir. Bununla birlikte diğer şiirleri arasında yer yer bu tür mersiye parçalarına rastlanmaktadır (M. Müntasır er-Reysûnî, s. 119-131). Daha sonra teselliyi zühdde bulan ve şiir söylemeyi terkeden Hafsa Gırnata'dan ayrılarak Merakeş'e gitmiş, burada vefatına kadar Muvahhid sultanları ve Abdülmü'min'in oğulları Ya'kūb (Mansûr) ile Yûsuf zamanlarında sarayda prenseslerin eğitim ve öğretimiyle meşgul olmuştur.

Çağının en üstün kadın şairi kabul edilen Hafsa'nın (a.g.e., s. 119) şiirleri sadece tabiiliği, âhengi ve derin lirizmiyle değil ince ve narin mimarisi ve estetik yetkinliğiyle de dikkati çeker. Bazıları ironik bir üslûpla yazılmış

olan bu şiirlerde işlenen temalar genellikle aşk, övgü, serzeniş, kıskançlık, ümitsizlik ve hüzündür. Bu nitelikleriyle zamanın müslüman İspanya'sında hâkim olan romantik hava-yı yansıtmaktadır. Hafsa'nın şiirleri ileri gelenler ve zenginler arasında büyük ilgi görmüştür.

Hafsa-Ebû Ca'fer aşkı, devlet ricâli arasında geçmesi, ayrıca karşılıklı şiirler ve nazîreler bakımından bir asır önce Endülüs Emevî Halifesi Müstekfî'nin (Muhammed b. Abdurrahman) kızı Vellâde ile şair İbn Zeydûn arasında yaşanan aşka benzetilir. Ancak Vellâde'nin şiirleri aşırı sert ve aşırı yumuşak bir karakter gösterirken Hafsa'nınkiler nefsi okşayan bir nitelikte olup daha gerçekçi görünmektedir.

Hafsa er-Rekûniyye'nin hayatı ve şiirleri hakkında en kapsamlı çalışma Louis di Giacomo tarafından yapılmış olup (bk. bibl.) çeşitli edebiyat ve tarih kitaplarında parçalar halinde bulunan yaklaşık yetmiş beyit tutarındaki şiirleri eserin sonunda "el-Bekāya'l-muḫ(al)lasa min eş'âri Hafsa" adıyla bir araya getirilmiştir (s. 95-101).

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, X, 219-227; İsmâil b. Muhammed eş-Şakandî, er-Risâle fî fażli'l-Endelüs (Feżâʾilü'l-Endelüs ve ehlihâ içinde, nşr. Salâhaddin el-Müneccid), Dımaşk 1387/1968, s. 56-57; İbn Dıhye, el-Muṭrib (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, s. 10; Ali b. Mûsâ el-Endülüsî, Râyâtü'l-müberrizîn ve ġāyâtü'l-mümeyyizîn (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1987, s. 161-163; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. Saîd el-Uryân v.dğr.), Kahire 1368/1949, s. 197; İbnü'l-Ebbâr, el-Muḳteḍab min kitâbi Tuḥfeti'l-ḳādim (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, s. 219; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, Kahire 1953, II, 138-139, 164-166; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 220, 491-494; Süyûtî, Nüzhetü'l-cülesâʾ fî eşʿâri'n-nisâʾ (nşr. Abdüllatîf Âşûr), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Kur'ân), s. 35-38; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 176; III, 218; IV, 171-178, 179, 181, 285; İbn Yemût, Şâʿirâtü'l-ʿArab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm, Beyrut 1934, s. 215-219; Zeyneb Fevvâz, ed-Dürrü'l-menṡûr fî

ṭabaķāti rabbâti'l-ḫudûr, Bulak 1312, s. 165-169; Brockelmann, GAL Suppl., I, 482; A. G. Palencia, Historia de la literatura Arábigo-Española, Madrid 1945; a.e.: Târîḫu'l-fikri'l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 23, 127-128; L. di Giacomo, Une poétesse grenadine du temps des Almohades: Ḥafṣa bint al-Ḥājj, Paris 1949; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 292; M. Müntasır er-Reysûnî, eş-Şiʿrü'n-nesevî fi'l-Endelüs, Beyrut 1978, s. 109, 119-131; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, V, 490-493; V. Lagardere, Les Almoravides, Paris 1989, s. 168-169; Bustânî, DM, VII, 117-118; Ch. Pellat, "Ḥafṣa Bint al-Ḥādjdj", EI[2] (İng.), III, 66.

İsmail Durmuş

HAFSA SULTAN

(ö. 940/1534)

Kanûnî Sultan Süleyman'ın annesi.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur; elli altı yaşında vefat ettiği bilinmekte, buradan 1478 veya 1479 yılında doğmuş olduğu sonucuna varılmaktadır. Belgelerde adının Ayşe, Hafsa bint Abdülmuîn, baba adının da Abdülmuîn'den başka Abdülhay ve Abdurrahman şeklinde geçmesi câriye olarak saraya girdiğini gösterir. Bazı kaynaklarda onu Kırım hânedanına veya Dulkadıroğulları'na bağlama gayreti görülürse de bu inandırıcı değildir.

Gençlik yıllarını kocası Yavuz Sultan Selim'in sancak beyi olduğu Trabzon'da geçirdi ve Şehzade Süleyman'ı 1494 yılında burada dünyaya getirdi. Oğlunun II. Bayezid tarafından 1509'da Kefe valiliğine, daha sonra da Yavuz Sultan Selim tahta geçince Saruhan sancak beyliğine tayin edilmesi üzerine onunla birlikte önce Kırım'a, ardından Manisa'ya gitti ve buraya yerleşti; ancak Şehzade Süleyman tahta çıkınca onu İstanbul'a aldırdı. Vâlide sultan (mehd-i ulyâ) olarak on üç yıl beş ay yirmi yedi gün yaşayan Hafsa Sultan 4 Ramazan 940 (19 Mart 1534) tarihinde vefat etti ve Sultan Selim Camii'nin bahçesindeki türbesine gömüldü.

Yerli ve yabancı kaynaklar, Hafsa Sultan'ın oğlu Kanûnî Sultan Süleyman üzerinde etkili olduğunu, fakat bunu kötüye kullanmayıp sarayda müsbet mânada idareci bir rol oynadığını ve hayatının sonuna kadar da Hürrem Sultan'ın nüfuz

kazanmasını önlemeye çalıştığını yazmaktadır. Onun Yavuz Sultan Selim'e ve Kanûnî'ye gönderdiği bazı mektuplar günümüze ulaşmıştır.

Güzelliği kadar hayır severliğiyle de tanınan Hafsa Sultan, yaptırdığı birçok hayır müessesesi arasında bilhassa Manisa'da bir kısmı 1523'te bitirilen cami, medrese, sıbyan mektebi, hankah, imaret, hamam ve dârüşşifâdan

meydana gelen külliyesiyle tanınır. Bunlardan hamam (1538) ve dârüşşifâ (1539) ölümünden sonra Kanûnî tarafından onun adına külliyeye ilâve edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

M. Çağatay Uluçay - İbrahim Gökçen, Manisa Tarihi, İstanbul 1939, s. 99; M. Çağatay Uluçay, Haremden Mektuplar, İstanbul 1956, s. 74-80; a.mlf., “Kanunî Sultan Süleyman ve Ailesi ile İlgili Bazı Notlar ve Vesikalar”, Kanunî Armağanı, Ankara 1970, s. 227-257; a.mlf., Harem, Ankara 1971, s. 47, 61, 62, 64, 66; a.mlf., Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1980, s. 29-30; Danişmend, Kronoloji, II, 162; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazası, Ankara 1989, s. 95-97; L. P. Peirce, The Imperial Harem, New York 1993, s. 52-53, 199-200, 279; Adnan Giz, “Yavuz’un Zevcesi, Kanunî Sultan Süleyman’ın Annesi Hafsa Hatun’un Mektupları”, Tarih Dünyası, sy. 2, İstanbul 1952, s. 18, 768-769, 789-790; a.mlf., “Belgelere Göre Kanunî Sultan Süleyman’ın Ailesi”, Hayat Tarih Mecmuası, I, İstanbul 1978, s. 19-21; Nihat Yörükoğlu, “Hafsa Sultan’ın Portresi”, Vakıflar Bülteni, İstanbul 1970, s. 90-92; a.mlf., “Hafsa Sultan”, TA, XVIII, 315.

Ali Haydar Bayat

HAFSA SULTAN KÜLLİYESİ

Klasik devir Osmanlı mimarisinin Manisa'daki en muhteşem örneği.

Sultâniye Külliyesi adıyla da anılır. Yavuz Sultan Selim'in eşi Hafsa Sultan tarafından oğlu Şehzade Süleyman'ın (Kanûnî) Saruhan sancak beyi olarak Manisa'da bulunduğu sırada (1513-1520) inşası başlatılan külliye cami, imaret, medrese, sıbyan mektebi, hankah, dârüşşifâ ve hamamdan oluşmaktadır. Cami ve ona bağlı binalardan bir bölümü 929'da (1523) tamamlanmış, hamam (945/1538) ve dârüşşifâ ise (946/1539) Hafsa Sultan'ın vefatından (1534) sonra Kanûnî Sultan Süleyman tarafından külliyeye ilâve edilmiştir. Bu külliye, vakıf defterlerindeki kayıtlardan anlaşıldığına göre Manisa'nın ovaya doğru genişlemesini sağlayacak bir mevkide, Timurtaşoğlu Ali Bey bahçesi denilen yerde, etrafı boş bir alanda yaptırıldığı için civarının iskânına çalışılmış ve caminin batı yönüne yirmi hâne yerleştirilerek bunlar her türlü tekâlif vergilerinden muaf tutulmuştu. Zamanla burada bir mahalle oluşarak şehrin büyüme yönü belirlenmişti. Hafsa Sultan tarafından külliye için düzenlenen vakfiye Şâban 929 (Haziran-Temmuz 1523) tarihli olup görevlileri ve gelir kaynaklarını tesbit etmektedir. Bunun uygulanışını gösteren 1531 tarihli vakıf Tahrir Defteri'nde maaşlı personel sayısı 117'yi bulmaktadır. Camide iki imam, bir hatip, dört müezzin ve diğer hizmetliler mevcuttu. Ayrıca imaret kısmında düzenli olarak yemek çıkarılıyordu. Defterdeki kayıtlara göre imaret mutfağının senelik et sarfiyatı 16,627 kilogram, buğday sarfiyatı ise 91,500 kilogram idi. Burada yirmi kişi çalışıyordu. Dârülkurrâda dokuz, hankahta ise on üç derviş bulunuyordu. Medresede bir müderrisle bunun on talebesi vardı; talebelere günde 2'şer akçe yevmiye veriliyordu. 1575 tarihli Vakıf Defteri'nde camiin batı yanında bulunan dârüşşifâda görevli personelle ilgili kayıtlara rastlanmaktadır. Buna göre burada baştabip, ikinci tabip, vekilharç, göz hekimi (kehhâl), cerrah ve yirmi beş kadar da hizmetli görevliydi (Emecen, s. 95-97).

Şehrin sosyal ve ekonomik tarihinde önemli bir yere sahip olan külliye daha XVI. yüzyılda birtakım olaylarla karşı karşıya kaldı. 1559'da buranın silâhlı talebe (suhte) eline geçtiği, vakıf mallarının toplanmasında bazı suistimaller

olduğu, vakfa ait arazilere müdahale edildiği, imarete giden su yollarının harap olup tamirine çalışıldığı bilinmektedir (a.g.e., s. 97). Bugün külliyenin imaret ve hankah kısmı mevcut olmayıp harap haldeki diğer kısımları, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce 1969'da tamamlanan restorasyon çalışmalarıyla eski durumuna uygun bir hale getirilmiştir.

Cami. Yapı, şehirdeki İvaz Paşa ve Hatuniye camileri gibi Edirne'deki Üç Şerefeli Cami'nin plan şemasını vermektedir. Bir sıra kesme taş, üç sıra tuğla ile örülmüş duvarlar üzerinde basamak şeklinde yükselen cami, 12,30 m. çapında merkezî kubbe ile örtülü harim, daha alçak tutulmuş ikişer küçük kubbeyle örtülü iki yan mekân ve beş gözlü son cemaat yerinden meydana gelmektedir. Payandalarla desteklenen yüksek kasnağın taşıdığı merkezî kubbe kare prizma gövde üzerine oturmakta ve bina bu haliyle tek kubbeli olduğu intibaını bırakmaktadır. Harim, ortada birer sütun üzerine basan ikişer kemerli açıklıklarla yan mekânlara

bağlanmıştır; bütün kubbe geçişleri pandantifler ile sağlanmıştır.

Üzerinde ebced hesabıyla 929 (1523) tarihini veren dört mısralı Arapça sülüs kitâbenin yer aldığı kapıdan girilen iç mekân ferah ve aydınlıktır. Kapı zarif kitâbesi, kıvrık dallı rûmî süslemeleri ve renkli taş bordürleriyle, geç dönemlere ait göz alıcı barok süslemeler arasında asil bir görünüm sergiler. Mermerden yapılmış olan mihrap ve minber oldukça sadedir. Mihrabın iki yanındaki pencerelerin alınlıklarında görülen lâcivert üzerine beyaz rûmî, hatâyî, rozet, şakayık ve nar çiçeği bezemeli çiniler XVI. yüzyıl için karakteristik olup döneme uygun üslûp gösterirler. Girişin sağında beş direkli ahşap oyma bir hünkâr mahfili bulunmaktadır.

Son cemaat yerinin iki köşesinde yer alan ve sekizgen kürsülere oturan kesme taştan yapılmış kalınca gövdeli minareler 30'ar m. yüksekliğindedir.

Medrese. Caminin kuzeyine inşa edilen medresenin hücreleri cami avlusunun üç tarafına yerleştirilmiş, böylece avlu ortak kullanılarak daha sonraki yıllarda Beşiktaş Sinan Paşa, Topkapı Kara Ahmed Paşa ve Kadırga Sokullu külliyelerinde de uygulanan bir cami ve medrese terkibi meydana getirilmiştir. İki katlı dershane alışılmışın dışına çıkılarak eksene değil odaların sonuna konulmuştur. Avlunun doğu kenarındaki molla hücreleri

aynı ebatta olup kubbe örtülüdür. Kuzey ve batı yönündeki odalar ise çeşitli boyutlardadır ve kubbe veya tonozla örtülmüştür. Vakfiyeye göre kırklı pâyesinde olduğu anlaşılan medrese daha sonra ellili pâyesine yükseltilmiştir.

Hamam. Âbidevî bir çifte hamam olarak inşa edilen yapı külliyenin kuzeydoğu köşesinde yer alır; kuzey kısmı kadınlar, güney kısmı ise erkekler için planlanmıştır. Mukarnaslarla geçilen kubbelerdeki yıldız pencerelerden bol ışık alan her iki hamam da soyunmalık, ılıklık, sıcaklık ve halvetlerden meydana gelir. Sıcaklık bölümleri sekizgen formda olup birbirlerinden bazı detaylarda farklılık gösterirler. Her ikisinin de sıcaklık girişinin karşısında sivri kemerli bir eyvanla iki halvet bulunur. Erkekler kısmındaki yelpaze tromplu halvetin şehzadelere ait olduğu bilinmektedir.

Sıbyan Mektebi. Medrese ile hamamın arasına inşa edilmiş klasik planda iki kubbeli bir yapıdır. Duvarlar alt kısımlarda moloz, üst kısımlarda bir sıra kesme taş ve iki sıra tuğla ile örülmüştür. İki odadan meydana gelen mekânların üzerlerini eşit büyüklükte ve sekizgen kasnaklı iki kubbe örtmektedir. Kubbelere geçiş için mukarnaslı tromplar kullanılmıştır.

Dârüşşifâ. Kareye yakın bir planda inşa edilmiş olan yapı, tamamıyla moloz ve tuğladan örülen duvarlarının işçiliği ve çift sıra kirpi saçaklı, basık kubbeli örtü sistemiyle erken dönem eserlerine benzemektedir. Üzerinde sülüs hatla yazılmış altı mısralık bir kitâbe bulunan basık kemerli ve tuğla alınlıklı cümle kapısından iki devşirme sütuna oturan üç kubbeli revaka girilir. Revakın karşısına gelen bölüm eyvan şeklinde ele alınmış, toplam on adet olan odaların ikisi revakın yanlarına, diğerleri avlunun doğu ve batı kenarlarına yerleştirilmiştir; köşelerdekiler ötekilerden daha büyüktür. Her odanın tuğladan sivri kemerli bir kapısı ve dışarıya bakan yine tuğla kemerli ve mermer söveli bir penceresi bulunmaktadır. Vakfiyeden dârüşşifâda bir başhekim, bir cerrah, iki göz hekimi, bir akıl hastalıkları uzmanı, iki eczacı, iki eczacı yardımcısı, ikisi gececi olmak üzere dört hastabakıcı, bir idareci, bir kâtip, iki aşçı ve bir çamaşırcının çalıştığı öğrenilmektedir. Halen Sağlık Müzesi olarak kullanılan dârüşşifâ, 1951 yılından beri halka dağıtma şenliklerinin tekrar canlandırıldığı ünlü mesir macunu ile Türk tıp tarihinde özel bir yere sahiptir.

İmaret ve Hankah. Ne zaman yıkıldığı tam olarak tesbit edilemeyen aşhane-imaretin caminin batısındaki ağaçlı alanda yer aldığı ve mutfak, kiler, ahır, odunluk ve abdesthaneden meydana geldiği bilinmektedir. Yine aynı ağaçlı alanda bulunan ve aşırı haraplığı yüzünden 1935 yılında son kalıntıları ortadan kaldırılan hankahın aynı zamanda Tekke Medresesi ve Dış Medrese adlarıyla da tanınmasından anlaşıldığına göre sonraları ihtiyaç üzerine medreseye çevrilmiştir. Toplanan bilgilerden faydalanılarak yapılan restitüsyonda, bir çevre duvarıyla müstakil hale getirilen yapının ortası havuzlu bir avlunun etrafına dizilmiş, önleri revaklı on iki hücre ile bir tevhidhâneden oluştuğu ve revaklar dahil bütün mekânların kubbe örtülü olduğu görülmektedir (Konyalı, XIII [1981], s. 491).

BİBLİYOGRAFYA

M. Çağatay Uluçay - İbrahim Gökçen, Manisa Tarihi, İstanbul 1939, s. 99; İbrahim Gökçen, Manisa Tarihinde Vakıflar ve Hayırlar, İstanbul 1946, I, 121-131; R. Anhegger, “Moscheen vom Bauschema der Üç Şerefeli Cami in Edirne”, Zeki Velidi Togan’a Armağan, İstanbul 1950, s. 317-320; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 615; Mustafa Kocaman, Manisa Hafsa Sultan Camii ve Külliyesi (lisans tezi, 1981), İÜ Ed.Fak. Türk İslam Sanatları Kürsüsü; Ali Haydar Bayat, Manisa Mesir Bayramı ve Dârüşşifası, Manisa 1981, s. 27-28; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 151; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazası, Ankara 1989, s. 95-97; Ersal-Neclâ Yavi, Manisa, İzmir 1995, s. 87-91, 150-156; İbrahim Hakkı Konyalı, “Kanunî Sultan Süleyman’ın Annesi Hafsa Sultan’ın Vakfiyyesi ve Manisa’daki Hayır Eserleri”, VD, VIII (1969), s. 47-56; Nihat Yörükoğlu, “Manisa’da Hafsa Sultan Hânkahı”, a.e., XIII (1981), s. 489-492; Nusret Köklü, “Sultan Camii ve Külliyesi”, Manisa, sy. 2, Manisa 1982, s. 9-22; “Manisa”, YA, VIII, 5610-5611, 5621-5622.

Doğan Yavaş

HAFSIYYE

(الحفصيّة)

Hâricîler'in İbâzıyye fırkasına mensup olan Hafs b. Ebü'l-Mikdâm'ın görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. İBÂZIYYE).

HAFSÎLER

(الحفصيّون)

İfrîkıye ve Doğu Cezayir’de hüküm süren Berberî asıllı bir hânedan (1228-1574).

Hânedana adını veren Ebû Hafs el-Hintâtî (ö. 571/1175-76), Mağrib-i Aksâ’daki (Fas-Moritanya) büyük Berberî kabilelerinden biri olan Masmûde’nin Hintâte koluna mensup olup Muvahhidler’in şeyhi Mehdî b. Tûmert’in davetini kabul ederek yanında yer almış ve onun nezdinde büyük itibar kazanmıştı. Ebû Hafs’ın Mehdî b. Tûmert’i desteklemesi, İslâmiyet’in Masmûde kabileleri arasında süratle yayılmasına vesile oldu. Muvahhidler’in gerçek kurucusu Abdülmü’min b. Ali el-Kûmî döneminde de (1130-1163) aynı itibarı gören Ebû Hafs, şûra heyetinin başkanlığına ve Mağrib-Endülüs seferine çıkan ordunun kumandanlığına getirildi. Kûmî’nin ölümünden sonra tahta onun çıkarılmasına karar verildiği, ancak kendisinin Kûmî’nin oğlu lehine çekildiği rivayet edilir. Ebû Hafs’ın oğulları gerek sağlığında gerekse ölümünden sonra Endülüs, Mağrib ve İfrîkıye’de emîr olarak görev aldılar ve önemli işler yaptılar. Bunlardan Ebû Muhammed Abdülvâhid, Muvahhidler’den Muhammed en-Nâsır tarafından İfrîkıye valiliğine tayin edildi ve ölümüne (618/1221) kadar on beş yıl Yahyâ b. Gāniye’nin isyanıyla uğraştı. Abdülvâhid, bu görevi sırasında bölgede yeni bir devletin doğuşuna zemin hazırlamıştır.

Abdülvâhid b. Ebû Hafs’ın vefatından sonra Muvahhidî Hükümdarı Ebû Ya‘kūb el-Müstansır tarafından yerine oğlu Ebû Zeyd Abdurrahman getirildiyse de tayininden üç ay sonra azledildi ve Hafsî ailesi takibata alındı. Bu durum Hafsîler’le onları destekleyenler üzerinde olumsuz etki yaptı ve gelişmeler Yahyâ b. Gāniye’yi İfrîkıye’de yeniden ayaklanma hususunda cesaretlendirdi. Bu sırada Muvahhidler Devleti’ndeki bölünme ve ortaya çıkan karışıklıklarla Endülüs’te Mürsiye (Murcia) valisinin başlattığı isyan üzerine Hükümdar Ebû Muhammed Abdullah el-Âdil 1226’da, Ebû Zeyd Abdurrahman’ın iki oğlundan Ebû Muhammed Abdullah’ı İfrîkıye’ye, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ’yı da Kābis’e vali tayin etti.

Ancak babasının Muvahhidler'den gördüğü fena muameleyi unutmayan Ebû Muhammed Abdullah'ın gizli niyeti İfrîkıye'ye kesin olarak yerleşmekti. Bir müddet sonra kardeşi Ebû Zekeriyyâ Tunus üzerine yürüdü ve 24 Receb 625 (29 Haziran 1228) tarihinde şehre girip Ebû Muhammed Abdullah'ı oradan uzaklaştırmak suretiyle İfrîkıye'nin tamamına hâkim oldu. Muvahhid Hükümdarı Ebü'l-Alâ İdrîs el-Me'mûn, Ebû Zekeriyyâ'nın kendisine sadık kaldığını sanarak ona yardım etti ve emrinde çalışmak üzere adamlar gönderdi. Fakat Ebû Zekeriyyâ, 627 yılı başında (Aralık 1229) İdrîs el-Me'mûn'un inançlarının Ehl-i sünnet'e ters düştüğünü ileri sürerek Muvahhidler'le irtibatını koparıp onlar adına hutbe okunmasına son verdi ve "emîr" unvanıyla bağımsızlığını ilân ederek Hafsî hânedanının gerçek kurucusu oldu. Hemen arkasından İfrîkıye'nin sınırlarını genişletmek amacıyla Kosantîne (Kostantîne) ve Bicâye'yi zaptetti (628/1230-31); daha sonra da Yahyâ b. Gāniye'nin elinde bulunan Kosantîne'nin güneyindeki toprakları ele geçirip onu ortadan kaldırdı (631/1233-34) ve böylece İfrîkıye'nin yegâne hâkimi durumuna geldi.

625-647 (1228-1249) yılları arasında hüküm süren ve nüfuzu batıda Cezayir şehrinden doğuda Trablus'a kadar uzanan Ebû Zekeriyyâ Provence, Venedik, Pisa ve Cenova ile güvenlik ve ticaret anlaşmaları imzalayıp Aragon ile dostluk kurduysa da Endülüs'te hıristiyan hâkimiyetinin yayılmasına engel olamadı. Endülüs'te büyük sıkıntılara mâruz kalan ve Muvahhidler'den ümidini kesen müslümanlar kendilerini kurtaracağı inancıyla Ebû Zekeriyyâ'ya yöneldiler. İbnü'l-Ebbâr, huzuruna çıkarak söylediği kaside ile müslümanların Endülüs'teki durumunu dile getirdi. Yardım isteğini kabul eden sultan erzak ve silâh yüklü donanmasını Endülüs'e gönderdi. Ayrıca ülkesine sığınan Endülüs muhacirlerine kucak açtı. Bunlar Hafsî ülkesinin çeşitli şehirlerine yerleşerek ilim, sanat ve ticaret hayatını canlandırdılar. Belensiye hâkimi İbn Merdenîş de bir heyet göndererek Aragon kralına karşı yardım istedi ve ona biat edip bağlılığını bildirdi. 635 (1238) yılından itibaren hâkimiyetini Fas ve Endülüs'e kadar genişleten Ebû Zekeriyyâ için Yahyâ b. Gāniye'nin bertaraf edilmesinden sonraki en önemli iç olay, Cezayir-Tunus sınırında yaşayan Hevvâre kabilesinin çıkardığı huzursuzluklardı. Önce 636'da (1239) onları itaat altına aldı ve ertesi yıl Tilimsân'ı ele geçirip Yağmurasan b. Zeyyân'ı kendisine tâbi kıldı; öldüğünde bütün Kuzey Fas kontrolü altına girmişti. Ayrıca Nasrîler ve Merînîler de onun hâkimiyetini tanıyorlardı.

Ebû Zekeriyyâ idarî ve askerî bakımdan Muvahhidler'in geleneklerine uydu. Tunus'ta çok sayıda cami, çarşı ve medrese yaptırdı; bunların en önemlisi, üstün bir mimari tarza sahip olan 633 (1236) tarihli Câmiu'l-kasaba'dır. Ebû Zekeriyyâ ilim ve sanat erbabını himaye eder, öğrencilere ihsanda bulunurdu. Onun döneminde ülke hızlı bir ekonomik gelişmeye sahne oldu ve Tunus önemli bir ticaret merkezi haline geldi. Hıristiyan tüccarlar burada kendileri için hanlar yaptırdılar. Çok sayıda Endülüslü sanatkâr ve edip Hafsîler'in yönetimindeki İfrîkıye'ye göç etti. Ebû Zekeriyyâ 647 (1249) yılında öldüğünde yerine oğlu Muhammed el-Müstansır geçti.

Muhammed hükümdarlığının başında içteki olaylarla uğraşmak zorunda kaldı. Babasının döneminde oluşan toplum yapısının ülkedeki karışıklıklarda büyük payı vardı. İfrîkıye'de bulunan ilmî, edebî ve siyasî şahsiyetlere Endülüs'ten ve diğer bazı İslâm ülkelerinden gelenler de eklenmişti. Bu kadar karışık bir toplumun ortak bir gaye etrafında birleşmesi imkânsızdı. Birbirinden farklı hedefleri olan bu insanları Ebû Zekeriyyâ'nın gücü ve siyaseti birlikte yaşatmış, genç

Muhammed ise aynı başarıyı gösterememiştir. 650 (1252) yılından itibaren Müstansır-Billâh lakabını ve "emîrü'l-mü'minîn" unvanını kullanan Muhammed, Bağdat'ın Moğollar tarafından istilâsı üzerine Mekke şerifinden kendisinin Abbâsî halifesinin vârisi olduğunu bildiren bir berat aldı. Muhammed el-Müstansır'ın 658'de (1260) başhâcibini idam ettirmesi üzerine uzun yıllar sürecek karışıklıklar başladı. Bu sırada Fransa Kralı IX. Louis Zilhicce 668 (Ağustos 1270) tarihinde Kartaca'yı ele geçirdi ve müslüman halkı şehirden çıkararak oraya yerleşti. Bununla beraber Muhammed'in saltanat zamanı İbn Haldûn'un da belirttiği gibi Hafsîler'in en parlak dönemi olmuştur. Nüfus artmış, halk yerleşik hayata geçmiş ve çeşitli mesleklerde ilerlemeler kaydedilmiştir. Bu gelişmelerde hiç şüphesiz Endülüs'ten göç edenlerin büyük payı vardır.

675 (1277) yılında ölen Müstansır'ın yerine oğlu Ebû Zekeriyyâ Yahyâ el-Vâsiķ geçtiyse de 3 Rebîülâhir 678'de (13 Ağustos 1279) amcası Ebû İshak İbrâhim tarafından hal'edildi. Saltanat sarayında tevkif edilen Vâsiķ, iki yıl sonra hıristiyan askerlerin desteğiyle isyan hazırlığı yapmakla suçlanarak

oğullarıyla birlikte idam edildi. Ebû İshak oğlu Ebû Fâris'i Bicâye valiliğine getirdi. Ancak kısa bir süre sonra onun da kabiliyetsiz bir idareci olduğu ortaya çıktı. Vâsiḳ'ın öldürüldüğü bilinen oğlu Fazl olduğunu ileri süren İbn Ebû Umâre, Ebû İshak'a karşı olan Araplar'ın yardımıyla bütün Güney Tunus'u ele geçirdi ve halife ilân edildi (681/1282). İbn Ebû Umâre kısa sürede büyük başarı kazandı. Ebû İshak ve oğlu Ebû Fâris öldürüldü. Fakat daha sonra Ebû Hafs Ömer tahtı ele geçirdi (2 Cemâziyelevvel 683/17 Temmuz 1284). Babası Ebû İshak'ın öldürüldüğü sırada İbn Ebû Umâre'nin elinden kurtulup Abdülvâdîler'e sığınan Ebû Zekeriyyâ, 684'te (1285) İfrîkıye'ye dönerek Bicâye'yi ve Hafsîler'e ait toprakların bir kısmını ele geçirmiş ve Kosantîne'yi başşehir edinmişti. Ancak amcası Ebû Hafs Ömer'e duyduğu saygıdan dolayı emîrü'l-mü'minîn unvanını kullanmadı. 686'da (1287) Mehdiye'yi yağma ve tahrip ettiler. Merînîler de onlara karşı düşmanca davranmaya başladılar. Bu arada Cerîd, Tûzer ve Kābis'te birtakım bağımsız mahallî devletçikler kuruldu. 694'te (1295) Hafsî tahtına, Vâsiḳ'ın ölümünden sonra doğan ve Ebû Asîde olarak tanınan oğlu Muhammed b. Vâsiḳ çıktı (24 Zilhicce 694/4 Kasım 1295); Muvahhid şeyhi İbnü'l-Lihyânî'yi başvezir tayin etti. Ebû Asîde ile, Bicâye ve Kosantîne'de hüküm süren Ebû Zekeriyyâ'nın oğlu ve halefi Sultan Ebü'l-Bekā aralarında, ikisinden birinin ölümü halinde ülkeye diğerinin hâkim olması konusunda anlaştılar. Hükümdarlığı sırasında Küûb Arapları ve Sicilya Kralı Frederich ile uğraşmak zorunda kalan Ebû Asîde 709'da (1309) ölünce yerine Ebû Yahyâ Ebû Bekir eş-Şehîd geçtiyse de Ebü'l-Bekā karşısında tutunamadı ve bir süre sonra öldürüldü. Böylece Ebü'l-Bekā'nın idaresi altında ülkede birlik yeniden sağlandı. Ancak bu birlik uzun sürmedi. Ebü'l-Bekā kötü siyaseti yüzünden başarılı olamadı ve tahtı Hafsî emîrlerinden Ebû Yahyâ Zekeriyyâ İbnü'l-Lihyânî'ye bırakmak zorunda kaldı (711/1311).

Daha sonra Hafsî tahtına geçen III. Muhammed Ebû Darbe el-Müstansır'a (1317) II. Ebû Yahyâ Ebû Bekir el-Mütevekkil halef oldu (1318). II. Ebû Yahyâ, Merînîler'in yardımıyla Benî Süleym ve Küûb Arapları'nı yenerek ülkede kontrolü sağladı (1325). 729'da (1329) Tunus şehrini işgal eden Abdülvâdî Hükümdarı I. Ebû Tâşfîn'e karşı Merînî sultanıyla ittifak yaptı. 1284'ten beri hıristiyanların elinde bulunan Cerbe, halkın Sicilyalı valilere karşı başlattığı isyan sonunda geri alındı (1334). Cerîd bölgesini de itaat altına alan II. Ebû Yahyâ 747'de (1346) vefat etti. Onun ardından tahta II.

Ebû Hafs Ömer geçti. Ancak ülkede büyük bir karışıklık hüküm sürdü. Bu karışıklıktan istifade eden damadı Merînî Sultanı Ebü'l-Hasan 15 Eylül 1347'de Hafsîler'in başşehri Tunus'u ele geçirdi. II. Ebû Hafs Ömer yakalanarak öldürüldü. Ebü'l-Hasan'ın ülkeden ayrılmasından sonra I. Ebü'l-Abbas Ahmed el-Fazl el-Mütevekkil ve diğer bazı emîrler Hafsî topraklarını kurtardılar. Fakat Merînî Sultanı Ebû İnân 1357'de Hafsî topraklarını tekrar Merînî hâkimiyeti altına aldı. Bu karışıklıklar sırasında Hafsî ülkesi Bicâye, Tunus ve Kosantîne olmak üzere üç emirliğe ayrıldı. Bunlardan Kosantîne Emîri I. Ebü'l-Abbas Ahmed el-Müstansır 772'de (1370) Hafsî topraklarına tek başına hâkim oldu. I. Ebü'l-Abbas (1370-1394) devlete itibar kazandırdı. Devamlı olarak düzenlediği seferlerle isyanları azalttı. Onun hükümdarlığı sırasında tertip edilen Frank-Cenova Haçlı seferi Mehdiye önlerinde yenilgiyle sonuçlandı. Yerine geçen oğlu Ebû Fâris Abdülazîz el-Mütevekkil (1394-1434) babasının planlarını başarıyla gerçekleştirdi. 1428'de Malta'ya bir filo gönderecek kadar da bahriyesini geliştirdi. Sünnîliği yaymaya çalıştı; din adamlarına, âlimlere, şeriflere ilgi gösterdi. Ebû Fâris'in torunu IV. Muhammed Müntasır (1434-1435), Arap kabileleri ve akrabalarının çıkardıkları isyanlarla uğraştı. Dindar ve âdil bir hükümdar olan halefi Ebû Ömer Osman (1435-1488), dışta Tunuslu korsanların faaliyetine rağmen Avrupalılar'la iyi ilişkiler kurdu. Ülke içinde murâbıtlık faaliyeti genişledi ve sürekli karışıklıkların, huzursuzlukların kaynağı olan Araplar'a rağmen huzur ve güvenlik sağlandı. Tarım alanında büyük gelişmeler kaydedildi. 1441'de Bicâye, 1452'de Kosantîne ele geçirildi. Ebû Ömer Osman'ın 893'te (1488) ölümüyle Hafsîler'in ikinci parlak dönemi de sona erdi. Yerine geçen torunu IV. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ (1488-1489) ülkede çıkan isyanları bastırıp istikrarı yeniden sağladı. Ancak saltanatı kısa sürdü ve yeğeni Abdülmü'min b. İbrâhim tarafından öldürüldü. Ertesi yıl Abdülmü'min'in yerine tahta geçen Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Yahyâ'nın genç yaşta ölümü (1494) Hafsîler için büyük bir kayıp olarak değerlendirilmektedir. Halefi V. Muhammed Ebû Abdullah el-Mütevekkil devrinde (1494-1526) hânedanın çöküşü devam etti. Bu sırada Kuzey Afrika sahillerinde ortaya çıkan iki Türk denizcisi Oruç ve Hızır reisler Tunus'un iskelesi olan Halkulvâdî'yi (Goulette), elde ettikleri ganimetlerin beşte

birini Hafsî Hükümdarı Muhammed b. Hasan'a vermek şartıyla ikametgâh edindiler. Muhammed b. Hasan, İspanyollar'ın Bicâye ve Trablus'u işgal

etmeleri üzerine (1510) Oruç ve Hızır reislerden yardım istedi. Oğlu ve halefi Mevlây Hasan b. Muhammed zamanında (1526-1534) Türk denizcileriyle olan ilişkiler daha da gelişti. Hasan'dan memnun olmayan Tunuslular kardeşi Reşîd'i hükümdar yapmaya çalıştılarsa da başarılı olamadılar. Hasan'dan kaçarak Cezayir'deki Barbaros Hayreddin'e sığınan Reşîd İstanbul'a götürüldü. Barbaros 1534'te Tunus'u almak üzere karaya asker çıkardı ve Mevlây Hasan'ın kaçması üzerine burayı ele geçirdi. Hasan ise V. Karl'dan (Şarlken) yardım isteyerek Andrea Doria'nın desteğiyle Tunus'u geri aldı (Muharrem 942 / Temmuz 1535) ve Halkulvâdî Kalesi'ni İspanyollar'a bıraktı. İspanyollar'ın uğradığı yenilgiler, ayrıca Kayrevanlı âsi Sîdî Arefe ve Şabbiye kabilesinin iş birliği karşısında Mevlây Hasan yardım istemek üzere Avrupa'ya gitti (1542); ancak oğlu III. Ahmed onun yokluğunda tahtı ele geçirdi (1543-1569). Türk denizcisi Turgut Reis 1556'da Kafsa'yı, 1558'de Kayrevan'ı zaptetti. III. Ahmed ile Halkulvâdî'nin İspanyol valisi arasındaki ihtilâflar Cezayir Beylerbeyi Kılıç Ali Paşa'nın Tunus'u ele geçirerek sultanı tahttan uzaklaştırmasını kolaylaştırdı ve buraya bir muhafız birliği bırakmasına sebep oldu (1569). Avusturyalı Don Juan 1573'te Tunus'u Türkler'den geri alınca Hasan'ın oğlu VI. Muhammed Ebû Abdullah'ın şahsında Hafsî hânedanını son defa diriltti. İstanbul'dan Koca Sinan Paşa kumandasında sevkedilen kuvvetler Tunus'u alarak İspanyol işgaline son verdiler. Böylece Hafsî hânedanı da yıkılmış oldu. Tunus bozkırı ile Cerîd'i bir süre elinde tutan III. Ahmed'in hânedanı canlandırma gayretleri sonuç vermedi. Hafsîler'in son temsilcisi Mevlây Muhammed İstanbul'a götürüldü ve Tunus'a Osmanlı Devleti'ne bağlı bir eyalet statüsü verildi (1574).

Teşkilât. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ, Muhammed el-Müstansır, Ebü'l-Abbas, Ebû Fâris, Ebû Ömer Osman gibi başarılı hükümdarların takip ettiği politika sonucunda Hafsîler, orta büyüklükte bir şehir olan Tunus'u önemli bir ticaret merkezi haline getirdiler. Avrupalılar'la ticaret ve güvenlik anlaşmaları imzalayarak halkın refah seviyesinin yükselmesini sağladılar. Hafsîler ülkeyi başlarında bir vali bulunan bölgelere (kûre) ayırdılar. Valileri o bölgenin önde gelen kabile reisleri veya ailelerinden seçtiler. Başşehir Tunus, dinî bir merkez olmasının yanında ekonomik açıdan da deniz ticareti sayesinde bütün İfrîkıye bölgesinin en önemli metropolü konumuna yükseldi.

Önceleri emîr ve sultan denilen Hafsî hükümdarları, daha sonra nüfuzlarını genişletince halife ve emîrü'l-mü'minîn unvanını alarak adlarına hutbe okutup para bastırdılar, Abbâsî Halifeliği'nin 1258'de yıkılışından sonra Mekke şerifi elçi gönderip I. Muhammed el-Müstansır'ı Abbâsî halifesinin vârisi tanıdığını ve ona itaat ettiğini bildirmişti. Sultanlar, devlet işlerinde kendi seçtikleri şeyhüla'zamın başkanlık ettiği, din ve devlet adamları arasından seçilen on şeyhten oluşan bir şûraya (tabakātü'l-aşere) danışırlardı. Bu meclis, yine üyeleri kabile liderleri arasından sultan tarafından seçilen elli kişilik diğer bir meclisle istişare içinde işleri yürütürdü. Başlıca divanlar Dîvânü'l-kazâ, Dîvânü'l-ceyş, Dîvânü'l-harâc ve Dîvânü'l-inşâ idi. Sultana yönetimde yardımcı olan üç vezir bulunuyordu. Bunlardan vezîrü'l-cünd ordu işleriyle, sâhibü'l-eşgāl veya müneffiz maliye işleriyle, vezîrü'l-fazl yazışma işleriyle ilgilenirdi. Bu vezirler, sorumlu oldukları görevlerle ilgili divanlara da başkanlık ederlerdi. Tunus'u başşehir yapan Hafsî sultanları saray, hükümet divanları, önemli devlet adamlarının köşkleri ve muhafız birliklerinin bulunduğu "kasaba" (hak dilinde "kasba") denilen idarî merkezlerde otururlardı.

Devletin kazâî (adlî) meselelerinde Mâlikî mezhebi hükümleri uygulanırdı. Bu mezhebin etkisi fakih Muhammed b. Arefe ile (ö. 1401) daha da arttı; din âlimleri kadılık görevini üstlenerek otoritelerini güçlendirdiler. Adlî teşkilâtın başında, Tunus'ta oturan ve "kādı'l-cemâa" (kādılkudât) denilen bir başkadı bulunurdu. Ülkenin önemli şehirlerinde, kādı'l-cemâanın tavsiyesiyle sultan tarafından tayin edilen birer kadı vardı. Ayrıca nikâh işleriyle uğraşan "kādı'l-enkiha", malî işlere bakan "kādı'l-muâmelât", rü'yet-i hilâl konusundaki problemleri çözmeye çalışan "kādı'l-ehille" bulunuyordu. Ordu içindeki kazâ işleri de kadılar tarafından yürütülürdü. Perşembe günleri sultanın başkanlığında kadılar, fetva emîrleri ve meşhur fıkıh âlimlerinin katıldığı "mezâlim" duruşmaları yapılırdı.

Hafsîler'de ordu teşkilâtı iki bölümden meydana geliyordu. Bunlar, sultanı koruyan ücretli özel ordu ile (el-cündü'l-melekiyye) yaya ve atlılardan meydana gelen nizamî ordu idi. Hafsîler ayrıca denizcilikle birlikte gelişen güçlü bir donanmaya sahiptiler. VII. (XIII.) yüzyılın ortalarında Hafsî ordusu Kuzey Afrika'nın en önemli askerî gücü haline gelmişti.

Kültür ve Medeniyet. Hafsîler döneminde Tunus ve çevresinde ilim ve

kültür bakımından önemli gelişmeler olmuştur. Bu dönemde inşa edilen medrese, kütüphane, cami ve zâviyeler ilmin gelişip yayılmasında önemli rol oynadı. Medreseler içinde Tunus'takilerden Şemmâiye, Muarradiye, Tevfîkıye, Müntasıriye ve Zeytûne en önemlileridir. Hafsîler zamanında yetişen fakihler arasında, Meʿâlimü'l-îmân fî maʿrifeti ehli'l-Ḳayrevân, Bernâmec ve Târîḫu mülûki'l-İslâm gibi birçok eserin müellifi Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ, tarihçi ve mütefekkirler arasında İbn Haldûn, et-Tekmile li-Kitâbi'ṣ-Ṣıla ve el-Ḥulletü's-siyerâ müellifi İbnü'l-Ebbâr, Tuḥfetü'l-ʿarûs ve nüzhetü'n-nüfûs (Riḥletü't-Ticânî) adlı eserin müellifi Abdullah b. Muhammed et-Ticânî, Târîḫu'd-devleteyn'in müellifi Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Fârîsiyye fî mebâdiʾi'd-devleti'l-Ḥafṣiyye'nin yazarı İbn Kunfüz, muhaddis ve şair İbn Ureybe başta gelir. Arap edebiyatında Muhammed b. Abdülcebbâr er-Ruaynî, Ali b. İbrâhim et-Ticânî, Ahmed el-Leyyânî, Ebü'l-Mutarrif b. Umeyre, İbn Ebü'l-Hüseyin, Hâzım b. Muhammed el-Kartâcennî, Ahmed b. Muhammed el-Hallâf, İbn Abdüsselâm, mûsikide Şeyh Muhammed ez-Zarîf, matematikte Ali el-Kalsâdî, tıpta Endülüs'ten göç eden ve el-Edviyetü'l-müfrede adlı eseri yazan İbn Enderâs Muhammed b. Ahmed ile oğlu Ebû Yaʻkūb Yûsuf ve dönemin çeşitli ilim dallarında da Abdüsselâm es-Sıkıllî, Müdâvâtü'l-emrâż ve el-Muḫtaṣar fi'ṭ-ṭıb müellifi Ahmed b. Abdüsselâm es-Sıkıllî ve Abdurrahman es-Sıkıllî yetişmiş ünlü kişilerdir.

Kökleri Muvahhidler'e dayanan tasavvufî hareketler Hafsîler döneminde de toplum üzerinde etkisini sürdürdü. İlk yıllarda ortaya çıkan tanınmış mutasavvıflar Ebû Ali en-Neftî, Abdülazîz el-Mehdevî, Ebû Yûsuf ed-Dehmânî, Ebû Saîd el-Bâcî ve Tâhir el-Mezûgī'dir. Şöhreti bütün İfrîkıye'ye yayılan Fas asıllı Ebü'l-Hasan Nûreddin eş-Şâzelî (ö. 656/1258), kurduğu tarikatla Hafsîler döneminin en önemli tasavvufî şahsiyeti olmuştur. Ancak düşünceleri ulemânın tepkisini çekince kalabalık bir mürid topluluğuyla Mısır'a gitmiş ve orada vefat etmiştir.

İsmine atfen kurulan Şâzeliyye tarikatı bütün Mağrib'de yayılmıştır. XIV. yüzyılda devletin otoritesinin zayıflamasıyla tasavvufî hareketler etkilerini merkezden uzak kırsal kesimlerde hissettirmeye başladılar ve bu durum o bölgelerde zâviyelerin kurulmasıyla pekişti. Ahmed b. Arûs el-Hevvârî, Kāsım el-Cilîzî, Şaʻbiyye'nin kurucusu Ahmed b. Mahlûf eş-Şaʻbî, Ali evlâdından Sâlim el-Mezûgī ile oğlu Âmir b. Sâlim el-Mezûgī ve

Muhammed b. İmrân zâviyelerdeki faaliyetleriyle etkili olan mutasavvıflardan bazılarıdır.

Hafsîler döneminde inşa edilen cami, medrese ve diğer yapılar Endülüs mimarisinin özelliklerini taşır. Bugüne kalan mimari eserler arasında Tunus'taki Câmi'u'l-kasaba, Tevfîk, Halk, Zeytûne, Berberiye ve Tebânîn camileri en önemlileridir.

HAFSÎ HÜKÜMDARLARI

I. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ (625/1228)

I. Muhammed el-Müstansır (647/1249)

II. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ el-Vâsik (675/1277)

I. Ebû İshak İbrâhim (678/1279)

İbn Ebû Umâre'nin tahtı gasbetmesi (681/1282)

I. Ebû Hafs Ömer (Tunus'ta 683/1284)

III. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ el-Müntehab (684/1285)

II. Ebû Asîde Muhammed b. Vâsik (694/1295)

I. Ebû Yahyâ Ebû Bekir eş-Şehîd (709/1309)

I. Ebü'l-Beka Hâlid en-Nâsır (709/1309)

I. Ebû Yahyâ Zekeriyyâ İbnü'l-Lihyânî (711/1311)

III. Muhammed Ebû Darbe el-Müstansır (717/1317)

II. Ebû Yahyâ Ebû Bekir el-Mütevekkil (718/1318)

II. Ebû Hafs Ömer (747/1346)

Merînîler’in Tunus’u ele geçirmesi (748/1348)

I. Ebü’l-Abbas Ahmed el-Fazl el-Mütevekkil (750/1349)

II. Ebû İshak İbrâhim el-Müstansır (birinci hükümdarlığı) (750/1350)

Merînîler’in Bicâye’yi ele geçirmesi (754/1353)

Merînîler’in Tunus’u ikinci defa ele geçirmesi (758/1357)

II. Ebû İshak İbrâhim el-Müstansır (ikinci hükümdarlığı) (758/1357)

II. Ebü’l-Beka Hâlid b. İbrâhim (Tunus’ta 770/1369)

I. Ebü’l-Abbas Ahmed el-Müstansır (772/1370)

Ebû Fâris Abdülazîz el-Mütevekkil (796/1394)

IV. Muhammed el-Müntasır (837/1434)

Ebû Ömer Osman (839/1435)

IV. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ (893/1488)

Abdülmü’min b. İbrâhim (894/1489)

II. Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Yahyâ (895/1490)

V. Muhammed Ebû Abdullah el-Mütevekkil (899/1494)

Mevlây Hasan b. Muhammed (birinci hükümdarlığı) (932/1526)

Barbaros Hayreddin’in Tunus’u fethi (941/1534)

Mevlây Hasan b. Muhammed (İkinci hükümdarlığı) (942/1535)

III. Ahmed (950/1543)

Uluç (Kılıç) Ali'nin Tunus'u ikinci defa fethi (977/1569)

VI. Muhammed Ebû Abdullah (981/1573)

Koca Sinan Paşa'nın Tunus'u üçüncü defa fethi (982/1574)

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'ş-Şemmâ' el-Hintâtî, el-Edilletü'l-beyyinetü'n-nûriyye fî mefâḫiri'd-devleti'l-Ḥafṣiyye (nşr. Tâhir b. Muhammed el-Ma'mûrî), Tunus 1984; Mahmûd Makdîş, Nüzhetü'l-enẓâr fî ʿacâʾibi't-tevârîḫ ve'l-aḫbâr (nşr. Ali ez-Zevârî - Muhammed Mahfûz), Beyrut 1988, I-II; Aziz Samih İlter, Şimali Afrika'da Türkler, İstanbul 1936, I, 98-103; II, 116-131; R. Brunschvig, La Berbérie orientale sous les Hafside, des origines à la fin du XVe siècle, Paris 1940-47; a.mlf., Târîḫu İfrîḳıyye fi'l-ʿahdi Ḥafṣî (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1988, I-II; a.mlf. "Un hafside méconnu", Revue tunésienne, I (1930), s. 38-40; a.mlf., "Tunus", İA, XII/2, s. 75-76; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 364-365, 372-373; III/1, s. 29-30; M. Abdullah İnân, ʿAṣrü'l-Murâbıṭîn ve'l-Muvaḥḥidîn fi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Kahire 1384/1964, II, 367-386; A. Laroui, L'histoire du Maghreb, Paris 1970; Ahmed b. Âmir, ed-Devletü'l-Ḥafṣiyye, Tunus 1974; Ch. A. Julien, Histoire de l'Afrique du nord de la conquête arabe à 1830, Paris 1975; J. M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib, London 1980, s. 137-150; Abdurrahman el-Cilâlî, Târîḫu'l-Cezâʾiri'l-ʿâm, Beyrut 1400/1980, II, 42-87; Seyyid Abdülazîz Sâlim, el-Maġribü'l-kebîr: el-ʿaṣru'l-İslâmî, Beyrut 1981, s. 875-879; M. el-Arûsî el-Matvî, es-Salṭanatü'l-Ḥafṣiyye, Beyrut 1404/1986; K. J. Perkins, Tunisia, London 1986, s. 46-52; Hüseyin Mûnis, Târîḫu'l-Maġrib ve ḥaḍâretüh, Beyrut 1412/1992, II, 207-300; İsmail Yiğit, Siyâsî Dinî Kültürel Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1995, IX, 283-324; Rachid Dokali, "Monnaies almahades et hafsides décourvertes à Ténes", Mecelletü'l-âs̱âri'l-Cezâʾiriyye, I, Cezayir 1968, s. 369-391; Habîb eş-Şâviş, Melâmiḥ ʿani'l-ḥayâti'l-edebiyye fi'l-ʿaṣri'l-

Ḥafṣî: el-Ḥayâtü’s̱-s̱eḳāfiyye, sy. 38, Tunus 1985, s. 13-26; Abdülazîz Fîlâlî, “Cevânib mine’l-ḥayati’ş-s̱eḳāfiyye ve’l-fikriyye li-medîneti Ḳosantîne fi’l-ʿahdi’l-Ḥafsî”, Sirṭa, sy. 10, Cezayir 1988, s. 66-85; G. Yver, “Hafsîler”, İA, V/1, s. 82-84; H. R. Idris, “Ḥafṣids”, EI² (Fr.), III, 68-72.

Muhammed Razûk

HAFTA TATİLİ

İslâm'dan Önceki Din ve Toplumlarda.

Zamanın devrî oluşu ve bunun âlemdeki kozmik düzenle ilişkisi tarih öncesi dönemlerden beri bilinmekle beraber başlangıçta zamanın takvim kullanımına temel teşkil edecek şekilde nasıl bölündüğü belli değildir. Bununla birlikte ilk zaman bölümlemelerinin ay ve güneşin periyodik hareketlerine bağlı olarak yapıldığı tahmin edilebilir. Bilhassa ayın safhalarından hareketle otuz günlük zaman biriminin tesbiti takvim hazırlama konusunda ilk adımı teşkil eder. Otuz günlük safha içerisinde tabiattaki canlı yapıda meydana gelen periyodik değişim muhtemelen hafta anlayışına yol açmıştır. Astronomik bir temele dayanmayan yedi günlük zaman birimi, Sâmî kültürlerde ayın dünya etrafında dönerken geçirdiği dört safhanın (yeni ay, ilk dördün, dolunay ve son dördün) yedişer gün sürmesinden veya ayın yedi gezegende konaklaması inancından kaynaklanmış olmalıdır.

Ay zamanı ölçmeye yaramaktadır. Ayın evreleri güneş yılından çok önce bilindiği ve daha somut biçimde bir zaman birimini gösterdiği gibi ayın kendisi de ölüm ve dirilişe işaret etmektedir. Ayın ritmi sadece kısa aralıkları (hafta, ay) göstermekle kalmamakta, daha geniş sürelerin de ilk örneğini oluşturmaktadır. İnsanın doğumu, büyümesi, yaşlanması ve ölmesi ay devrelerine benzetilmektedir (Eliade, Ebedî Dönüş Mitosu, s. 89-90). Diğer taraftan iptidai kültürlere göre de zaman homojen değildir. Her dinin uğurlu ve üstün saydığı günler veya zaman birimleri vardır. Zaman ve tabiattaki kozmik düzen arasında kurulan ilişki toplumların dinî hayatlarına da yansımıştır (Eliade, Traité d'histoire des religions, s. 142-166, 333-334).

Geleneksel kültüre mensup insanlar için yaşamanın anlamı her şeyden önce insan ötesi modellerle uyum içinde olmak ve ilk örneklere uygun davranmaktır. Onlara göre her şey ilk örneğin (prototip) tekrarından ibarettir. Dolayısıyla iptidai kültürlerde bugünkü anlamda tatil anlayışı yoktur; ancak gerek tabiatla ilişkiler gerekse dinî telakkiler sebebiyle, zaman periyodik olarak kutsal günlere ayrılmıştır. Çeşitli merasimleri ihtiva eden bu kutlama günleri yılın geneline dağıldığı gibi haftanın belli günlerinde de icra edilmekteydi. Bu merasimler günlük çalışma hayatının da durması anlamına geliyordu.

Asurlular, hafta kavramını ve ayın merhalelerine göre tesbit edilmiş dinlenme günlerini biliyorlardı (DB, II/1, s. 65). Sumerler'de de buna benzer tatil günlerinin

mevcut olduğu anlaşılmaktadır (Kramer, s. 284). Sâmîler'de, dört haftadan oluşan yirmi sekiz günlük ayın her yedinci gününün uğursuz kabul edildiği ve yeni bir işe başlanmadığı bilinmektedir (ERE, X, 890). Bâbilliler'de "šapattu" denilen ve dolunay günlerine tekabül eden dinlenme günleri vardı. Bâbil'de ayrıca bir yedinci gün kutlaması mevcuttu ve kutsal kabul edilen bu tabu gününde birtakım yasaklar söz konusuydu (a.g.e., X, 890). Daha ziyade gelişmiş uygarlıklara has bir uygulama olan hafta tatili sanayi devrimi öncesi yahudi-hıristiyan geleneğinde şekillenmiş, nihayet modern anlamda hukukî hakları da içine alacak biçimde sanayi devrimiyle birlikte son şeklini almıştır.

Yahudilik'te hafta tatili dinî menşeli olup cuma akşamı güneş battıktan sonra başlar ve cumartesi akşamı sona erer. Şabat (sebt) adını alan bu günün Tekvîn (2/1-4) ve Çıkış'ta (20/11) yaratılışla ilişkili olduğu belirtilir. Bu yoruma göre Elohim dünyayı altı günde yaratmış ve yedinci gün (şabat) dinlenmiştir. Öte yandan Çıkış (23/12) ve Tesniye'de (5/12-15) şabat, yaratılışla arasında münasebet kurulmadan daha çok sosyal bir hadise olarak dinlenme günü şeklinde sunulur. Şabat sırasında uyulacak bazı yükümlülükler Eski Ahid'de belirtilmiştir (Çıkış, 35/3; Sayılar, 15/32-36 vd.). Eski Ahid'de zikredilen yasak işler, başta ziraat olmak üzere (Çıkış, 34/21 vd.) evden dışarı çıkmak (Çıkış, 16/29-30), ateş yakmak (Çıkış, 35/3), yemek pişirmek (Çıkış, 16/23), yük taşımak (Yeremya, 17/21-22), alışveriş yapmak (Nehemya, 13/5) ve odun toplamaktır (Sayılar, 15/32-36).

Bu sınırlı atıflara rağmen yahudi din bilginleri, Eski Ahid'den dayanağını da buldukları ayrıntılı bir yasak işler listesi oluşturmuşlardır. Mişna'da bu işlerin otuz dokuz sınıfa ayrıldığı görülür. Bunlar taşımak, ateş yakmak, söndürmek, bitirmek (herhangi bir işi sonuçlandırmak), yazmak, silmek, pişirmek, yıkamak, dikmek, yırtmak, bağlamak, çözmek, biçimlendirmek, sürmek, ekip dikmek, biçmek, hasat etmek, harmanlamak, savurmak, ayıklamak, elemek, öğütmek, yoğurmak, taramak, eğirmek, boyamak, zincir yapmak, ilmek üzerine çözgü atmak, dokumak, sökmek, inşa etmek, yıkmak, tuzak kurmak, kırkmak, boğazlamak, deriyi yüzmek, tabaklamak, parlatmak ve damgalamaktır (Kaplan, s. 33-44).

Yahudilik'te cumartesi gününü genelde, günlük üç vakit ibadetin dışında dindar yahudiler bilgi ve kabiliyetleri nisbetinde çeşitli dinî konular üzerinde çalışmakla geçirirler. Dindar aileler dışında cumartesi gündüz vakti tatil havasındadır (Yahudilikte Kavram ve Değerler, s. 189). Cuma akşamı ve cumartesi sabahı yaklaşık üç saat süre ile sinagogda yapılan şabat kutlamalarında Eski Ahid'den çeşitli pasajlar okunur. Şabatın kökeni konusunda açık bilgi yoktur. İsrailliler'den önce Bâbilliler arasında benzer bir kutlamanın varlığı bilinmektedir. Eski Ahid'e bakılırsa patriarklar şabattan haberdar değillerdi. Yahudilik geleneksel olarak şabatı Hz. Mûsâ ile başlatır. Muhtemelen İsrâiloğulları Filistin'e girişlerinden itibaren bu geleneği benimsemişlerdir. Bir günlük tam bir dinlenme ancak ziraî bir düzende söz konusu olabilir. İsrâiloğulları bunu, herhalde Ken'ân diyarına yerleşip ziraî medeniyete geçtikten sonra önceki kültürlerden devralmışlardır (IDB, IV, 135). Bugün muhafazakâr ve Ortodoks yahudiler şabat kutlamalarına tam anlamıyla uyarken reformistler geleneksel uygulamalardan pek çok taviz vermişlerdir.

Hıristiyanlar başlangıçta yahudi geleneğini takip ederek şabatı kutluyorlardı. IV. yüzyıla kadar pazar hıristiyanlar arasında tatil günü olarak kabul edilmemekle birlikte Îsâ'nın yeniden dirildiğine inanılan bir gün olarak kutlanıyordu. Yeni Ahid'de Vahiy kitabının yazarı bu güne "rabbin günü" (1/10) adını verir; bu da o dönemde özel kutlamaların yapıldığına işaret eder. Hıristiyan inancına göre çarmıha gerilen Îsâ pazar günü dirilmiş (Matta, 28/1; Markos, 16/1-4; Luka, 24/1-3); kutsal ruh yine bir pazar günü inmiştir. Pazar sadece ibadete tahsis edilmemekte, o gün hayır işleri de yapılmaktadır (Korintoslular'a Birinci Mektup, 16/1-2). Pazar günü

gerçekleştirilen kutlamalara dair ilk açık referanslar ise Justin Martyr'ın milâttan sonra 150 yılı civarında yazdığı Apologia adlı eserde verilmektedir (New Catholic Encyclopaedia, XIII, 800).

Pazarın resmî tatil günü olarak belirlenmesi ilk defa İmparator I. Konstantinos zamanında olmuştur. Codex Justinianos'ta korunduğu şekliyle 7 Mart 321'de Konstantinos pazar gününün bütün resmî görevlilerin ve şehir halkının tatil günü olarak kutlanmasını emretmiş, köylüler ise tatil yapıp yapmamakta serbest bırakılmıştır. Codex Thedosius'ta muhafaza edilen bir başka metinden de 3 Temmuz 321 tarihinde bu tatil gününün neşeyle kutlanmasına dair bir emirnâme yayımlandığı anlaşılmaktadır. Bu tarihten itibaren bütün hıristiyan dünyasında pazar günü resmî tatil olarak kutlanmaya başlanmıştır. IV. yüzyılın sonuna doğru toplanan Laodicée Konsili'nin 29 sayılı kararıyla pazar günlerinde çalışmaktan olabildiğince uzak durulması gerektiği belirtilmiştir. IV. yüzyıldan başlayarak hıristiyan imparatorlar pazar günü çalışmayı, adlî işlerle uğraşmayı, sirk veya tiyatroda temsil vermeyi yasaklayan fermanlar neşretmişlerdir. VI. yüzyıldan itibaren pazar günü çalışmayı yasaklayan konsillerin çoğaldığı görülmektedir. Trent Konsili'nde pazarın resmî tatil olarak kutlanma kararı teyit edilirken II. Vatikan Konsili Constitution on the Sacred Liturgy'de (1963) pazar gününün tatil özelliği vurgulanmıştır. Bugün reformist kökenli Foursquare Gospel, Christadelphia ve Seventh Day Adventist grupları hariç (bunlar yalnızca şabatı kutlar) bütün hıristiyanlar bu tatile riayet etmektedir.

1917 tarihli kilise hukukunda, "Dinî bayram günleri ağır işlerden, adlî kararlardan, umuma açık pazarlarla fuar ve diğer alışveriş işlerinden uzak durulması gerekir" (md. 1248) denilirken 1983 tarihli kilise hukukunda, "Pazar ve diğer dinî bayram günlerinde müminler âyinde bulunmakla yükümlüdürler. Ayrıca Tanrı'ya ibadete, Rabbin gününe has sevince, ruh ve bedenin rahatlamasına mani olacak iş ve çalışmalardan uzak duracaklardır" (md. 1247) hükmü yer almaktadır.

Batı dünyasında XX. yüzyılın başına kadar resmî hafta tatili cumartesi öğleden sonra başlamakta, pazar günü devam etmekteydi. Amerika Birleşik Devletleri'nde 1933'te cumartesi de tam gün hafta tatili olarak kabul edilmiştir.

Diğer dinlerde hafta içerisinde kutlanan özel günler varsa da bunlar yukarıda belirtilen anlama sahip değildir. Bununla birlikte Bâbil ve Mısır'da cumartesi, Roma'da pazar gününün özel bir önemi vardı. Günümüzde bazı İslâm ülkeleri dışında bütün dünyada cumartesi ve pazar resmî tatil günleridir.

BİBLİYOGRAFYA

B. J. Kidd, Documents Illustrative of the History of the Church, New York 1923, II, 5; M. Eliade, Traité d'histoire des religions, Paris 1949, s. 142-167, 333-334; a.mlf., Ebedî Dönüş Mitosu (trc. Ümit Altuğ), İstanbul 1994,

s. 89-90; G. Parrinder, The Handbook of Living Religions, London 1964, s. 191; E. Mangenot, "Calendrier", DB, II/1, s. 63-67; J. Morgenstern, "Sabbath", IDB, IV, 135-141; a.mlf., "Week", a.e., IV, 826-827; G. Van der Leeuw, La Religion, Paris 1970, s. 375-384; Aryeh Kaplan, Sabbath-Day of Eternity, New York 1984, s. 33-44; S. N. Kramer, Tarih Sümerde Başlar (trc. Muazzez İlmiye Çığ), Ankara 1990, s. 284; Yahudilikte Kavram ve Değerler (haz. Suzan Alalu v.dğr.), İstanbul 1996, s. 189; G. A. Jacquemet, "Dimanche", Catholicisme, III, Paris 1952, s. 811-826; L. E. Ghesquières, "Repos du dimanche", a.e., XII (1990), s. 933-936; M. Herron, "Sunday and Holyday Observance", New Catholic Encyclopaedia, Washington 1967, XIII, 799-802; M. Wa, "Jewish Holidays", EBr., XII, 1041-1043; S. Poznanski, "Festivals and Fasts (Jewish)", ERE, V, 879; T. G. Pinches, "Sabbath (Babylonian)", a.e., X, 889-890; I. Abrahams, "Sabbath (Jewish)", a.e., X, 891-893; G. Piccaluga, "Calenders (Overview)", ER, III, 7-11; C. A. R., "Calendar", EBr.2, XV, 460-463.

Kürşat Demirci

İslâmî Dönem.

İslâmiyet'te haftalık toplu ibadetin yapıldığı cuma gününe çok önem verilmesine ve bugünün müslümanlar için bir bayram olduğunun

belirtilmesine rağmen (bk. CUMA) gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse hadislerde cuma müslümanlar için bir tatil günü olarak tayin edilmemiştir. Bununla beraber cuma gününün özelliklerini dikkate alan bazı İslâm âlimleri, haftanın herhangi bir gününün tatil kabul edilmesi durumunda bunun cuma olmasının uygun bulunduğunu ifade etmişlerdir (Ebü'l-Alâ Mevdûdî, VI, 277; DİA, VIII, 85).

Asr-ı saâdet'te ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde haftanın herhangi bir gününün resmî tatil olarak seçildiğine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Emevîler devrinde Ziyâd b. Ebîh'in Basra'da davalara cuma dışındaki günlerde baktığı dikkate alınırsa (Cehşiyârî, s. 25) bundan ilk defa cumanın yalnızca mahkemeler için resmî tatil olduğu sonucuna varılabilir. Abbâsîler'de ise ilk devirlerden itibaren resmî dairelerin (divan) cuma günleri tatil edildiği bilinmektedir. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) zamanında mahkemeler ve okullar cumartesi günleri tatildi (M. M. Ahsan, s. 284). Halife Mehdî (775-785), resmî dairelerin cumadan başka perşembe günleri de tatil edilmesini istedi. Bu durum Mu'tasım-Billâh (833-842) zamanına kadar devam etti. Mu'tasım, Fazl b. Mervân'ın tavsiyesine uyarak perşembe gününü tatil dışına çıkardı ve resmî dairelerin sadece cuma günü tatil edilmesini emretti (Cehşiyârî, s. 166). Ancak III. (IX.) yüzyılın ortalarından itibaren mahkemeler pazartesi veya salı günleri çalışmıyordu. Bu uygulama, Mu'tazıd-Billâh'ın 279'da (892) hilâfet makamına geçmesine kadar sürdü. Halife Mu'tazıd cuma yanında salı gününü de tatil ilân etti. Ubeydullah b. Süleyman'a ve Bedr'e, kumandanların ve dostlarının tatil günlerinde Dârülhilâfe'ye gelmemelerini söyledi ve bu iki gün içinde divanların açılmamasını istedi. Cuma günü devlet daireleri tatil olmakla beraber dükkânlar ve pazar yerleri açıktı. Halk haftalık ihtiyaçlarını cuma günü yaptığı alışverişlerle karşılardı. Abbâsîler'in daha sonraki dönemlerinde muhtemelen yahudi cemaatinin tesiriyle halk cumartesi günleri dükkânları kapatmaya başladı. Fakat 488 (1095) yılında dükkânların cuma günleri kapatılması ve cumartesi açık bulundurulması emredildi. Muhtesib bu emre uygun olarak dükkânları denetliyor ve aksine hareket edenleri cezalandırıyordu (İbnü'l-Cevzî, IX, 91).

Osmanlı Devleti'nde başlangıçta belli bir hafta tatili günü yoktu. Diğer İslâm devletlerinde olduğu gibi Osmanlılar'da da cuma gününe dinî hükümler dışında bir mahiyet verilmemiş, namaz vaktinde kısa bir süre işe

ara verme dışında cuma günü hafta tatili olarak kabul edilmemişti. Memurların cuma namazını eda edebilmeleri için dairelerde cami haline getirilen yerlere minber bile konulmuştu. Süleymaniye Camii inşaatına dair mufassal muhasebe defterlerinde işçilerin cuma günleri tatil yaptığı belirtilmekteyse de (Barkan, I, 4, 157) bunun bütün çalışanların uyduğu genel bir hafta tatili olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim muhasebe ve rûznâmçe defterlerinde, iş yerlerinde uygulanan tatil günlerinin hem zaman hem de gün adı olarak değişik şekillerde kaydedildiği görülmektedir. Meselâ 1820'lerde tatil günleri pazartesi ve perşembe iken 1830'larda pazar günü olmuştur (BA, D.BŞM. SHM, nr. 19830, 20111). Değişik zamanlarda bazan cuma, bazan pazartesi, bazan perşembe ve salı günlerinde tatil yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu uygulamadan her iş kolunun kendine göre bir tatil gününün bulunduğu, ancak bunun da belli bir periyoda ve belli bir güne bağlı olmadığı sonucu çıkarılabilir.

İlk zamanlarda resmî dairelerde tatil günü olmamakla birlikte medreselerde haftanın belli birkaç günü tatil yapılırdı. Osmanlılar'dan önce medreselerde uygulanan öğretim metodu ve tatil günleri Osmanlı Devleti'nde de benimsendi (Baltacı, s. 43). İlk Osmanlı medreselerinde talebelerin kütüphaneye gitmesine imkân vermek için genellikle salı ve cuma günleri ders yapılmazdı. Bazı medreseler buna pazartesi veya perşembeyi de ekleyip hafta tatilini üçe çıkardığı gibi bazıları yalnız cuma günleri tatil yapmaktaydı (Bilge, s. 22-23). Ancak Fâtih Sultan Mehmed döneminden itibaren medreselerde hafta tatilinin salı olmak üzere bir güne indirildiği ve Cumhuriyet dönemine kadar böyle devam ettiği anlaşılmaktadır (Ergin, s. 113). Salı günü medresede esas dersler okutulmazdı; fakat isteyenlere program haricinde "koltuk" adı altında bazı yardımcı dersler gösterilirdi. Medreselerin salı günü tatil oluşu bazı yanlış inançların yerleşmesine de sebep olmuştur. Halk arasında o gün bir işe başlamanın veya seyahate çıkmanın uğursuzluk getireceğine inanılırdı (Ünver, s. 97). Halbuki İstanbul'un fethi salı gününe rastladığından o gün aslında Rumlar tarafından uğursuz kabul ediliyordu.

Osmanlı Devleti'nde memur sayısının artmasıyla birlikte resmî dairelerde hafta tatili uygulamasının başladığı, fakat bunun muayyen bir güne bağlı kalmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim XVIII. yüzyılın ilk yarısında devlet daireleri perşembe günü tatil yaparken (1730 Patrona Halil İhtilâli, s. 29)

daha sonra buna pazartesi de eklendi. Sadrazam İzzet Mehmed Paşa, işlerin yoğunluğunu ileri sürerek 1188 (1774) tarihli bir buyruldu ile hafta tatiline son verdi ve memurların

her gün çalışmasını sağladı (TSMA, nr. E 5381). II. Mahmud devrinde tatil uygulamasına yeniden başlandı. 1247'de (1831-32) Bâbıâli ile diğer bazı resmî dairelerde perşembe ve pazar (Lutfî, III, 173), Bâb-ı Defterî'de ise pazartesi ve perşembe günleri hafta tatili yapılıyordu (a.g.e., IV, 100). Fakat defterdarlıktaki memurların haftada iki gün çalışmamasının işleri aksattığı gerekçesiyle yalnız pazar günü tatil yapılması kabul edildi. Mısır meselesi yüzünden işlerin çoğalması üzerine bir günlük tatil de diğer devlet daireleriyle birlikte kaldırıldı. Mısır meselesi halledildikten sonra hafta tatili uygulamasına yeniden başlandı ve 1249'da (1833-34) yalnız defterdarlık memurlarının perşembe günleri tatil yapmasına karar verildi (a.g.e., IV, 100). 1252 (1836) yılında yapılan bir düzenleme ile Bâbıâli memurlarının da perşembe günleri çalışmaması kararlaştırıldı (a.g.e., V, 55; Takvîm-i Vekāyi', sy. 136). Daha sonra, buna pazar gününün de eklenerek hafta tatilinin iki güne çıkarıldığı (a.g.e., sy. 167), ancak Tanzimat'ın ilânından (3 Kasım 1839) sonra bunun kaldırıldığı ve tatil günü olarak yalnız perşembenin bırakıldığı anlaşılmaktadır (BA, İrade-Dahiliye, nr. 380; BA, BEO, Ayniyat Defteri, nr. 766, s. 162; Takvîm-i Vekāyi', sy. 194). Fakat bu tatil günü de pek uzun sürmedi. Perşembe günü tatil yapan devlet memurlarının çoğu ertesi günü cuma namazını bahane ederek işlerinin başına gelmemeye başlayınca 4 Zilhicce 1257 (17 Ocak 1842) tarihli irade ile hafta tatili perşembeden cumaya alındı (BA, İrade-Dahiliye, nr. 2482; BA, Buyruldu Defteri, nr. 3, s. 54; BA, BEO, Ayniyat Defteri, nr. 767, s. 46). Adı geçen iradede, tatil gününün cumaya alınmasıyla bu mübarek güne saygı gösterilmiş olacağı ileri sürülmektedir. Bu ifadeden, memurların cumaya haftanın diğer günlerinden farklı bir önem vermeleri sebebiyle o günü kendilerine ayırmayı istedikleri anlaşılmaktadır. Diğer taraftan gayri müslim memurların kendi dinî günlerinde tatil yapmaları müslüman memurlara da örnek olmaktaydı.

Cuma günü, yalnız resmî devlet dairelerinde çalışan müslümanlar için hafta tatili olarak kabul edilmişti. Tanzimat'tan sonra açılan yeni mektepler de cuma günü tatil edildikleri halde medreseler yine eskisi gibi salı günü tatil yapıyordu. Müslüman olmayan memurlarla sanat ve ticaret erbabı halkın

hafta tatili yoktu. Bu arada hıristiyan memurlar pazar günü, Mûsevîler ise cumartesi günü tatil yapıyordu. Zaman içinde sanat ve ticaretle uğraşanlar da kanunî mecburiyet olmadığı halde hafta tatili uygulamaya başladılar. Böylece Osmanlı ülkesinde müslümanların cuma, Mûsevîler'in cumartesi ve hıristiyanların pazar olmak üzere haftada üç tatil günü ortaya çıktı.

Millî Mücadele'den sonra ülkenin iktisaden kalkınması yollarını tesbit etmek üzere toplanan İzmir İktisat Kongresi'nde (17 Şubat-4 Mart 1923) bütün müslüman ve gayri müslimlerin uyacakları bir hafta tatilinin belirlenmesi hususu gündeme geldi ve tüccar grubunca hazırlanan üç maddelik teklif oy birliğiyle kabul edildi. Bu teklif, hangi din ve mezhepten olursa olsun bütün Türk vatandaşlarının cuma günü tatil yapmasını öngörüyordu. Ayrıca cuma gününün dışında da iş yerini kapatmak isteyenler serbest olacaktı (Afetinan, s. 33-34).

Kongrede alınan bu karar gereğince Cumhuriyet'in ilânından sonra cuma gününün hafta tatili olarak kabulü için 19 Kasım 1923 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne iki kanun teklifi sunuldu. Gümüşhane mebusu Zeki Bey'in teklifi cuma gününün genel hafta tatili sayılmasını ve bütün iş yerlerinin kapatılmasını öngörüyordu. Kanunun gerekçesinde müslümanların cuma, hıristiyanların pazar ve Mûsevîler'in cumartesi tatil yapmalarının millî hâkimiyet ve iktisadî hayatla bağdaşmadığı ileri sürülmekteydi. Menteşe mebusu Şükrü Kaya ve otuz iki arkadaşınca verilen ikinci teklif ise nüfusu 30.000'den fazla olan şehirlerde cuma gününün hafta tatili olarak kabulünü öngörmekteydi. Teklifin gerekçesinde milleti oluşturan asıl unsurların müslüman olduğu, İslâmiyet'te cuma tatili bulunmamakla birlikte geleneklerin cumayı tatil kabul ettiği belirtilmekteydi (TBMM Zabıt Ceridesi, II. Devre, IV, 641-644).

Hafta tatiliyle ilgili teklifler İktisat ve Adliye komisyonlarında birleştirildikten sonra genel kurula sevkedildi. Teklif üzerindeki müzakerelere 29 Aralık 1923'te başlandı. İktisat Komisyonu adına söz alan Yusuf Akçura, halkının ekseriyeti müslüman olan ülkede cumanın genel hafta tatili olarak kabul edilmesinin adalete uygun olduğunu, azınlıkların cumanın dışındaki günlerde de tatil yapmakta serbest olduklarını, fakat cuma günü çalışmaya veya çalıştırmaya hakları olmadığını söyledi. Saruhan mebusu Âbidin Bey de müslümanlarca en önemli gün sayılan cuma

gününün meclis tarafından hafta tatili yapıldığını, bunun dışındaki günlerde isteyenlerin dükkânlarını kapatabileceğini belirtti (a.g.e., IV, 649-650). Müzakerelerin tamamlanmasından sonra oy birliğiyle kabul edilen 2 Kânunusâni 1340 (2 Ocak 1924) tarih ve 394 sayılı Hafta Tatili Kanunu on dört maddeden oluşmaktaydı. Birinci maddeye göre nüfusu 10.000 veya daha fazla olan şehirlerde bütün iş yerleri haftada bir gün tatil yapmak mecburiyetindeydi ve bu tatil günü de cuma olacaktı. Resmî dairelerle genel ve özel sınaî ve ticarî kurumlarda görev alanların haftada altı günden fazla çalıştırılması ikinci madde ile yasaklanıyordu. Bu kanun nüfusu 10.000'den az olan şehirlerde de belediye meclisinin kararıyla uygulanabilecekti (Düstur, Üçüncü tertip, V, 516-518).

Türk-İslâm tarihinde ilk defa cuma gününü bütün müslüman ve gayri müslimlerin uyacakları genel hafta tatili olarak kabul eden bu kanunu basın olumlu karşıladı. Halk tarafından da büyük sevinçle karşılanan kanunun genelde ekonomik zorunluluktan doğmuş olmakla birlikte sosyal içeriği daha ağır basıyordu. Milliyet, din, adalet ve siyaset konuları kanunun kabulünde önemli rol oynamıştır. Emperyalizme karşı millî bir mücadele vermiş olan Türkiye Büyük Millet Meclisi, cuma gününün hafta tatili yapılmasını âdeta bağımsızlığının bir ispatı şeklinde değerlendirmiş, bilhassa cuma günü üzerinde ısrar edilmesinde hâkim unsurların müslüman olması gerekçe olarak ileri sürülmüştür.

Hafta Tatili Kanunu 1935'te yapılan değişikliğe kadar yürürlükte kaldı. Başvekil İsmet İnönü'nün imzasıyla 13 Mayıs 1935'te Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne sevkedilen millî bayram ve genel tatiller hakkındaki kanun teklifi hafta tatilinin cumadan pazara alınmasını öngörmekteydi. Gerekçesinde de pazarın milletlerarası tatil günü olduğu, bu tatil gününden ayrılmakla ülkenin ekonomik açıdan büyük kayıplara uğradığı ileri sürülmekteydi (TBMM Zabıt Ceridesi, V. Devre, III, 1). İlgili komisyonlarda görüşüldükten sonra 23 Mayıs'ta genel kurula sevkedilen teklifin bütünü üzerinde konuşan milletvekillerinin hepsi hafta tatilinin cumadan pazara alınmasının isabetli olduğunu ifade etti. Konuşmacılar, İslâmiyet'te cuma gününün namaz saati hariç tatil olmadığını, ayrıca Cumhuriyet'le birlikte Avrupalı devletler sırasına girildiğini, bu devletlerin kabul ettiği

pazar gününün tatil yapılmasının zorunlu bulunduğunu ileri sürüyorlardı. Bazıları da pazar günü tatil yapmayı Batı medeniyetinin bir gereği olarak görüyor, artık köhne kanunlardan kurtulmak gerektiğini ve taassup dönemlerinin geride bırakıldığını söylüyordu. Teklif üzerinde yapılan konuşmalara cevap vermek üzere söz alan Dahiliye Vekili Şükrü Kaya kanunun tamamen siyasî ve içtimaî olduğunu, din ile hiçbir ilgisinin bulunmadığını ve şimdiye kadar çıkarılan devrim kanunlarından biri olduğunu açıkladı (a.g.e., III, 302-304). Daha sonra 27 Mayıs 1935 tarih ve 2739 sayılı Ulusal Bayram ve Genel Tatiller Hakkındaki Kanun oy birliğiyle kabul edildi. Altı maddeden oluşan kanuna göre hafta tatili otuz beş saatten az olmamak üzere cumartesi saat 13.00'ten itibaren başlayacaktı (Türkiye Cumhuriyeti Kanunları, I, 257-259). Böylece 1924'te millî ve iktisadî bağımsızlığın bir ispatı gibi görülen cuma tatili uygulamasına siyasî, iktisadî ve içtimaî bakımdan yakın ilişki içinde bulunulan Batı dünyası ile bütünleşme mecburiyeti gerekçe gösterilerek son verilmiş oldu.

Hafta tatilinin cumadan pazara alınması, cuma tatilinin menşeinin İslâmiyet'e dayandığını zanneden bazı kesimlerde büyük telâş uyandırdı. Bu arada kanun basında tartışıldı. İnkılâpları destekleyen gazeteler kanunu olumlu karşıladılar. Kurûn gazetesinde 2 Haziran 1935 tarihinde yayımlanan imzasız bir makalede hafta tatilini dinî açıdan ele alanlar eleştiriliyor ve İslâmiyet'te cuma gününün tatil olacağına dair bir hüküm bulunmadığı ileri sürülüyordu. Gazeteler, ilk defa 2 Haziran 1935'te uygulanan pazar tatilinin cuma tatilinden daha neşeli geçtiğini haber veriyordu. Ancak bazı müslümanlar arasında pazar gününün hafta tatili yapılmasına karşı oluşan muhalefet günümüze kadar devam etmiştir.

Hafta tatili uygulaması bu şekliyle 1974 yılına kadar devam etti. Resmî kurumların cumartesi yarım gün çalışmasının faydalı olmadığı kanaatiyle bu tarihte yeni bir düzenlemeye gidildi. 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu'nda değişiklik yapan 12 sayılı kanun hükmünde kararnâme ile (TC Resmî Gazete, sy. 14.901) haftalık çalışma süresi 39 saatten kırk saate çıkarıldı. Cumartesi ve pazar günlerinin de tam gün olarak tatil edilmesi kararlaştırıldı. Bakanlar Kurulu'nun 29 Haziran 1974 gün ve 7/8519 sayılı kararıyla çalışma saatleri yeniden düzenlendi. 1 Temmuz 1974 tarihinde yürürlüğe girmesi öngörülen bu karara göre cumartesi ve pazar günleri resmî hafta tatili oluyor, buna karşılık diğer günlerin çalışma saatleri

arttırılıyordu (TC Resmî Gazete, sy. 14.932). 12 Eylül 1980 askerî harekâtından sonra oluşturulan Millî Güvenlik Konseyi'nin kabul ettiği 17 Mart 1981 gün ve 2429 sayılı Ulusal Bayramlar ve Genel Tatiller Hakkındaki Kanun'la, 27 Mayıs 1935 gün ve 2739 sayılı kanun ve bu kanunda değişiklik yapan kanunlar yürürlükten kaldırıldı. Adı geçen kanunun üçüncü maddesinin ikinci fıkrası ile resmî kurumların cumartesi ve pazar olmak üzere haftada iki gün tatil yapmaları usulü aynen benimsendi. Diğer iş yerlerinde ise yine eskiden olduğu gibi yalnız pazar günleri hafta tatili uygulanmasına devam edilecekti (TC Resmî Gazete, sy. 17.284).

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 16297; BA, İrade-Dahiliye, nr. 380, 2482; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 1484; BA, BEO, Ayniyat Defteri, nr. 766, s. 162; nr. 767, s. 46; BA, Buyruldu Defteri, nr. 3, s. 54; BA, D.BŞM.SHM, nr. 19830, 20111; TSMA, nr. E 5381; TBMM Zabıt Ceridesi, II. Devre, IV, 640-688; V. Devre, III, 1-4, 302-304; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 25, 166; Şâbüştî, ed-Deyârât (nşr. C. Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 119; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 91; Lutfî, Târih, III, 172-173; IV, 100; V, 55; 1730 Patrona Halil İhtilâli Hakkında Bir Eser: Abdi Tarihi (nşr. Faik Reşit Unat), Ankara 1943, s. 28-29; Emin Efendi, Menâkıb-ı Kethüdâzâde, İstanbul 1294, s. 18; Ali Rıza Bey, Bir Zamanlar İstanbul (haz. Niyazi Ahmet Banoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 200-201; Düstur, Üçüncü tertip, Ankara 1931, V, 516-518; Osman Nuri Ergin, Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı, İstanbul 1936, s. 112-115; A. Süheyl Ünver, İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç: Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı, İstanbul 1946, s. 97-99; Mez, el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye, I, 149; S. D. Goitein, Studies in Islamic History and Institutions, Leiden 1968, s. 111 vd.; Ömer Lütfi Barkan, Süleymaniye Cami ve İmareti İnşaatı 1550-1557, Ankara 1972, I, 4, 157-160; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 43; M. M. Ahsan, Social Life under the Abbasids, London 1979, s. 283-286; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1979, s. 157-158; Türkiye Cumhuriyeti Kanunları (haz. Fahri Çoker), İstanbul, ts., I, 257-259; Ayşe Afetinan, İzmir İktisat Kongresi, Ankara 1982, s. 33-34; Mustafa Bilge, İlk

Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, s. 22-23, 40; Ebü'l-Alâ Mevdûdî, Tefhimü'l-Kur'an (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1987, VI, 277; Yürürlükteki Kanunlar Külliyatı, Ankara 1989, IV, 5223-5225; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform:1836-1856, İstanbul 1993, s. 62-64; Recep Çetintaş, Devlet, Siyaset, İbadet Üçgeninde Cuma Namazı, İstanbul 1995, s. 373-378; Takvîm-i Vekāyi', sy. 136, İstanbul 19 Cemâziyelâhir 1252 (1 Ekim 1836); sy. 167 (14 Rebîülâhir 1254/7 Temmuz 1838); sy. 194 (26 Zilhicce 1255/2 Mart 1840); Vakit, İstanbul 5 Kânunusâni 1340, s. 4; İhsan [Sungu], "Cuma ve Pazar Tatili", Hayat, VI/145, İstanbul 1929, s. 1; Kurûn, İstanbul 28 Mayıs, 2-3 Haziran 1935; Yeni Asır, İzmir 28-29 Mayıs 1935; Mihail Avvâd, "el-ʿUṭletü'l-üsbûʿiyye", MMİADm, XVIII/1-2 (1362/1943), s. 52-58; Cemal Tukin, "Yakın Çağ Tarihimizde Hafta Tatili", TD, I/1-2 (1950), s. 139-144; TC Resmî Gazete, sy. 14.901 (31 Mayıs 1974); sy. 14.932 (1 Temmuz 1974); sy. 17.284 (19 Mart 1981); Hürriyet, İstanbul 25, 28 Mayıs, 1 Haziran, 6-7 Temmuz 1974; 19 Mart 1981; Pakalın, I, 308-310; Hayreddin Karaman, "Cuma", DİA, VIII, 85.

Cevdet Küçük

İslâm Hukuku.

İslâm geleneğinde tatille ilgili olarak bayram kavramı vardır; ramazan ve kurban bayramları yıllık, cuma da haftalık bayram günleridir. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde halkın İranlılar'dan alınma Nevruz ve Mihrican adlı iki bayramı kutladığını görmüş ve, "Allah sizin için bu iki günü daha hayırlı iki günle, kurban ve ramazan bayramları ile değiştirdi" demiştir (Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 245; Nesâî, "Ṣalâtü'l-ʿîdeyn", 1). Ayrıca kurban ve ramazan bayramlarının dışında haftalık olarak cumanın Allah'ın müslümanlara tahsis ettiği bir bayram günü olduğunu ifade etmiştir (İbn Mâce, "İḳāme", 83). Buna göre cuma müslümanların bir kutlama ve ibadet günüdür; bu günde şartlarına sahip olanların cuma namazını eda etmesi farzdır. Dolayısıyla cuma gününün inananlar katında diğer günlerden farklı ve önemli bir yeri vardır (bk. CUMA). Ancak İslâmî gelenekteki cuma, Yahudilik'teki cumartesi gününde olduğu gibi zorunlu bir tatil ve istirahat günü değil cuma namazının topluca kılındığı bir ibadet günü olarak anlaşılmıştır. İmam Mâlik, ashaptan bir kısmının, yahudi ve hıristiyanların

cumartesi ve pazar günleri yaptığı gibi kişinin cuma günü işi terketmesini mekruh gördüğünü rivayet etmektedir (Ebû Bekir et-Turtûşî, s. 286).

Hafta tatili konusuna, ferdî ve içtimaî hayatın birçok yönünü ele alan ve genelde meseleci (kazüistik) bir tarzda oluşan fıkıh literatüründe değişik vesilelerle atıfta bulunulur. İslâm hukukunda çalışma hayatıyla ilgili konuların, bu arada çalışanların yeme, içme, dinlenme gibi tabii ve ibadet gibi mânevî hak ve ihtiyaçlarının klasik dönem fıkıh kitaplarının "icâre" bölümünde veya "edebü'l-kādî" türü eserlerde dolaylı olarak ele alındığı görülür. O dönem İslâm hukukçuları iş akdi açısından öğretmenlik, işçilik, memurluk vb. meslekler arasında bir fark gözetmezler ve ücret karşılığı çalışan veya belli bir işi üstlenen kimseleri genelde "ecîr-i hâs" ve "ecîr-i müşterek" şeklindeki ikili ayırım içinde ele alarak ortak hükümlere tâbi tutarlar.

İcâre akdinin genel yapısı içerisinde işçinin (çalışan) iş veren karşısındaki haklarından biri de dinlenme hakkıdır. "İnsana çalıştığından başka bir şey yoktur" (en-Necm 53/39) meâlindeki âyet, ücretin ancak fiilî çalışma karşılığında hak edileceğine işaret etmektedir. Fıkıh literatüründe, genelde bir veya birkaç günlük veya götürü usulü iş akdi ele alındığından ücret kural olarak fiilî çalışmanın karşılığını teşkil eden bir konumdadır. Hafta tatili ve tatil günleri için ücret tahakkuku konusu uzun süreli iş akdinin gündeme geldiği durumlarda ve dönemlerde önem taşımaya ve tartışılmaya başlanmıştır. Çalışılmayan süre için işçinin ücreti hak edip etmeyeceği konusunda klasik dönem fıkıh literatüründe yer alan görüşleri bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Aslında tatil vb. tatiller için ödenecek ücret kişinin daha önce çalıştığı zamanlardaki emeğinin bir karşılığı olarak ele alınabileceği gibi, çalışanın tatil yaparak dinlenmesi gelecek günlerde verimini arttırıcı bir katkı, temel hak ve hürriyetlerin uzantısı sayılabilecek bir hak veya örf ve konumdan doğan bir şart olarak da değerlendirilebilir. Şu halde meseleye farklı açılardan bakıldığında işçi ve diğer çalışanlar için ücretli hafta tatili mümkün, hatta gerekli hale gelebilmektedir.

Devletten maaş alarak çalışan kadının (hâkim) tatil günü ücreti hak edip etmeyeceği konusunun ilk dönemlerden itibaren tartışılmaya başlandığı ve bazı fakihlerin bu durumda hâkimlerin ücretli hafta tatili hakkının bulunduğu yönünde görüş beyan ettikleri görülür. Öte yandan bu gibi

konuların İslâm hukukunda taraflar arası anlaşmaya, bu arada işçi ve iş veren arasındaki hizmet akdine veya genelde mevcut örfe bırakılan konular arasında yer aldığını da gözden uzak tutmamak gerekir. Nitekim değişik meslek gruplarıyla ilgili farklı örnek ve tartışmaların fıkıh kitaplarında çeşitli vesilelerle ele alındığı görülmektedir. Meselâ ücret karşılığı çalıştığı için kural olarak "ecîr" statüsünde bulunan ve iş akdinde her gün çalışması şartı yer almayan bir müderrisin örfe göre hafta tatili yapabileceği ve bu günlerde derse girmediği halde ücret alabileceği öngörülmüştür (Bilmen, V, 61). Mâlikî fakihi Kābisî de hafta tatili bağlamında Ebû Abdullah İbn Abdülhakem'den, "Öğretmen aylık ücretle tutulur, cuma günleri ve halkın örfen tatil saydığı günleri tatil eder, bu sözleşmenin şartı gibidir" şeklindeki bir ifadeyi nakletmektedir (İslâm'da Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Risale, s. 58). Hanefî fakihlerinden Sadrüşşehîd İbn Mâze, "Tatil gününde kadının ücretinden kesinti yapılır mı?" diye bir başlık açarak hâkimin hem dinlenmesi hem de kendi özel işlerini görebilmesi için haftada en az bir gün istirahat etmesi gerektiği üzerinde durarak tatil gününde ücrete hak kazanıp kazanmayacağının tartışmasını yapar (Şerḥu Edebi'l-ḳāḍî, I, 251). Belh ulemâsının hafta tatilinde kadının ücretinden kesinti yapılacağı şeklinde, muhitindeki ulemânın ise aksi yönde fetva verdiklerini nakleden İbn Mâze, doğru görüşün hâkimin ücretinden hafta tatilinde kesinti yapılmayacağını benimseyen kanaatin olduğunu ifade etmiştir. Çünkü kadı hafta tatilinde dinlenerek sonraki çalışma günlerine hazırlanmaktadır. Buna göre tatil gününün faydası yargı görevinde bulunacağı diğer çalışma günlerine râcidir. Bundan dolayı da ücrete hak kazanır (a.g.e., I, 251). Öte yandan, yapılan işin ve verilen ücretin uzun süreli veya en azından haftalık olması halinde çalışan kişinin ücretli hafta tatiline hak kazanacağı şeklinde bir ilkenin kabul edilmesi mümkündür. Çünkü İslâm hukukçularının bir kısmına göre işçi ve iş veren bir haftadan fazla sürecek bir iş akdi yaptıklarında örf ve âdet esas alınacak ve istisnalar hariç cuma günleri iş süresi dışında tutulacaktır. Zira bu fakihlere göre müslümanlar için cuma, yahudiler için cumartesi, hıristiyanlar için de pazar günleri örfen çalışma günlerine dahil edilmez.

1190 yılı civarında İbn Meymûn'un bir soruya verdiği cevaptan, yahudilerle ortak iş yerlerindeki müslüman sanatkârların (işçiler) Yahudilik vb. dinlerdeki gibi mecburi bir dinlenme gününe sahip olmadıkları halde cuma günü çalışmayıp tatil yapmayı gelenek haline getirdikleri anlaşılmaktadır

(Goitein, Studies in Islamic History and Institutions, s. 270). Cuma günü müslümanlar için cuma namazının edâsı dışında zorunlu bir istirahat zamanı sayılmadığından olsa gerek, sanayi devrimi öncesi İslâm toplumlarında hafta tatilinin cuma olarak kabul edilmesi yoluna gidilmemiş, zamanın icaplarına ve sosyal hayatın seyrine göre bazan cuma, bazan da diğer günler hafta tatili olarak düşünülmüştür. Abbâsîler zamanında mektepler ve resmî daireler cuma günleri kapalı tutulurken (EI² [İng.], II, 593) Osmanlılar'da Fâtih Sultan Mehmed devrinden itibaren medreselerin salı günleri tatil yapmış olması buna örnek teşkil eder. Bununla birlikte 1550-1557 yılları arasını kapsayan bir araştırma, Osmanlı inşaat sektöründe cuma gününün hafta tatili olduğunu göstermektedir. Bunun yanında yahudi işçilerin cumartesi, hıristiyanların ise pazar günü çalışmadıkları görülmektedir (Barkan, I, 157 vd.).

Her zamanda ve her yerde uygulanabilecek evrensel ilkelere sahip olması İslâm dininin en önemli bir vasfıdır. Değişen toplumlarda farklı özellik alabilecek hükümler İslâm'ın ruhuna ve yapısına uygun olarak ilgili zaman ve toplumun örfüne bırakılmıştır. Günümüzde çalışanların hakları kapsamında yer alan hafta tatili, yıllık tatil vb. meseleler de İslâm hukuku açısından bu tür problemlerdendir. Bundan dolayı İslâm hukuku kaynaklarında işçinin hak ve görevlerinin ele alındığı icâre akdinde işçinin çalışma süresi, istirahat ve tatiliyle ilgili bağlayıcı hükümler mevcut olmayıp bu hususlar taraflar arasındaki anlaşmaya bırakılmış, akidde karara bağlanmayan konularda ise örf ve âdet esas alınmıştır. İslâm toplumlarında çalışma hayatıyla ilgili diğer birçok kural gibi çalışanların hafta tatili hakları da bu çerçevede bir seyir takip etmiş, özellikle sanayi devriminden, geniş işçi ve memur kesimlerinin oluşmasından sonra daha da önem arzeden bir konu haline gelmiştir. Bu gelişmeler sonucunda İslâm ülkelerinde de çalışma ve ticaret hayatından resmî dairelere kadar hukukî bazı düzenlemelere gidilmiştir. Öte yandan İslâm ülkelerinin anayasalarının hemen hepsinde çalışanların dinlenme hakkından söz edilir. Bazı

İslâm ülkelerinde hafta tatili İslâmî geleneğe uygun şekilde cuma günü olarak kabul edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Ṣavm”, 55; İbn Mâce, “İḳāme”, 83; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 245; Nesâî, “Ṣalâtü’l-ʿîdeyn”, 1; Kābisî, İslâm’da Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Risale (trc. Süleyman Ateş - Hıfzırrahman R. Öymen), Ankara 1966, s. 58 vd.; Ebû Bekir et-Turtûşî, Kitâbü’l-Ḥavâdiṡ ve’l-bidaʿ (nşr. Abdülmecîd et-Türkî), Beyrut 1410/1990, s. 286; Sadrüşşehîd İbn Mâze, Şerḥu Edebi’l-ḳāḍî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1397-98/1977-78, I, 251; Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Kahire 1389/1969 → Beyrut 1404/1984, V, 282-283; el-Fetâva’l-Hindiyye, IV, 417; Elmalılı, Hak Dini, VII, 4970, 4982; M. Fehr Şakfe, Aḥkâmü’l-ʿamel ve ḥuḳūḳi’l-ʿummâl fi’l-İslâm, Beyrut 1967, s. 101 vd.; Ali Abdürresûl, el-Mebâdiʾü’l-iḳtiṣâdiyye fi’l-İslâm, Kahire 1968, s. 144, 149-150; S. D. Goitein, Studies in Islamic History and Institutions, Leiden 1968, s.111, 270; a.mlf., “Djumʿa”, EI² (İng.), II, 593; Abdülhamîd eş-Şirvânî, Ḥavâşî ʿalâ Tuḥfeti’l-muḥtâc [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-Fikr), VI, 145-146; Ömer Lütfi Barkan, Süleymaniye Cami ve İmareti İnşaatı:1550-1557, Ankara 1972, I, 157 vd.; Hüseyin Atay, İslâm’da İşçi-İşveren İlişkileri, Ankara 1979, s. 64; Şeref b. Ali eş-Şerîf, el-İcâretü’l-vâride ʿalâ ʿameli’l-insân, Cidde 1980, s. 298 vd.; Hayreddin Karaman, İslâm’da İşçi-İşveren Münasebetleri, İstanbul 1981, s. 57; a.mlf., İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri, İstanbul 1996, I, 50-51, 463; a.mlf., “Cuma”, DİA, VIII, 85; Bilmen, Kamus2, V, 61; İbrahim Canan, İslam’da Zaman Tanzimi, İstanbul 1985, s. 107 vd.; Ali Bardakoğlu, “İslâm Hukukunda İşçi ve İşveren Münasebeti”, İslâm’da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri, İstanbul 1986, s. 226 vd., 243 vd.; Ebü’l-Alâ Mevdûdî, Tefhimü’l-Kur’an (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1987, VIII, 277; a.mlf., Fetvalar (trc. Mahmud Osmanoğlu - A. Hamdi Chohan), İstanbul 1992, I, 401; Ahmet Akgündüz, “Eski ve Yeni Hukukumuzda İşçinin Çalışma Süresi, İstirahat, Tatil ve İbadet Hakkı”, Mukayeseli Hukuk ve Uygulama Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri, İstanbul 1990, s. 111; Vecdi Akyüz, “Devlet ve İşçi-İşveren İlişkileri”, a.e., s. 199; Süleyman Akdemir, “Toplu Tenkitler-II”, a.e., s. 325-326; Tahsin Sınav, “İş Hukuku’nda İşçinin Çalışma Süresi ve Dinlenme Hakları Konulu Tebliğe Katkılar”, a.e., s. 360; Adem Esen, Sosyal Siyaset Açısından İslâm’da Ücret Kavramı, Ankara 1993, s. 88; Hamdi Döndüren, Çağdaş Ekonomik Problemlere İslâmî Yaklaşımlar, İstanbul 1993, s. 179-180; Modern Islamic World (ed. John L. Esposito), Oxford 1995, II, 303;

İhsan [Sungu], “Cuma ve Pazar Tatili”, Hayat, VI/145, İstanbul 1929, s. 1-2; Cemal Tukin, “Yakın Çağ Tarihimizde Hafta Tatili”, TD, I/2 (1950), s. 140; Sadık Kılıç, “Modern Toplum Bunalımında Zamana Bakış Açısının Payı ve Mircea Eliade”, Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 6, Erzurum 1986, s. 274; Ahmet Ünsür, “İslâm Çalışma Hayatında Tatil ve İstirahat Meselesi”, İlim ve Sanat, sy. 40, İstanbul 1996, s. 90.

Mustafa Yayla

HAHAM

Yahudi dinî teşkilâtında bir unvan.

İbrânîce ve Ârâmîce'de "bilge, yetenekli kişi" anlamlarına gelir. Terim olarak Tevrat ve Talmud üzerine gerekli eğitimi gördükten sonra belirli bir yahudi cemaatine ruhanî önderlik yetkisini kazanmış kişi için kullanılan bir unvandır. Ayrıca yahudi literatüründe genellikle kültürlü ve eğitici kişilerin bir niteliği olarak yer almaktadır. Eski Ahid'de "bilmek" (hohma) fiiliyle ilişkili biçimde bazan fiil (hohma), bazan sıfat, bazan da isim (haham) halinde geçer (Daniel, 2/12, 21; Süleyman'ın Meselleri, 6/6; Vaiz, 2/19; I. Krallar, 4/31; Eyub, 32/9).

Talmud ve Midraş literatüründe yahudi olmayan eğitimciler için de kullanılan haham teriminin resmî bir unvan halini alışı, Sanhedrin'in (yahudilerin dinî ve dünyevî işlerinin görüldüğü, ileri gelenler tarafından oluşturulan meclis) kuruluş dönemlerine rastlar (m.ö. I. yüzyıl). Nitekim Nasi Simon b. Gamaliel'in yanında Sanhedrin'in en üst makamında bulunan Meir haham olarak anılır. Bu adla anılan bir başka kişi de Judah ha Nasi'nin oğlu Simon'dur. Haham unvanı, bu erken dönemlerde Sanhedrin'deki "nasi" (başkan) ve "av bet din" (başkan yardımcısı) makamlarından sonra teşkilât içinde üçüncü sıradaki makamı belirtmek için kullanılmaktaydı. Hahamlar, Sanhedrin'deki görevlerinin yanında Bet (ha) Midraş'ta (Beytülmidrâs) yöneticilik de yapmaktaydılar. Seder Olan Zuta'da her Qahet'un (çevrede yaşayan yahudiler) başında bir hahamın bulunduğu yazılıdır. Bununla birlikte hahamların rabbilerden (üstat) daha aşağı bir düzeyde bulunduğu açıktır. Bu hususu İslâm'daki dinî teşkilâtla mukayese etmek gerekirse hahamların imam pozisyonuna karşılık rabbiler müftü konumunda görünmektedir. Ancak zamanla bu fark ortadan kalkmış, Aşkenazi yahudilerinde rabbi, Sefarad (İspanya) yahudilerinde ise haham aynı anlamda kullanılmıştır.

Hahamların daha büyük yetkilere sahip olduğu gruplar Sefarad yahudileridir. Bu grupları oluşturan İspanyol ve Portekiz yahudileri arasında rabbinin yerine kullanılan resmî unvan hahamdır. En büyük dinî başvuru

makamı, öğretici, müfessir, sinagog idarecisi vb. görevler hahamın kontrolü altındadır. Hahamlar dinî âyinleri, evlilik, cenaze ve sünnet merasimlerini yönetir, dinî mahkemelerde görev alır, vaaz vererek inananları irşad ederler. Gençlerin bütün dinî eğitimlerinden onlar sorumludur. Hahamlar Hıristiyanlık'taki ruhban konumunda değildir. Bu sebeple ağırlıklı olarak din dışı bir işle uğraşan ve dinî görevlerini günün belli saatlerinde sürdüren hahamlar da vardır.

XIX. yüzyıla kadar hahamların Tevrat ve Talmud öğrenimi görmeleri yeterli bulunurken bu yüzyıldan sonra kapsamlı bir genel eğitimden geçmelerinin gerekliliği ve önemi kabul edilmiştir. Bu tahsili tamamlayan haham adayı bir imtihandan geçmekte ve hocasından icâzet almak suretiyle haham olmaktadır. 1985'ten itibaren kadınların da haham olabilmeleri kabul edilmiştir.

Ortodoks, muhafazakâr ve reformist yahudiler arasındaki farklar bu gruplara bağlı hahamların görevlerine de yansımıştır. Yahudilerin beslenme kurallarına uymayan reformist Yahudilik'te haham, Ortodoks ve muhafazakârların aksine yenilmesi helâl olan yiyeceklerin üretilmesiyle ilgilenmemektedir.

Gerçekte bütün hahamların yetkileri eşit olduğu halde değişik yahudi cemaatlerinde hahambaşılık müessesesi oluşmuştur. Her ülkede en üst seviyedeki yetki merkezi olarak teşkil edilen hahambaşılıklar hem yahudilerin çıkarlarını korumak ve dinî yaşayışlarını yönlendirmek, hem de yahudi olmayan yönetimlerle yahudi cemaatleri arasındaki ilişkileri kolaylaştırmak gibi görevleri üstlenmişlerdir.

Günümüzde en önemli hahambaşılık İsrail'dedir. Sefarad ve Aşkenazi yahudilerini temsil eden iki hahambaşı bu makamı paylaşmaktadır. Bütün dünya yahudilerinin bağlı bulunduğu merkezî bir hahambaşılık yoktur. Amerika, Kanada, Latin Amerika, Avrupa ve İsrail'deki muhafazakâr yahudilerin hahamlarını bir araya getiren hahamlar meclisi 1962'den bu yana milletlerarası bir nitelik kazanmıştır. Hahamlık makamı özellikle Osmanlı Devleti'nde oldukça önemli bir konumdaydı. Osmanlı Devleti'nde hahamlığın resmî bir makam olarak tanınması 1837'de çıkarılan bir fermana dayanır. Bu resmiyet yahudilerin "millet" olarak kabul edilmesinin

tabii bir sonucu gibi görünmektedir. Osmanlı Devleti İstanbul, Edirne, Selânik, İzmir, Bursa ve Kudüs'teki en yetkili hahamı, hahambaşı

unvanıyla bölgelerinin en üst düzeydeki sorumluları olarak kabul etmiştir.

1836 yılında Osmanlılar'ın İstanbul'da hahambaşılık makamını kurmasından itibaren bu devletin topraklarındaki eyaletlere de birer hahambaşı tayin edildi. 1874'te Trablusgarp'a bir hahambaşının gönderilmesinden sonra bu kurum ve unvan Kuzey Afrika ülkelerinde hızla yayıldı. Böylece Kuzey Afrika eyaletlerinin her birinde bir hahambaşılık kuruldu. 1872'de Osmanlı Devleti Yemen, Mısır ve İsrail'e de birer hahambaşı tayin etti. Tunus'ta 1888'de kurulan Tunus Yahudi Refah Kurumu, uzun süre hahambaşılık görevini de üstlenen bir müessese olarak varlığını sürdürmüştür. Bugün Tunus'ta başşehirde bir hahambaşılık vardır. II. Dünya Savaşı'ndan itibaren gerek İsrail Devleti'nin kuruluşu gerekse millî devletlerin ortaya çıkışıyla birlikte çeşitli İslâm ülkelerinde yaşayan yahudiler kanunlarla belirlenmiş olarak bir hahambaşılığa sahip oldular. Bugün Kahire ve Fas'ta birer hahambaşılık bulunmaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti'nde hahamlık üst düzeyde bir yahudi makamıdır. Haham kadroları başhahamlık ve hahamlık şeklinde iki kısma ayrılır. Başhaham, Türkiye Cumhuriyeti topraklarındaki bütün yahudilerin en üst düzeydeki sorumlusudur. Yetkisini daha aşağıdaki hahamlarla paylaşmakla birlikte hiyerarşinin son basamağında bulunur. Hahamlar başlıca iki görev üstlenmiş durumdadırlar: Öğreticilik ve vâizlik. Türkiye yahudilerinin hahambaşısı günümüzde Şişhane'de bulunan başhahamlık binasında görevini sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

E. Robinson, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testement Including Biblical Chaldee, Boston 1863, s. 313-314; J. B. Noss, Man's-Religions, London 1963, s. 399; “Hakam”, JE, VI, 160-161; “Hakham”, a.e., VII, 1145-1146; “Rabbı”, a.e., X, 294-296; H. J. Cohen, “Egypt”, EJd.,

VI, 491-502; H. Z. Hirschberg, “Hakham Bashi”, a.e., VII, 1146-1148; D. Corcos - R. Cohen, “Morocco”, a.e., XII, 342-346; L. Borenstein, “Rabbi, Rabbinate”, a.e., XIII, 1445-1452; R. Auerbach, “Tunis, Tunisia”, a.e., XV, 1447-1450; “Haham”, ABr., X, 265-266.

Kürşat Demirci

HÂHERZÂDE

(خوغهرزاده)

Ebû Bekr b. Muhammed b. Hüseyn b. Muhammed el-Buhârî (ö. 483/1090)

Hanefî fakihi.

Kadı Ebû Sâbit Muhammed b. Ahmed el-Buhârî'nin kız kardeşinin oğlu olduğu için "Hâherzâde" (kız kardeş oğlu) lakabıyla meşhur olmuştur. Doğum tarihi bilinmemektedir. Babasından ve dayısı Ebû Sâbit Muhammed b. Ahmed el-Buhârî'den, ayrıca Ebü'l-Fazl Mansûr b. Nasr el-Kāgızî, Ebû Nasr Ahmed b. Ali el-Hâzimî, Ebû Amr Muhammed b. Abdülazîz el-Kantârî, Ebû Saîd b. Ahmed el-İsfahânî gibi âlimlerden ders aldı. Zamanında Hanefîler'in Mâverâünnehir bölgesindeki en meşhur hukukçularından biri oldu. Bundan dolayı kendisine "devrin Nu'mân'ı" denilmiştir. Aralarında Ebû Amr Osman b. Ali b. Muhammed el-Bîkendî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hasan en-Nîsâbûrî ve Ömer b. Muhammed b. Lokmân en-Nesefî gibi âlimlerin bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Buhara'da uzun bir ömür geçirdikten sonra 25 Cemâziyelevvel 483 (26 Temmuz 1090) tarihinde vefat etti.

Eserleri. 1. Şerḥu Muḫtaṣari'l-Ḳudûrî (Brockelmann, I, 183; Sezgin, I, 452). Hanefî fıkhının temel metinlerinden Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar adlı eserinin şerhi olup Fevâ꞉idü'l-Ḳudûrî (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 421), Şerḥu müşkilâti'l-Ḳudûrî (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 847) ve Ḥallü müşkilâti'l-Ḳudûrî (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 92) gibi adlarla da anılmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Müşkilâtü Ḳudûrî de (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 501) bu eserin muhtasarı mahiyetindedir. Öte yandan aynı kütüphanenin Nâfiz Paşa bölümünde bulunan (nr. 274) Fevâ꞉idü'l-Ḳudûrî'nin üzerinde müellif olarak yine Hâherzâde lakabıyla tanınan Bedreddin Muhammed b. Mahmûd el-Kerderî'nin (ö. 651/1253) adı yazılı ise de yapılan incelemede bu eserin de Ebû Bekir Hâherzâde'ye ait olduğu anlaşılmıştır. 2. Şerḥu'l-Câmiʿi'l-kebîr. İmam Muhammed'in el-Câmiʿu'l-kebîr adlı eserinin şerhidir. Eserin II. cildi Süleymaniye

Kütüphanesi’nde kayıtlı olup (Fâtih, nr. 1867) “Kitâbü’l-eymân”dan “Kitâbü’d-da‘vâ”ya kadar olan bölümleri içine alır.

Hâherzâde’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Mebsûṭ (on beş cilt olduğu belirtilmektedir), el-Muḫtaṣar, et-Tecnîs, Fetâvâ, Şerḥu Edebi’l-Ḳāḍî, Kitâbü’ẕ-Ẕaḫîre, el-Îżâḥ, Şerḥu Kitâbi’l-Ḥiyel li’l-Ḫaṣṣâf.

BİBLİYOGRAFYA

Sem‘ânî, el-Ensâb, V, 201; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, I, 468; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 14-15; a.mlf., el-ʿİber, III, 302; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, II, 183-184; III, 141-142; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim, s. 62; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, II, 276; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 569; II, 1223, 1580; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, III, 367; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 163-164; Brockelmann, GAL, I, 183; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 76; Zirikli, el-Aʿlâm, VI, 332; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IX, 253; Sezgin, GAS, I, 452; Yusuf Ziya Kavakçı, XI-XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Māvāra’ al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara 1976, s. 53-55; Bilmen, Kamus2, I, 368; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, I, 290; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 42.

Ferhat Koca

HAİN AHMED PAŞA

(bk. AHMED PAŞA, Hain).

HÂİRÎ

(الحائري)

Abdülkerîm b. Muhammed Ca‘fer (1859-1937)

İranlı fakih ve dinî lider.

Orta İran’daki Yezd şehrinin Mihricürd köyünde doğdu. İlk öğrenimini Erdekân ve Yezd’de tamamladıktan sonra Irak’a gitti. Sâmerrâ’da Şeyh Fazlullah Nûrî, Mirza İbrâhim Mahallâtî, Mirza Muhammed Hasan eş-Şîrâzî ve özellikle Seyyid Muhammed el-Fişârekî’nin derslerine devam etti. Fişârekî, Şîrâzî’nin 1312’de (1895) ölümü üzerine Necef’e gidince Hâirî de onunla birlikte gitti ve hocasının 1898 yılında vefatına kadar öğrenciliğini sürdürdü. Daha sonra Ahund Molla diye bilinen Muhammed Kâzım-ı Horasânî’nin derslerine katıldı ve onun en başarılı öğrencilerinden biri oldu. Bu sırada gittiği Kerbelâ’da çevresine toplanan öğrencileri yetiştirme çabalarından dolayı Mirza Muhammed Takī-i Şîrâzî’nin takdirini kazandı. 1900 yılında Erâk’in (Sultanâbâd) ileri gelenlerinden Seyyid Mustafa ve babası Hacı Âgā Muhsin’in daveti üzerine oraya gitti. Erâk’te verdiği derslere çok sayıda öğrencinin devam ettiği bilinmektedir. Batılı güçlerin İslâm dünyası üzerindeki hâkimiyet emellerini göz önünde bulunduran Hâirî, sorumlu bir dinî lider olarak politikaya karışmamanın gerektiğine inanmış ve bunu ömrünün sonuna kadar devam ettirmiştir. Onun bu tutumu, kendisini davet eden Seyyid Mustafa’nın aktif siyaset anlayışına aykırı düştüğünden Erâk’ten ayrılmak zorunda kaldı. Önce Necef’e, ardından Kerbelâ’ya gitti. Kerbelâ’da bulunduğu dönemde çalışmalarını tamamen fıkıh ve usul öğretimi gibi dinî konulara hasretti. Bir süre sonra tekrar Erâk’e döndü ve 1913-1922 yılları arasında burada çok sayıda öğrenci yetiştirdi.

1920’de iki büyük Şiî müctehidi Mirza Muhammed Takī-i Şîrâzî ve Şeyhüşşerîa el-İsfahânî diye bilinen Fethullah b. Muhammed Cevâd Namâzî eş-Şîrâzî’nin ölümünden sonra merci-i taklîd makamı Necef’te Seyyid Ebü’l-Hasan el-İsfahânî ve Mirza Muhammed Hüseyin en-Nâînî’ye,

İran'da ise ilim adamlarının ve halkın güvenini kazanan Hâirî'ye intikal etti. Hâirî merci-i taklîd olduktan sonra da ilimle uğraşmayı tercih edip tedrîs faaliyetlerini sürdürdü. Bu tavrı Şîa din sınıfı üzerinde geniş ölçüde etkili oldu. Buna karşılık Irak'taki âlimlerin, Şiî dünyasında menfaati olan İngiltere'ye ihtiyatsız şekilde ve doğrudan karşı çıkmaları nüfuzlarının kırılmasına sebep olmuş ve başta Nâînî, İsfahânî, Şeyh Mehdî el-Hâlisî olmak üzere birçok âlimin ilmî faaliyetlerinin yasaklanmasına, dolayısıyla Irak'taki Şiî ilmî çevrenin değerinin düşmesine yol açmıştır.

Kum şehrinin tanınmış âlimlerinden Âyetullah Muhammed Takī Bâfkî başkanlığında bir heyetin, Hâirî'yi ziyaret ederek Havze-i İlmiyye'nin başına geçmesini ve dinî öğretim kurumlarını yeniden düzenlemesini teklif etmesi üzerine Hâirî 1922 yılı Martında öğrencisi Rûhullah Humeynî, Muhammed Takī Hânsârî ve Gülpâyigânî ile birlikte Kum'a gitti. Kısa zamanda ders halkalarını kurarak öğretim faaliyetini başlattı. Onun Kum'a gittiğini öğrenen Sadreddin Sadr, Muhammed Kâzım Şerîatmedârî ve Seyyid Şehâbeddin Mar'aşî gibi âlimler de bu şehre gelip yerleşti. Bu arada son Kaçar Hükümdarı Ahmed Şah bizzat Kum'a gelerek kendisini ziyaret etti. Kum, din öğrenimi gören ve sayıları 1000'e yaklaşan öğrenciler sayesinde Kerbelâ ve Necef'e rakip bir şehir haline geldi. Hâirî, kurduğu veya ıslah ettiği müesseselerde eğitim ve öğretimi düzene soktu. Hızla bir öğrenci ve ulemâ merkezi haline gelen Kum'da İngilizler tarafından Irak'tan sürgün edilen Mehdî el-Hâlisî, Ebü'l-Hasan el-İsfahânî, Mirza Muhammed Hüseyin en-Nâînî, Ali eş-Şehristânî ve Abdülhüseyin el-Hücce gibi âlimler halkın ve devlet adamlarının sıcak ilgisiyle karşılaştılar. Irak dinî muhitinin kısmen de olsa İran'a intikal etmesi, o devirde İran'ın en güçlü adamı olan Serdar Sipah (Rızâ Şah Pehlevî) tarafından iyi karşılanmadı. Zira böylesine güçlü bir dinî çevre İran'da yeni teşekkül eden komünist hareketi zayıflatabilirdi. Ayrıca Hâirî, 1924 yılında Irak'ta kurulacak olan cumhuriyet idaresine taraftar olmamış, Kum halkını gösterilere çağırmış ve bu sebeple yönetim tarafından kendisine bazı kısıtlamalar konmuştu. Hâirî'nin Kum'da geliştirmeye muvaffak olduğu dinî müesseseler daima hükümetin baskılarına hedef teşkil etmiştir. Bu arada Hâirî'nin, yardımcısı Muhammed Takī Bâfkî'nin 1927 yılında tutuklanmasında da devlete karşı herhangi bir tepkisi görülmemiştir. Sadece 1928'de hükümet politikasına karşı tavrını ortaya koymuş, şaha gönderdiği bir telgrafla tek tip elbise giyilmesi mecburiyetini getiren kıyafet kanununu

protesto etmiştir. Hâirî bunun dışında politikaya girmemiş ve Rızâ Şah Pehlevî'ye karşı başlatılan muhalefet hareketine katılmamıştır. Yılmadan faaliyetlerini sürdüren Hâirî, özellikle Kum'da halkın yararına olan müesseseleri kurmaktan geri kalmamış; Kum Hastahanesi, Feyziye Kütüphanesi, yeni kabristanın tesisi, Kum medreselerinin tamiri, Feyziye Medresesi'ne bazı ilâvelerin yapılması onun tarafından gerçekleştirilmiştir.

Hâirî'nin yetiştirdiği öğrenciler arasında hepsi de "âyetullah" olan Seyyid Ahmed b. Yûsuf Mûsevî, Muhammed Takī Hânsârî, Seyyid Şehâbeddin Mar'aşî, Muhammed Kâzım Şerîatmedârî, Seyyid Muhammed Rızâ Gülpâyigânî ve Rûhullah Humeynî en meşhurlarıdır. Kendisinin politikadan uzak durmasına karşılık bu öğrencilerinin siyasetle iç içe bulunması dikkat çekicidir. Oğulları Şeyh Murtazâ ve Şeyh Mehdî İran'ın tanınmış âlimlerinden olup Şeyh Mehdî Âyetullah Burûcirdî tarafından irşad için Washington'da görevlendirilmiştir. 28 Şubat 1937'de Kum'da vefat eden Hâirî, İmam Mûsâ el-Kâzım'ın kızı ve Ali er-Rızâ'nın kardeşi Fâtıma'nın harem revakında defnedildi.

Eserleri. Hâirî'nin daha çok fıkıh ve usûl-i fıkıh konularında telif ettiği eserleri şunlardır: 1. el-Ḥâşiye ʿale'l-ʿUrveti'l-vüs̱ḳā ([baskı yeri yok] 1347). Seyyid Muhammed et-Tabâtabâî el-Yezdî'nin eseri üzerine yazılmış bir hâşiyedir. 2. Kitâbü'ṣ-Ṣalât (her iki eser için bk. Âgā Büzürg-i Tahrânî, ez̠-Z̠erîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, VI, 149; XV, 57). 3. Dürerü'l-fevâʾid (Dürerü'l-uṣûl) (I-II, Tahran 1337, 1338). İctihad ve taklid konuları dışındaki usûl-i fıkıh meselelerini ihtiva etmektedir. 4. Taḳrîrât. Hocası Fişârekî'nin usûl-i fıkıhla ilgili takrirlerini ihtiva eden bir eserdir. 5. Münteḫabü'r-resâʾil (Necef 1345). Çeşitli risâlelerinden derlenerek hazırlanmıştır. Hâirî'nin bunlardan başka Kitâbü'n-Nikâḥ, Kitâbü'l-Mevârîs̱ ve Kitâbü'r-Raḍâʾ adlı eserlerinin bulunduğu belirtilmektedir (Tebrîzî, I, 67).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed-i Kesrevî, Târîẖ-i Meşrûṭa-yi Îrân, Tahran 1951, s. 281-285, 409; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 320; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, I, 66-68; Gorgis Avvâd, Muʿcemü'l-müʾellifîne'l-ʿIrâḳıyyîn, Bağdad 1969, II, 305; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VIII, 42; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1983, VI, 149; VIII, 118; XV, 57; a.mlf., Ṭabaḳātü aʿlâmi'ş-Şîʿa, Meşhed 1404, III, 1158-1167; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 56; Moojan Momen, An Introduction to Shi'i Islam, London 1985, s. 312-313; Hamid Algar, "Religious Forces in Twentieth Century Iran", CHIr., VII, 743-744; Abdul-Hadi Hairi, "Ḥāʾirī", EI² Suppl. (İng.), s. 342-343.

Mustafa Öz

HAK

(bk. HAKKÂKLIK).

HAK

(الحك)

Bir kitapta yanlış olarak veya fazladan yazılmış kısmın bıçak ucuyla kazınarak silinmesi anlamında hadis terimi

(bk. DARB).

HAK

(الحق)

İslâm literatüründe çeşitli anlamlarda kullanılan bir terim.

Sözlükte “gerçek, sâbit ve doğru olmak, gerekmek; bir şeyi gerçekleştirmek; bir şeye yakînen muttali olmak” anlamlarında masdar ve “gerçek, sâbit, doğru, varlığı kesin olan şey” anlamlarında isim olan hak kelimesi (çoğulu hukūk) genellikle bâtılın zıddı olarak gösterilir (Lisânü’l-ʿArab, “ḥḳḳ” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ḥḳḳ” md.). D. B. Macdonald (E. E. Calverley), İbrânîce’de benzer bir kökün “ağaç, taş veya metalin içini oymak; yazmak, kaydetmek, tasvir etmek; buyurmak, bir kanunla sabit hale getirmek; Tanrı veya insanlara karşı ödev, hukuk, imtiyaz” mânalarına geldiğini belirterek (EI² [Fr.], III, 84) hak kelimesinin bu dilden gelmiş olabileceğini ima ederse de Sâmî dil ailesinden olan Arapça ve İbrânîce’deki herhangi bir kelimenin yakın anlamlar ifade etmesi doğaldır. Bu durum karşısında birinin ötekinden geldiğini iddia ve ispat etmek oldukça zordur. Râgıb el-İsfahânî, hakkın asıl mânasının “mutabakat ve muvafakat” olduğunu belirttikten sonra âyetlerden örnekler vererek başlıca dört anlama geldiğini belirtir. 1. Bir şeyi hikmetin gereğine uygun olarak icat eden; bundan dolayı hak Allah’ın bir ismi veya sıfatı sayılmıştır. 2. Hikmetin gereğine uygun olarak yapılan iş; Allah’ın bütün fiilleri bu anlamda haktır. 3. Bir şeye aslına uygun ve doğru olarak inanma, bu şekilde kazanılmış inanç, bilgi. 4. Gerektiği şekilde, gerekli ölçüde ve gereken zamanda meydana gelen iş (el-Müfredât, “ḥḳḳ” md.). Seyyid Şerîf el-Cürcânî, hakkın “inkârı mümkün olmayacak kesinlikte gerçek (sâbit) olan şey” biçimindeki sözlük anlamını verdikten sonra Teftâzânî’den iktibasla (Şerḥu’l-ʿAḳāʾidi’n-Nesefiyye, s. 12-13) terim olarak “gerçeğe mutabık olan hüküm” anlamına geldiğini, bu hükmü taşıyan söz, inanç, din ve görüşler için de kullanıldığını belirtir ve bâtılın zıddı olduğunu söyler (et-Taʿrîfât, “ḥaḳ” md.). Nitekim kitâbî dinlerden birine mensup olanlara ve müslümanlara, Ehl-i sünnet ve’l-cemâat mezhebinden olanlara “ehl-i hak”, bunların dışındaki din ve mezhep mensuplarına da “ehl-i bâtıl” (ehl-i dalâl) ismi verilmiştir. İşrâkī filozof Şehâbeddin es-Sühreverdî, el-Meşâriʿ ve’l-

muṭâraḥât adlı eserinde hak terimine ait tarif mahiyetindeki açıklamaların başarılı bir özetini vermiştir (I, 210).

İSLÂM DÜŞÜNCESİ. Hak kelimesi Câhiliye döneminde kullanılmaktaydı. Lebîd b. Rebîa'nın Muʿallaḳa'sında yer alan, "Ganimetleri paylaşırken oymağa hakkını veren biziz; oymağın hakları uğruna öfkelenerek kendi hukukundan vazgeçen biziz" anlamındaki beyitte (Zevzenî, s. 159) hak ve hukuk kelimeleri birinin sahip ve mâlik olduğu şeyi ifade etmektedir. Yine Lebîd'in Dîvân'ı (s. 66, 74, 91, 120, 202), Meydânî'nin Mecmaʿu'l-ems̱âl'i (I, 230, 405), Ebû Temmâm'ın Dîvân'ı (s. 252, 262, 278) gibi klasik kaynaklarda "gerçek, sâbit, doğru söz" vb. anlamlarında geçmektedir. Lebîd'in Allah'ı yegâne gerçek olarak gösteren, "Bilinmelidir ki Allah'tan başka her şey bâtıldır" mânasındaki mısraı (Dîvân, s. 132), Hz. Peygamber'in "şairlerce söylenmiş en doğru söz" şeklindeki iltifatına mazhar olmuştur (Buhârî, "Menâḳıbü'l-ensâr", 26; "Edeb", 90; Müslim, "Şiʿr", 3-6).

Kur'ân-ı Kerîm'de 247 yerde geçen hak kelimesi âyetlerin çoğunda bâtılın zıddı olarak kullanılmıştır (meselâ bk. el-Bakara 2/42; en-Nisâ 4/105; el-Mâide 5/77). Öteki anlamları arasında "vâkıaya, gerçeğe uygun söz" (el-A'râf 7/169; Sâd 38/84); "doğru haber" (el-Mü'minûn 23/62); "doğru yol" (Yûnus 10/35); "aslına uygun bilgi, inanç, yakīn" (Yûnus 10/36; en-Necm 53/28; el-Vâkıa 56/95; krş. Taberî, XV, 89); "delil" (Yûnus 10/76, 77; krş. Taberî, XV, 102, 105); "bir olayın iç yüzü" (Yûsuf 12/51); "adalet" (el-A'râf 7/89; el-Enbiyâ 21/112; Sâd 38/22, 26; ez-Zümer 39/69, 75); "görev, ödev, hüküm" (el-Bakara 2/180, 236, 241; er-Rûm 30/47) en çok dikkati çekenleridir. Başkalarıyla ilgili yükümlülüklere aykırı davranışların niteliğini belirtmek üzere "bigayri'l-hakkı" ve "bigayri hakkın" (haksız yere) (el-Bakara 2/61; Âl-i İmrân 3/112, 181; eş-Şûrâ 42/42), yine başkalarıyla alâkalı bir genel hükmün dışına çıkmaya cevaz veren "illâ bi'l-hakkı" (ancak haklı bir sebeple) (el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/33; el-Furkān 25/68) tabirleri Kur'an'da sıkça geçmektedir. Kur'an'da hak kelimesi "gerçek, sâbit, doğru" gibi anlamları dolayısıyla Kur'an'ı ve İslâm'ı ifade ettiği gibi (el-İsrâ 17/81, 105; el-Kehf 18/29) vukuu kati olan ölüm için de kullanılmıştır (Kāf 50/19). Daha çok "vaad" kelimesiyle birlikte âhiret hakkındaki haberler, müjde ve tehditler de hak ile ifade edilir (el-Enbiyâ 21/97; Gāfir 40/55). Hak kelimesi "varlığı kesin olan, mutlak gerçek,

hikmete uygun olarak icat eden” anlamlarından dolayı Allah’ın bir ismi veya sıfatı olarak da geçmektedir (el-En‘âm 6/62; Yûnus 10/30, 32; el-Hac 22/62). Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Kur’an’da hak kelimesinin müfessirlere göre başlıca on sekiz anlamda kullanıldığını belirtir ve âyetlerden örnek vererek bu anlamları şöyle sıralar: Allah, Kur’an, İslâm, adalet, tevhid, sıdk, mal, vücûb, ihtiyaç, pay, beyan, Kâbe’nin durumu, haram ve helâli açıklama, kelime-i tevhid, ölüm, kesinlik, cürüm, bâtılın zıddı (Nüzhetü’l-aʿyün, s. 266-269).

Hak kelimesi Kur’an’daki anlamlarıyla hadislerde de geniş olarak yer almıştır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḥḳḳ” md.). Hz. Peygamber’in uzunca bir duasında geçen, “Allahım! Sen haksın, senin vaadin haktır, sana kavuşmak haktır, senin sözün haktır, cennet haktır, cehennem haktır, peygamberler haktır, Muhammed haktır, kıyamet haktır” (Buhârî, “Teheccüd”, 1) cümlelerindeki hak kelimelerinden ilki “varlığı kati olan, kuşkuya yer bırakmayacak kesinlikte gerçek ve sâbit olan” şeklinde açıklanmış ve bu vasfın yalnız Allah’a mahsus olduğu, çünkü sadece Allah’ın ezelden ebede yokluktan münezzeh bulunduğu belirtilmiştir

(İbn Hacer, VI, 4). İbn Hacer, aynı hadiste yer alan “cennet haktır, cehennem haktır” ifadesinde cennet ve cehennemin halen mevcut olduğuna bir işaret bulunduğunu ileri sürer. Aynı müellif “kıyamet haktır” sözüne de, “Kıyametin vuku bulacağında şüphe yoktur” anlamını verir (a.g.e., a.y.). Bazı hadislerde hak kelimesi zekât karşılığı olarak geçmektedir (Buhârî, “Zekât”, 1; Müslim, “Îmân”, 32). Hz. Âişe, “Peygamber’e hak geldi” (Buhârî, “Bedʾü’l-vaḥy”, 3, “Taʿbîr”, 1) ifadesinde hakkı “vahiy” anlamında kullanmıştır. Buhârî’nin naklettiği bir hadiste Hz. Ömer’in Resûlullah’a yönelttiği, “Biz hak üzerinde, düşmanlarımız bâtıl üzerinde değil midir?” sorusunda (Buhârî, “Şürûṭ”, 15) hak kelimesi İslâm dinini, bâtıl ise putperestliği ve umumi inkârcılığı ifade eder.

İslâm düşüncesinde hak kavramı genellikle “dış dünyada gerçekten mevcut olan, mevcudiyeti sâbit ve devamlı olan varlık, gerçeğe uygun bilgi, hüküm, söz” anlamlarında kullanılır. Felsefeyi, “İnsanın gücü ölçüsünde varlığın gerçeklerini (hakāik) bilmesidir” şeklinde tanımlayan Kindî, filozofun bilgi faaliyetindeki amacını “hakkı bulma”, amelî faaliyetindeki amacını da “hakka uygun davranma” olarak gösterir ve bir konuda hakka ulaşınca fiilin

de sona ereceğini belirtir (Resâʾil, I, 24). Muhtemelen bu düşünceden ilham alan Râgıb el-İsfahânî de insanı insan yapan ve onu diğer varlıklardan üstün kılan şartın hak bilgi ve doğru amel olduğunu söyler (eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa, s. 86). Kindî'ye göre hak her şeyin varlığının ve gerçekliğinin sebebidir; bundan dolayı sebeplilik bağıntısı bilinmeden hakka ulaşılamaz. Hak aynı zamanda "var olan" demek olduğuna göre her varlığın ilk illeti Allah'tır ve bundan dolayı Allah "ilk hak"tır. Felsefenin bütün ilimlerin en şereflisi olması da ilk hakkın bilgisine yönelmesinden ileri gelir (Resâʾil, I, 26, 30). Fârâbî, hakkı "aklın dış dünyada var olan gerçekliği tam bir uygunlukla kavraması" şeklinde tanımladıktan sonra Allah'ın hem var olması hem de düşünülür olması itibariyle hak olduğunu ve O'nun gerçekliğinin kendi zâtının dışında bir sebebe bağlı bulunmadığını, böylece O'nun bizâtihi hak olduğunu belirtir. Bundan dolayı Kindî gibi Fârâbî de Allah'ı ilk hak diye adlandırır (el-Medînetü'l-fâżıla, s. 48, 80).

Hak terimiyle ilgili tanımları başlıca üç noktada toplayan İbn Sînâ, vâcibü'l-vücûdun bu tanımlara uygun olarak bizâtihi ve sürekli bir gerçek, mümkinü'l-vücûd olan diğer şeylerin ise mevcudiyetlerinin vâcibü'l-vücûddan bağımsız bir varlığa sahip olmaktan yoksun bulunması itibariyle bâtıl olduğunu ifade eder ve bundan dolayı İbn Sînâ da Allah'ı ilk hak diye adlandırır (bk. eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 48; en-Necât, s. 555, 613, 650, 682). Zira bir şeye varlık veren ve gerçeklik kazandıran sebep ve ilke hak olmaya o şeyden daha lâyıktır; onun hakkındaki bilgi de mutlak olarak hakkın bilgisi ve bundan dolayı gerçek bilgidir (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 278). Benzer görüşler Gazzâlî tarafından da ifade edilmiştir. Gazzâlî, hakkı kısaca bâtılın zıddı olarak açıkladıktan sonra, muhtemelen İbn Sînâ'nın ontolojisinden faydalanarak, bilgiye konu olan her şeyin gerçeklik bakımından ya mutlak bâtıl ya mutlak hak veya bir yönden hak, bir yönden bâtıl olmak üzere üç durumda olabileceğini belirtir. Buna göre bir şey zâtı bakımından varlığı imkânsız ise (mümteni') mutlak bâtıl, zorunlu ise mutlak hak, mümkin ise bir yönden hak, bir yönden bâtıldır; çünkü mümkin ancak bir sebebe bağlı olarak var olabilir. Bu açıdan bakıldığında mutlak gerçek "her gerçek varlığın, gerçekliğini kendisine borçlu bulunduğu, kendisi bizâtihi gerçek olan varlık" diye tarif edilebilir. Bu tarife göre varlıklar içinde hak adına en lâyık olanı Allah'tır. Gazzâlî, hakkın sözdeki gerçekliği de ifade eden ve bu bakımdan onu "sıdk"ın eş anlamlısı olarak

gösteren tanımından faydalanarak bütün sözlerin en doğrusunun “lâ ilâhe illallah” olduğunu belirtir. Böylece hak kavramı hem gerçek varlığı hem gerçek bilgiyi hem de doğru sözü ifade ettiğine göre gerçek varlık Allah’tır; O’nun hakkındaki bilgi haktır ve O’nu tasdik eden şehâdet sözü de haktır (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 97-98).

Kur’an’da, hadislerde ve diğer İslâmî kaynaklarda hak kelimesi “korunması, gözetilmesi ya da sahibine ödenmesi gerekli olan maddî veya mânevî imkân, pay, eşya ve menfaatler; görev, sorumluluk, borç” gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Zenginlerin malında yoksulun hakkı bulunduğunu bildiren âyetlerle (ez-Zâriyât 51/19; el-Meâric 70/24) akrabaya, yoksula, yolcuya hakkını vermeyi emreden âyetlerde (el-İsrâ 17/26; er-Rûm 30/38) hak kelimesi zekâtı veya din ve hukukun gerekli gördüğü malî yardımı anlatır. Benzer ifadeler hadislerde de geçmektedir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḥḳḳ” md.). Hadislerde yer alan “Allah hakkı, Peygamber hakkı, İslâm’ın hakkı, fakirin hakkı, dilencinin hakkı, din kardeşliği hakkı, arkadaşlık hakkı, dostluk hakkı, müslümanın müslüman üzerindeki hakkı, akraba hakkı, komşuluk hakkı, koca hakkı, zevce hakkı, misafir hakkı, yolculuk hakkı, mal hakkı” gibi ifadeler yanında (a.g.e., a.y.) hayvan haklarına ilişkin açıklamalar (meselâ bk. Müslim, “Libâs”, 107, “Birr”, 61, “Ṣayd”, 59; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 51; Tirmizî, “Ḳıyâmet”, 2; Nesâî, “Ḍaḥâyâ”, 42), ayrıca Hz. Peygamber’in, kişinin kendi üzerinde bedeni ve organları ile ailesinin, misafirinin hakkı bulunduğunu belirterek bütün zamanı ibadetle geçirip bu hakları ihmal etmenin yanlış olduğunu bildiren hadisi (Buhârî, “Ṣavm”, 51-55, “Nikâḥ”, 89; “Edeb”, 84, 85; Müslim, “Ṣıyâm”, 182, 187), hakkın kapsamını ve önemini belirtmesi bakımından büyük değer taşır. Bu hadisin sonunda yer alan, “Hak sahibine hakkını ver” şeklindeki emir, herkese haklara riayet etme yükümlülüğü getirdiği gibi, “Hak sahibinin konuşma yetkisi vardır” ifadesi de (Buhârî, “Hibe”, 23; Müslim, “Müsâḳāt”, 120; Tirmizî, “Büyûʿ”, 73) hak sahibine hakkını kullanma, koruma ve isteme yetkisi tanımaktadır.

Bazı âyet ve hadislerde Allah’ın insanlar üzerindeki hakları yanında O’nun inananları koruma, azaptan esirgeme, onlara yardım etme gibi lutuflarının da Allah üzerine birer hak olduğu ifade edilir (meselâ bk. Yûnus 10/103; er-Rûm 30/47; Buhârî, “Libâs”, 101; Müslim, “Îmân”, 48-51; İbn Mâce, “Zühd”, 35; Tirmizî, “Îmân”, 18). Hadislerde geçen “Allah’ın hakkı, kulun

hakkı” gibi ifadeler, zamanla İslâmî kaynaklarda bütün hakların “Allah hakları” (hukūkullah) ve “kul hakları” (hukūk-ı ibâd) şeklinde iki ana bölümde ele alınmasına yol açmış, bazan bunlara her iki hak bölümünü de ilgilendiren üçüncü bir haklar grubu eklenmiş, bu haklar fıkıh kitapları yanında ahlâk kitaplarında da inceleme konusu yapılmıştır. Meselâ Hâris el-Muhâsibî’nin er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh adlı kitabında takvâ, vera‘, tevekkül, ibadet, riya, ihlâs, niyet, ucb, hayâ, kibir, gurur, haset gibi geleneksel İslâm ahlâkının başlıca konuları yer almış ve böylece iman ve ibadet yanında dinî ve ahlâkî erdemlerle bezenip kötülüklerden arınmanın Allah’ın kulları üzerindeki haklarını oluşturduğu anlayışı ortaya konmuştur. İslâm ahlâkına dair bütün eserlerde insan haklarına yer verilmekle birlikte bu konuyla ilgili en dikkate değer kaynak Gazzâlî’nin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’idir.

Eserde çeşitli vesilelerle insan hakları üzerinde durulursa da bilhassa “ülfet ve kardeşlik âdâbı” başlığını taşıyan geniş bölümde insan hakları hem konularına hem de hak sahiplerinin ve haklara riayet etmekle yükümlü olan kimselerin birbirleri karşısındaki konumuna göre tasnife tâbi tutulmuştur (II, 173-221).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥḳḳ” md.; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa (nşr. Ebü’l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 86; Lisânü’l-ʿArab, “ḥḳḳ” md.; et-Taʿrîfât, “ḥaḳ” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ḥḳḳ” md.; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 390-391; Kāmûs Tercümesi, III, 812-814; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥḳḳ” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥḳḳ” md.; Buhârî, “Teheccüd”, 1, “Zekât”, 1, “Bedʾü’l-vaḥy”, 3, “Taʿbîr”, 1, “Şürûṭ”, 15, “Ṣavm”, 51-55, “Nikâḥ”, 89, “Edeb”, 84, 85, 90, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 26, “Hibe”, 23, “Libâs”, 101; Müslim, “Îmân”, 32, 48-51, “Ṣıyâm”, 182, 187, “Libâs”, 107, “Birr”, 61, “Ṣayd”, 59, “Müsâḳāt”, 120; “Şiʿr”, 3-6; İbn Mâce, “Zühd”, 35; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 51; Tirmizî, “Îmân”, 18, “Ḳıyâmet”, 2, “Büyûʿ”, 73; Nesâî, “Ḍaḥâyâ”, 42; Lebîd, Dîvân, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 66, 74, 91, 120, 132, 202; Ebû Temmâm, Dîvân (nşr. M. Abduh Azzâm), Kahire 1951, I, 252, 262, 278; Hâris el-Muhâsibî, er-

Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985; Kindî, Resâʾil, I, 24-26, 30, 32, 33; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Şâkir), XV, 89, 102, 105; Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla (nşr. A. N. Nader), Beyrut 1986, s. 48, 80; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 48, 278; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 555, 613, 650, 682; Zevzenî, Şerḥu'l-Muʿallaḳāti's-sebʿ, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 159; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 97-98; a.mlf., İḥyâʾ (Beyrut), II, 173-221; Meydânî, Mecmaʿu'l-ems̱âl (Abdülhamîd), I, 230-405; Şehâbeddin es-Sühreverdî, el-Meşâriʿ ve'l-muṭâraḥât (nşr. H. Corbin, Opera Metaphysica et Mystica içinde), İstanbul 1945, I, 210; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 266-269; Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1407/1987, s. 12-13; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Sa'd), VI, 4; D. B. Macdonald - [E. E. Calverley], "Ḥaḳḳ", EI² (Fr.), III, 84-85.

Mustafa Çağrıcı

FIKIH.

Hak kavramı doktrin ve uygulama yönüyle İslâm fıkhının temel kavramlarından, fıkıh literatüründe de en sık kullanılan mefhumlardan biri olmakla birlikte kelimenin İslâm hukukunda kazandığı terim anlamını netleştirmek oldukça zordur. Bunun birinci sebebi, hakkın fıkıhtaki kullanımının kelimenin sözlükte ve örfte taşıdığı anlam çeşitliliği ve muhteva zenginliğiyle yakın bağlantısının bulunması, ikinci sebebi de hakkın fıkıh usulünde ve fürû-ı fıkhın çeşitli alt dallarında farklı terim anlamları kazanmış olmasıdır. Bundan dolayı bütün fıkıh alanları için geçerli bir hak tanımının yapılması yerine kavramın fıkhın çeşitli alanlarındaki kapsam ve mahiyeti üzerinde durulması daha uygun olur.

Fıkıh literatürüne yansıdığı şekliyle hak kavramının, ilk planda sözlükteki "sübût ve vücûb" anlamıyla bağlantılı olarak dinin ve hukuk düzeninin tanıdığı "yetki ve ayrıcalık" anlamı etrafında bir muhteva kazandığı ve terimleştiği söylenebilir. Ancak sahip olunan bu yetkinin kaynağının, genel amacının, başkalarına yüklediği icâbî veya selbî yükümlülüğün, hatta hak kavramının fikrî ve felsefî boyutunun da doktrinde ihmal edilmediği ve kavrama dahil edilmeye çalışıldığı görülür. Çünkü hakkın özünün ve mahiyetinin kavranması, sınırlarının çizilebilmesi, genel hukuk düşüncesi

ve uygulama içindeki yerinin belirlenebilmesi, bu kavramın ancak söz konusu farklı boyutlarıyla ele alınması halinde mümkün olur. Nitekim hak kelimesinin kökünde “mutabakat” anlamı da bulunduğundan pozitif hukuk düzenince kişilere tanınan yetki ve imtiyaza hak denmesi, bir bakıma, insan zihninde kendiliğinden mevcut olan hak, adalet ve doğruluk gibi aşkın kavram ve idelerle bu yetki ve güç arasındaki uyumu belirtmeyi, adalet idesinin beşerî ilişkilere ve hukuk düzenine izâfî ve sübjektif karakterde de olsa yansımasını göstermeyi amaçlar. İnsan düşüncesinin derinliğinde her zaman için mevcut bulunan “olması gereken” fikri, hak kavramının fikrî ve felsefî boyutunu, toplum hayatına, beşerî ilişkilere yansıyan ve hukuk düzeni tarafından kişilere tanınan yetki ve imtiyazlar da bu kavramın maddî ve pozitif (vaz‘î) boyutunu temsil eder. Bu iki boyut arasında olanla olması gerekenin uyumu veya uyumsuzluğu sürekli gündemdedir. Ancak İslâm hukuk düşüncesinde, yasaların ve diğer hukukîpozitif düzenlemelerin temel ilkelerde ve bazı özel alanlarda Kur’an ve Sünnet metinlerine (nas) dayanmakta oluşu ve kısmen dinî karakter arzetmesi sebebiyle olanla olması gereken arasındaki bu çelişkinin asgarî bir seviyede kaldığı söylenebilir.

Hak kelimesinin çoğulu olan “hukuk” literatürde genellikle iki anlamda kullanılır. Birincisi, toplum hayatını ve dışa akseden şekliyle beşerî ilişkileri cebrî müeyyidelerle düzene koyan kurallar bütünüdür. Hukukun Türkçe’deki yaygın kullanımı da bu yöndedir. Burada hukuk kelimesi tekil gibi işlem görmekte olup bu anlam Batı dillerinde law (İng.), droit (Fr.), Recht (Alm.), dritto (İt.) gibi kelimelerle, Arapça’da ise kısmen hukuk, genelde fıkıh, şeriat, kanun, teşrî gibi kelimelerle ifade edilir. Ancak şeriat terimiyle Kur’an ve Sünnet’te açıkça bildirilen kural ve hükümler, fıkıh terimiyle de bu öz etrafında oluşan, fert ve toplumun amelî hayatını bütün yönleriyle ele alan kural ve öneriler bütünü kastedildiğinde hukukun şeriata göre daha geniş, fıkha göre daha dar bir kapsamının bulunduğu görülür. Hukuk tabirinin bu birinci anlamı İslâm hukuku, Batı hukuku, Roma hukuku gibi ifadelerde daha belirgin olup medenî hukuk, ceza hukuku gibi tabirlerde ise hukuk kelimesi daha çok hükümler (ahkâm) anlamını taşır ve bu son kullanım İslâm hukuk usulcülerinin hak tarifine oldukça yakınlık gösterir. Hukuk kelimesinin ikinci anlamı, hak kelimesinin çoğulu olarak “temelde şâriin, görünürde ise dinin, aklın ve hukuk düzeninin tanıdığı yetki, güç ve imtiyazlar” demektir. Bu anlamda hak ve haklar Batı

dillerinde “right” (İng.), “droit” (Fr.), “Recht” (Alm.), “dritto” (İt.) gibi kelimelerle ifade edilir. Ancak Almanca, Fransızca ve İtalyanca’da hukuk ile hak aynı terimle ifade edildiğinden bu dillerde hukuka “objektif hukuk”, hakka da “sübjektif hak” denilerek bu ayırım belirtilmeye çalışılır (Özyörük, s. 32). Bu anlamda hak, objektif hukukun hukuk süjelerine tanıdığı yetkiyi anlatır. İngilizce’de ise bu iki kavram Türkçe’de olduğu gibi ayrı terimlerle ifade edildiğinden böyle bir nitelendirmeye ihtiyaç duyulmaz. Arapça’da hukuk kelimesinin yaygın kullanımı da “haklar” anlamındadır.

Hukukun, toplumda beşerî ilişkileri adalete uygun olarak düzene koyma ve fertlerin hak ve sorumlulukları arasında denge kurma fonksiyonu göz önünde tutulunca, hak kavramının hukuk telakkisiyle birlikte beşerî ilişkilerin ve insan toplumlarının tarihi kadar, hatta kavramın fikrî ve felsefî boyutu ölçü alınırsa insanlık tarihi kadar uzun bir geçmişe sahip olduğu söylenebilir. Fert ve toplumların her yönüyle hak ve sorumluluklarının belirlenmesi ve dengelenmesi semavî dinlerin de ana konularından birini teşkil etmiştir. Bu sebeple Kur’ân-ı Kerîm’de ve Hz. Peygamber’in hadislerinde hak kavramına çeşitli yönleriyle temas edildiği görülür. Kur’an’da hak iki yüzü aşkın âyette geçmekle birlikte (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥḳḳ” md.) kelimenin İslâm hukukunda kazandığı terim anlamıyla doğrudan ilgi kurulabilecek âyet sayısı fazla değildir. Ziraî üründen

hasat zamanında zekât ve sadaka olarak ayrılması istenen paya hak denmesi (el-En‘âm 6/141), bunun Allah’a karşı bir borç veya ihtiyaç sahipleri adına Allah’ın alacağı olduğu şeklinde bir anlam taşır. Yine Kur’an’da evlenen erkeğin kadına ödeyeceği mal (el-Bakara 2/236, 241), akrabaya, yoksula ve yolcuya yardım olarak verilecek mal (el-İsrâ 17/26; er-Rûm 30/38), akidden veya diğer sebeplerden doğan borç ve alacak (el-Bakara 2/180, 282; ez-Zâriyât 51/19; el-Meâric 70/24), yetki (el-Mâide 5/116) hak kelimesiyle ifade edilmiş, bazı âyetlerde de bu anlamda bir hakta sahip olunan öncelik sırasından söz edilmiştir (el-Bakara 2/247, 282).

Hadislerde hak kelimesi, sözlükteki ve örfteki diğer kullanımların yanı sıra hukukî anlamda da sıkça geçmektedir. Meselâ Allah’ın kulları, kulların da Allah üzerindeki hakkından, müslümanın din kardeşi üzerindeki

haklarından, arkadaş, komşu ve akraba hakkından, bedenin ve organların kişi üzerindeki hakkından söz eden hadislerde hukukî anlamda bir haktan çok dinî ve ahlâkî çerçevede kalan bir gereklilik ve yükümlülük kastedilmişken (bk. Buhârî, “Ṣavm”, 51-55, “Libâs”, 101, “Cihâd”, 46, 59, “Cenâ˒iz”, 2, “Riḳāḳ”, 38; Müslim, “Îmân”, 48-51, “Selâm”, 4-6, “Cum˓a”, 9; Nesâî, “Nikâḥ”, 5, “Cihâd”, 12) birçok hadiste hak kelimesinin kişilere tanınan hukukî nitelikteki yetki ve aidiyet anlamını taşıdığı görülür. Meselâ ilgili şahıs ve sınıfların zekât ve ganimet mallarında hisseleri bulunduğu (İbn Mâce, “Zekât”, 2; Nesâî, “Zekât”, 6), zekâtın malın yükümlülüğü olduğu (Buhârî, “İ˓tişâm”, 2, “Zekât”, 1; Müslim, “Îmân”, 32), hak sahibinin söz hakkı olduğu (Buhârî, “Hibe”, 23, 25; Müslim “Müsâḳāt”, 120), kişinin hakkından fazlasını almasının yanlışlığı ve kötü sonuçları (Buhârî, “Riḳāḳ”, 7, “Aḥkâm”, 41; Müslim, “Aḳżıye”, 4; Ebû Dâvûd, “Büyû˓”, 58) belirtilirken hak kelimesinin daha sonra İslâm hukukunda terimleşecek anlamlarda kullanıldığı söylenebilir.

Fıkıh usulünde hak kavramı şer‘î hüküm konusu incelenirken ele alınır ve bir kısım usulcü hak kavramıyla şâriin hitabı veya bu hitabın sonucu demek olan şer‘î hükmü kastederken diğer bir kısmı şer‘î hükmün taalluk ettiği fiilleri kasteder. Hanefî usulcülerinden Fahrülislâm el-Pezdevî şer‘î hükümleri sırf Allah hakkı olanlar, sırf kul hakkı olanlar, iki tür hakkın da bulunduğu, fakat Allah hakkının veya kul hakkının galip olduğu hükümler şeklinde dörtlü bir ayırıma tâbi tutar. Şer‘î hükme hak denmesi, hak kelimesinin kökündeki “mevcut ve sâbit olma” anlamıyla irtibatlandırılır. Nitekim Abdülazîz el-Buhârî bu konuyu açarken “hak her yönden mevcut olup mevcudiyetinde hiçbir şüphe bulunmayan şey” şeklinde sözlük anlamına dayalı bir tarifi kaydederek (Keşfü’l-esrâr, IV, 1254) şer‘î hükme niçin hak dendiğini açıklamak ister. Muhammed Abdülhalîm el-Leknevî’nin, “Hak mevcut demektir, burada maksat sabit olan hükümdür” şeklindeki ifadesi de böyledir (Ḳamerü’l-aḳmâr, II, 216). Mâlikî usulcülerinden Şehâbeddin el-Karâfî fiile değil emir ve nehye hak denmesinin doğru olacağını belirtir ve Hz. Peygamber’in, “Allah’ın kullar üzerindeki hakkı, onların Allah’a ibadet etmeleri ve O’na şirk koşmamalarıdır” meâlindeki hadisinden (Buhârî, “Libâs”, 101, “Cihâd”, 46; Müslim, “Îmân”, 48-51) ilk bakışta aksi anlaşılsa bile bu ifadenin fiil zikredilerek emrin kastedildiği şeklinde te’vil edilmesi gerektiğini ileri sürer (el-Furûḳ, I, 140-142). Karâfî ayrıca, “Namaz Allah’ın hakkıdır”

denince bundan ancak namazı emretmenin Allah'ın hakkı olduğunun anlaşılacağını söyler. Öyle anlaşılıyor ki Karâfî'nin fiile değil şâriin hitabına hak demesinin temelinde hakka "yetki ve güç" mânası yükleme düşüncesi bulunmaktadır. Şâfiî usulcülerinden Teftâzânî ise usulde hak denince şâriin hitabının taalluk ettiği fiilin (el-mahkûm bih/el-mahkûm fîh) anlaşılması gerektiğini, çünkü hakkın maddeten gerçekleşmesinin ve vâkıa olarak mevcudiyetinin gerekli olduğunu ifade eder (et-Telvîḥ, II, 150-151); şer'î fiilleri de yukarıdakine benzer bir ayırıma tâbi tutar. Karâfî'nin el-Furûḳ'una katkıda bulunma amacıyla ayrı birer eser yazan Mâlikî usulcüleri Muhammed Ali el-Mekkî ve İbnü'ş-Şât da bu konuda Karâfî'ye katılmayarak Allah'ın emir ve nehyine değil fiillere, meselâ ibadetlere hak denmesinin doğru olacağı görüşünü benimserler (Tehẕîbü'l-Furûḳ, II, 157; İdrârü'ş-şürûḳ, I, 142). Gerekçe olarak da hakkın özünde "gerekme, lüzum" mânası bulunduğunu, kul üzerine gerekenin şâriin emri değil bu emrin taalluk ettiği kesbî fiiller olduğunu belirtirler.

İslâm hukuk usulcüleri arasındaki bu lafzî tartışmaya, Allah hakkıkul hakkı ayırım ve adlandırmasına ortak bir açıklama getirme ve "Allah hakkı" tabirini doğrulayacak bir hak tanımı yapma gayretinin yol açtığı söylenebilir. Bununla birlikte bu açıklamalara şâriin hitabının hakkın kendisi değil kaynağı, hakkın da bu hitabın sonucu olduğu, fiillerin ise hakkın kendisi değil konusu olacağı, ayrıca hak mânevî bir kavram iken fiilin maddî bir varlığının bulunduğu şeklinde itirazların yöneltilmesi mümkündür. Öte yandan Allah hakkı adlandırmasının gerçek bir adlandırma olmadığı da açıktır. Bu mülâhazalar sebebiyledir ki Şâtıbî Allah hakkı tabirindeki hakkın namaz, oruç şeklindeki fiiller değil kul açısından Allah'ın emrine imtisal, yasaklarından kaçınma, Allah açısından emirlerine uyulması, yasaklarından kaçınılması şeklinde mânevî bir mefhum olduğunu, sırf kul hakkı sayılanlar da dahil hiçbir hakkın Allah hakkından hâli olamayacağını ifade etmiştir (el-Muvâfaḳāt, II, 315-321). Sonuç olarak fıkıh usulündeki hak tanımının hukukî anlamdaki haktan neredeyse tamamen farklı olduğu ve yapılan tanımların teknik tanım olmayıp lugat ve örf düzeyinde kaldığı söylenebilir.

Hakkın fürû-ı fıkıhtaki tanımına gelince, fıkıh ilmi başlangıçta, müslümanların amelî hayatlarıyla ilgili fiilî ve münferit problemlerine çözümler şeklinde meseleci (kazuistik) bir tarzda geliştiği, bu alanda

yazılan ilk eserler de bu tür mesele ve çözümlerin gruplandırılarak toparlanması suretiyle tedvîn edildiği için, erken dönem fıkıh literatüründe hak kavramının tanımı ve nazarî boyutundan ziyade beşerî ilişkilere yansıyan yönü ve uygulamalar üzerinde durulmuştur. Bu sebeple hak kavramıyla ilgili hukukî tanım ve doktriner yaklaşımlara, fıkhın klasik gelişimini tamamlayıp doktriner tartışmaların ve kavram hukukçuluğunun literatüre yansıdığı dönemden sonra rastlanabilir. Hatta bu dönemde de hakkın fıkhın bütün alanları için geçerli genel bir tanımının verilmediği, yeri geldikçe kavramın sadece konuyla ilgili bir yönüne temas edildiği, kavramın çok iyi bilinmekte ve sık kullanılmakta oluşu sebebiyle çok defa sözlükteki, mantık ve felsefedeki anlamıyla yetinildiği görülmektedir. Nitekim Abdülazîz el-Buhârî'nin VII. (XIII.) yüzyıl âlimlerinden Ebü'l-Kāsım et-Tenûhî'ye atfen naklettiği, "Hak her bakımdan ve şüphesiz bir şekilde sabit olan şeydir" (Keşfü'l-esrâr, IV, 1254) şeklindeki tarifi hakkın sözlük anlamını, Tehânevî'nin Bercendî'ye atfen verdiği, "Hak vâkıanın itikada mutabakatıdır" tarifi de (Keşşâf, I, 329) felsefî yönünü yansıtmaktadır. Daha çok orta dönem Hanefî literatüründe yer alan, "Hak

kişinin istihkak ettiği şeydir" tarzındaki tarif ise (İbn Nüceym, el-Baḥr, VI, 148) devir (totoloji) içermesi sebebiyle tenkit edilir (Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî, III, 14).

Öte yandan klasik dönemden itibaren "milk" kavramıyla ilgili olarak literatürde yer alan tarif ve açıklamalar, milkin insaneşya ilişkisinin hukukî ifadesi ve insana eşya üzerinde en güçlü yetkileri bahşeden temel bir hak olması itibariyle, İslâm hukukçularının hak anlayışını da -hukukun belirli alanıyla sınırlı da kalsa-yansıtır. Meselâ VI. (XII.) yüzyıl İslâm hukukçularından Kâsânî milki, "tasarrufa konu olan şey üzerinde tasarrufta bulunabilmek için hukuk düzenince bahşedilen bir yetki ve aidiyet" olarak (Bedâʾiʿ, VII, 128), Kadı Cemâleddin de "sahibinden başkasının yararlanma ve tasarrufuna engel olucu bir aidiyet" olarak (İbn Nüceym, el-Eşbâh, s. 411) tarif eder. İbnü'l-Hümâm'ın tarifinden hareketle Zeynüddin İbn Nüceym'in geliştirdiği, "Milk, şâriʿ tarafından sahibine tanınan bir şey üzerinde -hukukî bir engel bulunmadıkça-tasarruf edebilme yetkisidir" şeklindeki tanım (a.g.e., s. 411; ayrıca bk. et-Taʿrîfât, s. 228-229; Karâfî, III, 208-209; Zerkeşî, III, 223), modern hukuktaki aynî hak mefhumuyla büyük ölçüde örtüşmektedir.

Klasik usul, kavâid ve fürû kitaplarında söz konusu edilen hakşer‘î hüküm ilişkisi, Allah hakkı - kul hakkı, milk - ibâha veya milk - hukuk - ibâha ayırımları, mülkiyet ve hak kavramlarıyla ilgili olarak klasik literatürde yer alan doktriner tartışmalar, İslâm hukuku kavramlarının ve genel-nazarî hükümlerinin yeni bir sistematik ve doktriner yaklaşım içinde ele alındığı çağımızda İslâm hukukçuları için zengin bir malzeme teşkil etmiş ve sonuçta İslâm hukukundaki hak anlayışını bu yaklaşımla ele almayı amaçlayan yeni eserler yazılmaya başlanmıştır. Bunlar arasında, Abdürrezzâk es-Senhûrî’nin altı ciltlik Meṣâdirü’l-ḥaḳ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî (Kahire 1954-1960) adlı eseriyle Ali el-Hafîf, Ahmed Fehmî Ebû Sünne, Şefîk Şehâte, Fethî ed-Dirînî ve Muhammed Tamûm gibi çağdaş müslüman hukukçuların bu konudaki müstakil çalışmaları sayılabilir. Bu müelliflerin yaptıkları hak tanımları, hem klasik dönem İslâm hukukçularının hak telakkisini hem de modern hukuktaki hak kavramını uzlaştırıcı bir tavır sergiler. Bunun yanında yapılan tanımların çok defa muâmelât veya borçlar-eşya hukukuyla sınırlı kaldığı veya hakkın konu ve amacına ağırlık verdiği de söylenebilir. Nitekim Abdürrezzâk es-Senhûrî hakkı “hukukun fert için tanıdığı malî yarar (maslahat)” (Naẓariyyetü’l-ʿaḳd, s. 2), Ali el-Hafîf “şâriin kişiler için tanıdığı yarar (menfaat)” (Aḥkâmü’l-muʿâmelât, s. 28) veya “şâriin benimsemesiyle sabit olan ve şâriin himaye ettiği şey” (el-Milkiyye, s. 9), A. Fehmî Ebû Sünne de “şeriatta insan veya Allah için üçüncü şahıs üzerinde sabit olan şey” (el-Fıḳhü’l-İslâmî, s. 175) olarak tarif ederler. Ancak maslahat ve menfaat hakkın kendisi değil konusu veya amacı olduğundan hakkı Mustafa Ahmed ez-Zerkā’nın da benimsediği şekilde, “din ve hukukun (şer‘) bir yetki ve yükümlülük olmak üzere benimsediği aidiyet (el-Fıḳhü’l-İslâmî, III, 10) veya “şer‘in belirli bir yararı gerçekleştirmek üzere başkasından bir ifanın gerekmesi veya bir şey üzerinde bir yetki şeklinde benimsediği bir aidiyet” (Fethî ed-Dirînî, el-Ḥaḳ, s. 193; benzeri bir tanım için bk. Muhammed Tamûm, s. 38) olarak tanımlamak mümkündür.

Unsurları. Özellikle çağdaş fıkıh literatüründe yapılan tanımlardan hakkın dört unsurunun bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunlar hakkın konusu, hak sahibi, hak borçlusu ve hakkın hukukîliği (meşruiyeti) olarak sıralanabilir. Hakkın konusu genelde maddî bir mal, menfaat veya bir şahıs üzerindeki yetki şeklinde ortaya çıkar. Meselâ hakkın konusu velâyet, hidâne gibi şahsî

haklarda şahıs üzerinde yetki, aynî haklarda eşya olup eşya maddî malları da menfaati de içeren bir kavramdır. Böyle olunca bir hakkın konusu, satılan bir malın bedeli gibi maddî bir mal veya kiralanan evde oturma gibi bir menfaat olabileceği gibi mebîin teslimi, emanetin teslimi, suçluya cezanın infazı gibi icâbî veya bir iş yapmaktan kaçınma şeklinde selbî bir fiili konu alan talep ve yetki de olabilir.

Hak sahibi veya hakkın alacaklısı hakkın aktif süjesi olup özellikle muâmelât hukuku alanında hak sahibi kural olarak insandır. Eşya hak sahibi değil hakkın konusudur. Akara tâbi olarak kurulan irtifaklarda da hak sahibi olan şahıslardır ve irtifak sahibi bu hakkını hâkim akarın mâliki olma vasfı ile kazanmıştır. Diğer bir ifadeyle irtifak hakkı sahipliği, ilgili gayri menkule sahip olma olgusuna bağlanmıştır (Hacak, s. 26, 43). Meselâ "hakku'ş-şefe" ve "hakku'ş-şirb" ilk bakışta şahıslar, hatta diğer canlılar lehine kurulmuş birer hak görünümünde ise de esasında teknik anlamda bir hak olmayıp mâlik açısından mülkiyet hakkının takyidi, ilgili şahıslar açısından da bir yetki ve ruhsat mahiyetindedir (Serahsî, el-Mebsûṭ, XIV, 97; Kâsânî, VI, 49, 189). Bazı hakların Allah'a nisbet edilmesi, ya bir fiil veya hükmün kul ile Allah arasında kalan bir ibadet mahiyetinde oluşunu ya da o hakkın kamu yararı ve düzeni açısından önemini vurgulamayı amaçlar. Bütün hakların esasında Allah'a ait olduğu ve O'nun bağışı sonucu insanların çeşitli derecelerde hak sahibi kılındığı görüşü de fıkıh usulündeki, sebeplerin ca'lî olup bizzat kendiliklerinden değil Allah'ın etkili kılmasıyla sonuç doğurduğu ve müsebbeblerin şâriin hükmüyle olduğu fikriyle, hatta İslâm'ın genel tevhid inanışıyla uyum sağlamaya mâtuftur.

Hakkın borçlusu hakkın pasif süjesi olup hukuk dilinde genelde "mükellef" adıyla anılan kişi veya kişilerdir. Meselâ mülkiyet hakkı, babanın çocuğu üzerindeki velâyet hakkı, kocanın hakları, eşitlik ve hürriyet gibi temel haklar çok defa üçüncü şahıslara pasif (selbî), bazan da aktif (icâbî) bir yükümlülük yükler.

Hakkın dördüncü unsuru hakkın meşruiyet boyutu olup bu da dinin ve hukuk düzeninin bu hakkı tanımış olması veya yasaklamamış bulunması demektir. İslâm hukuk düşüncesinde hakkın meşruiyeti İslâm'ın genel meşruiyet anlayışının bir parçasını teşkil etmekte olup hukukî (kazâî)

meşruiyet bu anlamda genel dinî meşruiyete dayanır. Diğer bir ifadeyle İslâm'ın açık hükümleri, temel ilke ve amaçları bir hakkın meşruiyetinin kaynağını ve çerçevesini teşkil ettiği gibi onlarla uyum da böyle bir meşruiyet için ön şart olarak aranır. Konunun bu yönü İslâm hukukunda diğer hukuk sistemlerine göre özellik arzeder ve ayrı bir önem taşır. Bu anlayış, şâriin mutlak anlamda kanun ve hüküm koyucu olmasıyla eşyada mubah ve serbest oluşun asıl olması ilkeleri arasında veya din kaynaklı kurallarla beşerî nitelikteki ictihad ve yasama faaliyeti arasındaki uyumun da tabii sonucudur.

Menşei ve Kaynakları. Hakkın menşei konusu genelde hakkın meşruiyeti anlayışıyla, hakkın kaynakları ise (varlık sebepleri) genel borç nazariyesine bağlı olarak mevcut hukuk doktrin ve düzeniyle yakından ilgilidir. İslâm hukuk düşüncesinde hak ister öncelikli olarak ferdin yararına taalluk eden özel bir hak (kul hakkı), ister toplum yararının baskın bulunduğu umuma ait bir hak (Allah hakkı) olsun varlığı ve meşruiyeti temelde

şer'î hükme bağlıdır. İslâm hukukçuları öteden beri insanın sırf insan olması sebebiyle haklara sahip bulunduğu veya hakkın menşeinin toplum olduğu tarzında bir açıklama yerine hakların esasen Allah'ın insanlara bir bağışı ve lutfu olduğunu ifade ederler. Bu görüş, İslâmî düşünce geleneğinin özünü teşkil eden tevhid inancıyla, varlık - bilgi - değer sistemleri arasındaki bağlılık ve tutarlılıkla uyum sağladığı gibi şer'î-teklifî hükmün usuldeki beşli kategorik ayırımıyla ve bu ayırımın bütün dinî, ahlâkî ve hukukî değer hükümlerini kapsamakta oluşuyla da bütünlük arzeder. İnsanın insan olması itibariyle bir hakka sahip bulunması veya hakkın menşeinin hukuk düzeni veya toplum olması görüşleri, ancak bu zemin üzerinde ve bu kayıtlar altında ikinci kademede gündeme gelebilir. Nitekim Şâtıbî, ferdin bir hakka sahip oluşunu ferdin o hakka asaleten sahip oluşuyla değil şeriatın ferde o hakkı tanımış olmasıyla açıklar ve ferdî haklar olarak nitelendirilebilecek bütün hakların da esasında bir yönüyle Allah hakkı kapsamında bulunduğunu ifade eder (el-Muvâfaḳāt, II, 316). Bu noktadan hareketle çağdaş İslâm hukukçuları da İslâm şeriatının esasının hak olduğu yerine hakkın esasının İslâm şeriatı olduğu fikrini daha doğru bulurlar (Dirînî, el-Ḥaḳ, s. 71). Bu anlayışın tabii sonucu olarak İslâm hukuk felsefesinde, hakkın belli bir gaye ve hikmete bağlı olarak Allah tarafından kullara lutfedildiği ve bağışlandığı, haklarda aslolanın serbestiyet değil bu anlamda

bir kayıtlılık ve sınırlılık olduğu fikri hâkim olmuştur. Diğer bir ifadeyle bu görüş, hakkın esasında gaye değil meşrû bir gayeyi gerçekleştirmede vasıta konumunda bulunduğu ve ancak şâriin yönlendirdiği amaçlar çerçevesinde kullanılmasının doğru olacağı anlamına gelmektedir. İlâhî iradeye bağlılık ve şâriin gözettiği amaçla kayıtlılık açısından fert ve toplum hakları arasında da bir fark gözetilmez. Hakkın menşeiyle ilgili bu bakış açısı, aynı zamanda ferdî ve içtimaî hak ve sorumluluklarla temel hak ve hürriyetlerin meşruiyet zemin ve çerçevesini de belirler (bk. İNSAN HAKLARI).

Klasik dönem fıkıh literatüründe genel bir hak nazariyesinin bulunmayışının tabii sonucu olarak hakkın kaynakları konusunda yerleşmiş bir ayırım da mevcut değildir. Borcun kaynaklarında olduğu gibi bu konuda da farklı açılardan farklı ayırımların yapılması mümkündür. Nitekim Batı hukukuna tâbi olarak hakkın aynî hakşahsî hak şeklinde ikiye ayrılması ve her birinin kaynaklarının ayrı ayrı belirlenmesinin yanı sıra, bu iki tür hakkın kaynaklarının müştereken hukukî tasarruf ve hukukî vâkıa şeklinde ikiye indirgenmesi de mümkündür (Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ, I, 35-36, 61-69; Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî, III, 93-102). Muâmelât hukuku alanında hak ile borç arasındaki simetrik bağ göz önüne alınırsa, borcun kaynaklarıyla ilgili olarak bazı çağdaş İslâm hukukçularınca benimsenen tek taraflı hukukî işlem, akid, haksız iktisap, haksız fiil ve kanun şeklindeki beşli ayırımın konuya uyarlanması da mümkün görünmektedir (bk. BORÇ). Ancak borçla ilgili bu ayırımların genelde muâmelât hukuku, özellikle de borçlar hukuku alanında kaldığı ve daha çok şahsî hakkın kaynaklarıyla örtüştüğü göz önünde bulundurularak hakkın kaynaklarının borca göre kısmen farklılık taşıdığı söylenebilir. Nitekim kişinin, aksine bir delil bulunmadığı sürece borçsuz ve sorumsuz olmasına karşılık insanın sırf insan olması sebebiyle kazandığı fıtrî haklar, sahip olduğu temel hak ve hürriyetler vardır. Yine İslâm hukuk doktrinindeki aslî ibâha ve mülkiyet anlayışı da hakların kaynağı konusuna ayrı bir bakış açısı getirmektedir. Bu sebeple Ahmed Fehmî Ebû Sünne hakkın şer'î delil, akid, tek taraflı hukukî işlem, miras, meşrû fiil, başkasının hakkını ihlâl şeklinde altı kaynağından söz ederek (el-Fıḳhü'l-İslâmî, s. 190-197) özellikle meşrû fiil tabiriyle işgal, ihya, ihrâz, emek, fuzûlînin harcamaları, cuâle, sebepsiz zenginleşme gibi etkenleri de içine alan bir ayırım yapmaya çalışmıştır.

Çeşitleri. İslâm hukuku başlangıçta, münferit fıkhî meselelere getirilen

çözümler şeklinde geliştiği ve klasik dönem fıkıh literatürünün tedvîninde de bu üslûp hâkim olduğu için, kaynaklarda hak kavramıyla ilgili doktriner bilgilere ve ayırımlara derli toplu bir şekilde ve bir başlık altında değil, fıkhın çeşitli alt konu ve meseleleri ele alınırken değişik açılardan gündeme gelebilen nazarî tartışmalar arasına serpiştirilmiş olarak rastlanır. Modern dönem İslâm hukuk literatüründe hak kavramıyla ilgili olarak yer alan genel hüküm ve ayırımlar da çok defa klasik kaynaklardaki bu bilgilerin taranıp doktriner görüşlerin tesbiti, bazan da Batı hukuku sistematiğiyle yeniden tasnif edilmesi şeklindeki çabalardır. Bu çabalar sonucunda hakkın İslâm hukuk doktrininde çeşitli açılardan birtakım tasniflere tâbi tutulabileceği görülür.

a) Allah Hakkı - Kul Hakkı. Hakkın hem usul hem de fürû literatüründe benimsenen en yaygın ayırım ve adlandırmasıdır. Fıkıhta haklar, fıkıh usulünde ise şer‘î hüküm veya şer‘î hükme konu olan fiiller, temelde Allah hakkı - kul hakkı şeklinde ikiye ayrılmış olmakla birlikte bir kısım fiil ve hükümler hem kul hem de Allah hakkını ilgilendirdiğinden zorunlu olarak karma nitelikli haklar şeklinde üçüncü bir gruptan söz edilmiş, hatta bu üçüncü grup da kendi arasında Allah hakkının veya kul hakkının galip oluşuna göre ikiye ayrılmıştır. Birçok kaynakta bu son ayırım da göz önünde bulundurularak hakların dörtlü bir ayırıma tâbi tutulduğu görülür.

Hakların Allah hakkı - kul hakkı şeklindeki ayırımı, ilk bakışta hakkın sahibine göre yapılmış bir ayırım gibi görünse de gerçekte hakkın mahiyeti ve sağladığı yararın özel veya genel oluşu ölçü alınarak yapılmış bir ayırımdır. İslâm düşüncesine göre her şey gibi haklar da esasında Allah’ın lutuf ve inâyetinden kaynaklandığından kulların hak sahibi olmaları, onların fiillerine birtakım dünyevî ve uhrevî sonuçların bağlanması hep dinin takdir ve hükmüyledir. Bu genel çerçevede böyle olmakla birlikte fıkıhta bir kısım hakların tamamen veya kısmen Allah’a, bir kısmının da fertlere izâfe edilmesi daha çok fiillerin dünyevî hükümleri, ibadet anlamı taşıması, kamu yararını ve hukuk düzenini yakından ilgilendirmesi, hakların fertler tarafından ıskat ve tahvil edilebilirliği gibi değişik bakış açılarını yansıtan veya bu yöndeki sorulara cevap vermeyi amaçlayan bir ayırımdır.

Allah hakları (hukūkullah) denilince ilk planda iman ve ibadet gibi yalnızca Allah’a yöneltilebilen, sadece O’nun lâyık olduğu haklar, ayrıca belirli bir

kişi ve zümreyi değil kamu yarar ve düzenini ilgilendiren haklar kastedilir. Meselâ Hanefî usulcülerinden Abdülazîz el-Buhârî, Allah haklarının belirli bir şahsın değil bütün âlemin genel yararıyla ilgili bulunduğunu, bu hakların Allah'a nisbet edilmesinin sırf Allah'ı tâzim için olduğunu ve Allah'ın bu haklardan yararlanmasının düşünülemeyeceğini vurgulamak, böylece bir şahsın herhangi bir şekilde bu hakları kendine ait görmesini ve keyfî tasarruflara yönelmesini önlemek için böyle adlandırıldığını belirtir (Keşfü'l-esrâr, IV, 1255). Allah haklarının bu yönü modern hukuktaki kamu düzeni kavramıyla paralellik gösterir. Öte yandan bu hakların iki temel özelliği vardır. İlk

olarak bu hakların af, sulh gibi bir yolla ıskatı câiz olmadığı gibi bunları kaldırmak ve değiştirmek de kural olarak câiz görülmez. Taabbüdîlik, mukadderât-ı şer'iyye gibi kavramlar da bu değişmezliği ifadeye yöneliktir. İkinci olarak bu hakları toplumda bütün fertlerin ve onları temsilen kamu otoritesine sahip kişilerin koruma, kollama ve kovuşturma hak ve sorumluluğu vardır. Bu husus, İslâm'ın fert ve toplumlara bir ödev olarak yüklediği iyiliği emredip kötülükten vazgeçirme (emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker) ilkesinin tabii bir sonucu olduğu gibi İslâm toplumlarında tarihî seyir içinde bu amaçla kurumlaşan hisbe teşkilâtı da temelde bu anlayışın ürünüdür.

Fakihlerin, usul ve fürû literatüründe konuyla ilgili olarak yer alan görüş ve hükümleri tümevarım metoduyla inceleyerek sırf Allah hakkı sayılan fiil veya hükümleri çeşitli şekilde sınıflandırdığı, meselâ Hanefî fakihlerinin bunları sekiz grupta ele aldığı görülür (Serahsî, el-Uṣûl, II, 289-300; Teftâzânî, II, 151-156). 1. Sırf ibadet niteliği taşıyanlar. Namaz, oruç, hac, zekât, cihad vb. fiiller bu gruba girer. Ancak zekâtın münhasıran ibadet niteliğindeki amellerden sayılması Hanefîler'e göredir. Fakihlerin çoğunluğuna göre ise zekâtta servet vergisi niteliği de vardır. Bu ihtilâf beraberinde, zekâtın mala bağlı bir mükellefiyet mi yoksa şahsa bağlı bir hak mı olduğu tartışmasını da getirir. Bu konudaki görüş ayrılığının pratik sonucu, küçüğün ve akıl hastasının malından zekâtın gerekip gerekmeyeceği gibi konularda kendini gösterir. 2. Vergi (meûne) niteliği de taşıyan ibadetler. Sadaka-i fıtr veya Hanefîler'in dışındaki çoğunluğa göre zekât böyledir. 3. İbadet niteliği de taşıyan vergiler. Toprak ürünlerinden alınan öşür, mahiyeti itibariyle vergi görünümünde olmakla birlikte bir

yönüyle de elde edilen mahsulün zekâtı mesabesindedir. 4. Ceza niteliği de taşıyan vergiler. Haraç ve cizye gibi; ancak haracın ceza yönünün bulunup bulunmadığı fakihler arasında tartışmalıdır. 5. Tam cezalar. Hadlerden hırsızlık, zina, şarap içme ile silâhlı gasp ve eşkıyalık suçlarına verilen cezaların başka niteliği bulunmayıp Allah hakkı sayıldığı ve tam anlamıyla birer ceza (el-ukūbâtü'l-kâmile) teşkil ettiği görüşü hâkimdir. 6. Sınırlı cezalar (el-ukūbâtü'l-kāsıra). Meselâ mûrisini öldüren kimsenin mirastan mahrum bırakılması, bedenî veya malî cezalardan farklı olarak suçluyu sadece yeni bir mal iktisabından mahrum bıraktığı için sınırlı bir ceza sayılmıştır. 7. İbadet niteliği de taşıyan cezalar. Bunlar kefâretler olup yemin, oruç, hataen adam öldürme gibi kefâretlerde öngörülen oruç tutma, köle âzadı, fakirleri doyurma alternatifleri ibadet niteliğinde fiiller olduğu gibi işlenen kusuru telâfi etme, günahı örtme mânası da taşırlar. 8. İbadet, vergi veya ceza mânası taşımamakla birlikte bizzat Allah hakkı olarak gereken nevi şahsına münhasır haklar. Ganimet ve madenlerden alınan beşte birlik amme (Allah) hakları böyledir. Bunlar literatürde doğrudan ve kendiliğinden haklar, mükellefi bulunmayan haklar şeklinde de anılır.

Kul hakları (hukūk-ı ibâd), sonuçta kamu yararını ilgilendirse bile ilk planda ferde ait bir menfaatin korunmasını hedef alan ve ferdin söz hakkının bulunduğu haklar olup bunlar da genel kul hakları, özel kul hakları şeklinde iki grupta incelenebilir. Genel kul hakları, toplumda herkesi ilgilendiren ve fertlerin ortaklaşa sahip bulunduğu menfaat ve imkânlardan faydalanma haklarıdır. Meselâ fertlerin mubahlardan ve kamu hizmetlerinden yararlanma hakkı böyledir. Allah haklarından farklı olarak bu hakları kullanma tamamen fertlerin tercih ve ihtiyarına bağlı olup kamu otoritesini elinde bulunduranlar ancak kamu yararı gerekçesiyle bu haklardan istifadeyi engelleyebilir veya bu hakları ıskat edebilir. Öte yandan literatürde "mubah", "velâyet" veya "ruhsat" adı altında ele alınan bu haklarda hakkın belirli bir sahibi ve tanımda yer alan aidiyet özelliği bulunmadığından bunların teknik anlamda hak sayılmayıp daha çok yetki veya kamu hukuku alanıyla sınırlı bir hak ve özgürlük olarak anlaşılması gerekir. Özel kul hakları ise kamuya açık olmayıp ferdin şahsına ait olan, esasında kişilerin özel yararlarını korumayı hedef alan haklardır. Kişilere ait malî haklar, malî sonuçları bulunan haklar, meselâ haksız fiil neticesi doğan zararın tazminini isteme hakkı, alacaklının rehin mal üzerindeki hapis hakkı, kocanın talâk hakkı böyledir. Kişi bu haklarda kötüye kullanmamak

kaydıyla dilediği gibi tasarruf edebilir.

Karma nitelikli (müşterek) haklar, bir yönüyle Allah hakkı bir yönüyle de kul hakkı niteliği taşıyan haklar olup fakihler tarafından Allah hakkının galip olduğu haklar, kul hakkının galip olduğu haklar şeklinde ikili bir ayırım içinde ele alınmıştır. Bu ayırımın belki de en önemli sonucu, Allah hakkının galip sayıldığı haklarda fertlerin tasarruf imkânlarının daha sınırlı olmasıdır. Meselâ insanın beden ve ruh sağlığını koruması, temel hak ve hürriyetlerine sahip çıkması, malını boş yere ve gayri meşrû tarzda telef etmekten kaçınması, ilk bakışta kişinin ferdî hakkı gibi görülse de konunun hem Allah'a karşı sorumluluk içeren bir yönünün bulunması, hem de toplum huzur ve düzeninin korunmasının fertlerin teker teker bu haklara sahip çıkmasıyla mümkün olması sebebiyle bu haklarda Allah hakkının galip bulunduğu ifade edilmiştir. Bundan dolayı fertler kendiliklerinden bu hakları ıskat edemez, bunlarda diledikleri şekilde tasarrufta bulunamaz; meselâ hayatlarını ve sağlıklarını tehlikeye atamaz, mallarını boş yere sarfedemezler. Fertlerin bu yöndeki yükümlülüğüne âyet ve hadislerde sıkça temas edilir (bk. el-Bakara 2/195; en-Nisâ 4/5, 29; Buhârî, "Zekât", 18, "Ḫuṣûmât", 23; Müslim, "Aḳżıye", 14). Ferde getirilen bu sınırlama ve sorumluluk, İslâm'ın genel dünya görüşüyle yaratılışın gayesi, kulluk ve emanet konusundaki telakkisiyle bütünlük gösterdiği gibi temel hak ve hürriyetlerden feragat edilemeyeceği ve bu hakların özüne dokunulamayacağı şeklindeki modern hukuk telakkisine de uyum gösterir. Aynı şekilde boşanan veya kocası ölen kadınların yeni bir evlilikten önce belli bir süre (iddet) beklemesi de bu gruba giren haklardandır. Zina iftirasına uygulanan ceza da bir yönüyle iftiraya uğrayan tarafın özel menfaatini korumayı hedef alsa bile ağırlıklı olarak kamu düzenini ilgilendirir. Bundan dolayı zina iftirası, başlangıçta takibi şikâyete bağlı bir suç görünümünde iken suçun sabit olmasından sonra mağdurun şikâyetinden vazgeçmesi, suçluyu affetmesi veya sulh yoluna gitmesi cezanın infazını engellemez. Mağdurun, bu suçun ispat ve cezalandırılmasıyla ilgili hakkının mirasçılarına intikal etmeyişi de yine suçun bu özelliğinden doğar. Buna karşılık kasten adam öldürme suçuna uygulanan kısas cezası, bir yönüyle kamu yarar ve düzenini ilgilendirse bile kul hakkının ağır bastığı bir ceza olarak nitelendirilmiştir. Bunun anlamı, yaralama ve öldürme fiillerinin öncelikli olarak ve doğrudan buna muhatap olan suç mağduru şahısların haklarını, ikinci derecede ise toplum düzenini

ihlâl ettiğidir. Bu sebepledir ki mağdur taraf istemedikçe katile kısas uygulanmaz ve devletin onlara rağmen kısası affetme hakkı bulunmaz. Öte yandan bu hak sahiplerinin kısası affetmesi Allah hakkını düşürmediğinden

devletin toplum adına katile kısas dışında ayrı bir ceza takdir hakkı da mevcuttur.

Allah hakkı - kul hakkı şeklindeki bu temel ayırım ve adlandırmanın Fahrülislâm el-Pezdevî ve Şemsüleimme es-Serahsî'den itibaren hemen hemen bütün usul ve fürû literatüründe korunduğu ve birbirinden çok farklı olmayan alt ayırımların yapıldığı görülür. Meselâ İzzeddin b. Abdüsselâm Allah haklarını sırf Allah hakları, Allah hakkı - kul hakkı karışımı haklar, Allah'a, Hz. Peygamber'e ve kula ait haklardan oluşan haklar şeklinde üçlü bir ayırıma, kulların haklarını da kişinin kendi nefsi üzerindeki hakları, kulların birbirleri üzerindeki hakları, hayvanların insanlar üzerindeki hakları şeklinde üçlü bir ayırıma tâbi tutar ve her birine değişik örnekler verir (Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, I, 129-142). Şehâbeddin el-Karâfî, dinî-hukukî yetki ve yükümlülükleri Allah hakkı, kul hakkı, karma haklar şeklinde üçlü ayırım içinde incelerken (el-Furûḳ, I, 140-141) Tehẕîbü'l-furûḳ müellifi daha alt ayırımlara iner (Muhammed Ali el-Mekkî, I, 157-158).

b) Dinî Hak - Kazâî Hak. Kanun hükmü veya mahkeme kararının temsil ettiği formel hukukun sadece şeklî ve zâhirî adaleti gerçekleştirmesi, bundan ayrı olarak zihnî ve nihaî bir değer hükmü olan gerçek ve mutlak adaletin mevcut oluşu, dinî bir karaktere de sahip İslâm hukuk doktrininde değer hükümlerinin çok defa dinî ve kazâî (diyâneten-kazâen) şeklinde ikili bir ayırım içinde ele alınmasını gerekli kılmıştır. Bu bağlamda dinî hak, dinin hükümlerine göre esasen mevcut olduğu halde mahkemede ispat edilemeyen hakları, kazâî hak ise dinin hükümlerine göre mevcut olsun veya olmasın mahkemede ispatı mümkün olan hakları ifade eder. Hukukta beşerî ilişkilerin düzen, güven ve istikrar içinde yürütülmesi fikri hâkim olduğundan genelde objektif, şeklî ve zâhirî ölçü ve delillerle yetinildiği, ancak böyle bir prosedür içinde oluşan yargı kararlarının her zaman gerçek hak ve adaleti yansıtmadığı görülür. Bu sebeple İslâmî literatürde, hukuken elde edilen her hak ve menfaatin dinen de meşrû bir hak olmasına özen gösterilmesi gereği sıkça vurgulanır. Konuyla ilgili meşhur hadiste de hâkimin objektif delillere istinaden verdiği hakkın gerçekte (dinen) meşrû

değilse alınmaması, aksi halde onun âhirette ateş parçası gibi yakıcı olacağı belirtilmiştir (Buhârî, “Şehâdât”, 27, “Aḥkâm”, 205; Müslim, “Aḳżıye”, 4). Meselâ zaman aşımına uğradığı veya şahit bulunamadığı için mahkemede ileri sürülemeyen veya ispatlanamayan bir hak sadece dinî bir hak, yalancı şahitle veya sahte belgeyle ispat edilen ve mahkemece karar altına aldırılan bir hak ise sadece kazâî bir hak niteliğindedir. Ancak dinî ve kazâî hak türleri arasında çelişkinin bulunması zorunlu olmayıp adalet teşkilâtının ve yargılama usulünün iyi işlediği, insanî ve dinî sorumlulukların geliştiği toplumlarda bu çelişki en aza iner. Öte yandan hâkimin akid ve fesih gibi inşâ yetkisine sahip olduğu alanda zâhirî delillere istinaden verdiği kararın bâtınî (dinî) açıdan da meşruiyet taşıyıp taşımadığı fakihler arasında tartışmalı iken hâkimin kural olarak inşâ yetkisi alanına girmeyen mülkiyet, helâller ve haramlar gibi konularda kazâî hükmün dinî meşruiyeti gerektirmediğinde ittifak vardır.

c) Ayna İlişkin Haklar-Zimmete İlişkin Haklar. Kullanılışı sırasında kendini gösteren belirgin ilgi ve özelliği dikkate alınarak haklar bu şekilde de ikiye ayrılabilir. Batı hukukunda temel bir ayırım olan aynî hak-şahsî hak ayırımına kısmen benzerlik gösteren bu ayırımın İslâm hukukundaki ayn-deyn ayırımıyla da ilgisi vardır. Ayn müşahhas ve muayyen maddî varlık demek olup meselâ bir ayn üzerindeki mülkiyet hakkı, kiracının me’cûru kullanım hakkı, rehin mal üzerindeki hapis hakkı, buluntu mal üzerinde bulanın, şirket malı üzerinde ortağın hakkı, ziraî mahsul üzerindeki Allah hakkı, velâyet ve hidâne hakları ayna ilişkin haklar grubunda yer alır. Bu hakların varlığı herhangi bir borçlu şahsın varlığına bağlı değildir ve bütün insanların bu hakkı ihlâl etmeme yükümlülüğü vardır. Bu haklardaki belirgin ilgi hak sahibiyle ayn arasında olup hak bu aynı elinde bulunduran şahsın zimmetiyle değil doğrudan ayn ile ilgilidir. Meselâ zilyedin kusuru olmaksızın aynın zayi olması halinde hak mevzuu ve hak ortadan kalkmış olur; eğer zilyedin kusuru ile zayi olursa bu takdirde hak ayndan zimmete intikal edeceği için malın mislinin veya kıymetinin tazmini gerekir.

Ayna ilişkin hakların sayısı ve türü bir hayli kabarık olup çeşitli açılardan farklı tasniflere tâbi tutulabilir. Meselâ bu haklar şahıslar üzerinde sabit olan haklar, mal üzerinde sabit olan haklar şeklinde iki ana gruba ayrılabilir. Kasr üzerindeki velâyet hakkı, hidâne hakkı, karının veya kocanın eşi üzerindeki hakkı, kısas hakkı birinci grupta yer alır. Mutlak ve sınırlı aynî

haklar, şüf‘a hakkı ve ganimet mal üzerindeki hak, fikir ve sanat eseri üzerindeki hak ise ikinci grubun alt kısımlarını veya örneklerini oluşturur. Çağdaş İslâm hukukçularından Ahmed Fehmî Ebû Sünne ayna ilişkin hakları beş gruba ayırarak ele alır. 1. Tam mülkiyet hakkı ve bu haktan doğan çeşitli tasarruf yetkileri. 2. Menfaat mülkiyeti hakkı. 3. Borca karşı teminat hakkı. 4. Zekât, öşür, adak gibi mal ile ilgili Allah hakları. 5. Mal sahibinin emanet bıraktığı eşya üzerindeki muhafaza, iade konulu hakları (e-Fıḳhü'l-İslâmî, s. 184-185).

Zimmete ilişkin haklar ise (buna zimmette sabit olan haklar da denilir) kişiler arasındaki borç ilişkilerini ifade eder. Zimmet borcu da belli bir malı değil şahsı bağlayan bir borçtur. Bu hak bir malı imal etme, bir işte çalışma şeklinde malî karakterde bir iş olabileceği gibi karı-koca arası ailevî haklar, sadakat borcu, çocuğun nesep hakkı veya bir borcun ödenmesi şeklinde de olabilir. İfa konusu olmaları zimmete müteallik hakların temel özelliği olup ifanın, ibadetlerde olduğu gibi bizzat mükellef tarafından yapılması da vekil, veli ve vasî gibi kanunî temsilciler tarafından yapılması da söz konusu olabilir. İslâm hukuk literatüründe yer alan ayna taalluk eden hak-zimmete taalluk eden hak şeklindeki bu ayırım, malî olmayan birçok hakkı da içerdiğinden Batı hukukundaki aynî hakşahsî hak ayırımından daha kapsamlıdır.

d) Milk-Hukuk-İbâha Ayırımı. Eşya hukuku alanında kalan ve şahısların eşya üzerindeki hak ve yetkilerinin niteliğine göre yapılan bu ayırım ve adlandırma temelde İslâm hukukçularının milk-ibâha ayırımına dayanır. Milk eşya üzerindeki en güçlü yetkileri, ibâha ise en zayıf yetkileri ifade eder. Klasik dönem fıkıh literatüründe sıkça kullanılan bu ayırım, özellikle Hanbelî hukukçusu İbn Receb'den sonra milk-hukuk-ibâha şeklinde üçlü bir tasnife tâbi tutulmuş, eşya üzerinde milkten zayıf fakat ibâhadan güçlübirtakım yetkiler hukuk kavramıyla ifade edilmiştir (el-Ḳavâʿid, s. 200). Milk, eşya ile şahıs arasındaki en güçlü hâkimiyet bağının hukukî tasviri olup fakihler milki, "bir engel olmadığı sürece şer‘an sahibine tasarruf yetkisi veren ve başkasının tasarrufunu engelleyen aidiyet bağı" olarak tanımlarlar (Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî, I, 241). Eşya üzerinde kurulu olması, eşya üzerinde doğrudan hâkimiyet sağlaması ve herkese karşı dermeyan

edilebilmesi özellikleri sebebiyle milk kavramıyla modern hukuktaki aynî hak kavramı arasında büyük bir benzerliğin bulunduğu ve istisnaî bazı kullanımlar hariç tutulursa milkin genelde mülkiyet, irtifak, intifâ, rehin gibi aynî hak çeşitlerini kapsadığı görülür. Fakihler bu hak türünü, konusunun ayn ya da menfaat oluşunu esas alarak dört gruba ayırırlar (İbn Receb, s. 208). 1. Bir eşyanın hem aynı hem de menfaati üzerine kurulu milk (milkü'l-ayn ve'l-menfaa), yani mülkiyet hakkı. 2. Bir eşyanın sadece aynı üzerinde kurulan, menfaatini içermeyen milk (milkü'l-ayn bilâ menfaa), yani rakabe mülkiyeti (çıplak mülkiyet). Süknâ hakkı, irtifak hakkı gibi bir hakka konu olan mal üzerinde asıl mâlikin hakkı böyledir. 3. Bir eşyanın sadece menfaatini içeren milk (milkü'l-menfaa bilâ ayn); süknâ, irtifak hakları gibi. 4. Bir eşyadan sadece sınırlı şekilde yararlanma yetkisi veren milk (milkü'l-intifâi'l-mücerred) (geniş bilgi için bk. Hacak, s.14-17). Daha çok Karâfî (el-Furûḳ, I, 187), İbn Kayyim el-Cevziyye (Bedâʾiʿu'l-fevâʾid, I, 4) ve özellikle İbn Receb (el-Ḳavâʿid, s. 208) tarafından kullanılan milkü'l-intifâ, milkü'l-menfaatten farklı olarak eşya üzerinde sahip olunan, fakat başkasına devri ve temliki mümkün olmayan bir nevi şahsa bağlı yararlanma hakkını ifade eder. İbn Receb, bu grubun örneği olarak âriyet alan kimsenin âriyet mal üzerindeki yararlanma yetkisini, askerlerin ganimet malından ihtiyaç miktarı faydalanma haklarını gösterir (a.g.e., s. 209).

Milk kavramı eşya üzerinde kurulan bütün hak ve yetkileri kapsamadığından nitelik olarak milkten daha farklı ve zayıf yetkiler veren bazı haklar da hukuk tabiriyle ifade edilerek milk ile ibâha arasında ara seviyede bir yetki grubu yer alır. Bu şekildeki tasnif ve adlandırma esasen Hanbelî hukukçusu İbn Receb'e aitse de (a.g.e., s. 200) diğer fıkıh mezheplerine mensup fakihlerin de aynı netlikte olmamakla birlikte milk-hukuk-ibâha ayırımını benimsedikleri ve bunu doğrulayan ifadelerde bulundukları görülür. Nitekim Serahsî, Bedreddin ez-Zerkeşî, Karâfî, Molla Hüsrev gibi fakihler de hakku'l-milk, hakku't-temellük, hakku'l-ihtisâs gibi yetkilerin milkten farklı nitelik ve seviyede haklar sağladığına dikkat çekerler (Hacak, s. 17-20). Çağdaş İslâm hukukçularından Zerkā ve Senhûrî, Molla Hüsrev ve Karâfî'nin bu sınırlı ifadelerinden hareketle İslâm hukuk doktrininde milk ile ibâha (ruhsat) arasında ara bir seviyenin varlığını ispata çalışmışlardır (el-Fıḳhü'l-İslâmî, III, 47-48; Meṣâdirü'l-ḥaḳ, I, 5-8).

İbn Receb hukuk olarak adlandırdığı hak ve yetkileri beş grupta inceler (el-Ḳavâʿid, s. 200-208). 1. Milk hakkı. Mûrisin kurduğu tuzaktaki av üzerinde henüz ihramda olan vârisin hakkı, mükâteb kölenin malı üzerinde efendinin hakkı gibi. 2. Temellük hakkı. Bu iki kavram birbirine çok yakın anlamda olup ikisi de hak sahibi açısından mülkiyet hakkıyla sonuçlanacak bazı durumları ifade eder. Meselâ emek-sermaye (mudârebe) şirketinde dönem sonu oluşan kâr üzerinde ortakların paylaşım öncesi hakları, ganimet malında paylaşım öncesi gazilerin hakkı ikinci grubun örnekleridir. 3. İntifâ hakkı. Bir kimsenin başka bir şahsın eşyası üzerinde, arada bir hukukî işlem olmadan doğrudan kanundan doğan haklarını ifade eder. Zaruret vb. sebeplerle kanundan doğan, komşunun duvarına yapacağı evin kirişlerini koyma hakkı veya komşunun arazisinden su geçirme hakkı böyledir. 4. İhtisas hakkı. Kimsenin mülkü olmayan bir eşyadan hak sahibinin faydalanmasını mümkün kılan, fakat muâvazalı akidlerle devri mümkün olmayan haklardır. Avcılıkta kullanılan eğitimli köpek üzerinde sahibinin yetkisi, meytenin tabaklanmış derisi üzerindeki kullanma yetkisi gibi. 5. Taalluk hakkı. Burada hak sahibi eşyanın aynına da menfaatine de mâlik olmayıp sadece herhangi bir sebeple doğmuş olan bir hakkın elde edilmesi bu eşyaya bağlı kılınmıştır. Meselâ mürtehinin rehin eşya üzerindeki hapis hakkı, hacr sonrası müflisin malı üzerindeki alacaklıların hakkı böyledir.

Fakihler ve usulcüler tarafından farklı anlamlar yüklenen ve oldukça geniş bir kapsamı bulunan ibâha ve mubah kavramlarının eşya hukuku açısından daha dar bir anlam taşıdığı, milk ve hukuktan farklı olarak eşya üzerinde kurulan en zayıf yetkiyi ifadede kullanıldığı görülür (Zerkeşî, I, 73; Mecelle, md. 1045, 1248). Özel mülkiyete konu olan eşya üzerinde mâlikin izniyle kurulan yetkiler veya kamu mallarından yararlanma imkânı bunun örnekleridir. Ancak çağdaş İslâm hukukçularının bir kısmı, eşya hukukunda milkin karşıtı olan ibâha kavramını ruhsat ve temellük hakkı gibi terimlerle ifade edip bu kavrama özel ve kamu hukuku alanındaki hak ve yetkilerden akid gibi rızâî, şüf‘a veya ganimet gibi cebrî yolla bir mala sahip olma imkânından kamu hak ve hürriyetlerini kullanma imkânına kadar geniş bir anlam yüklerler (Senhûrî, Meṣâdirü’l-ḥaḳ, I, 4-8; Muhammed Tamûm, s. 121-125; Mv.F, XVIII, 41-44). Bu son anlatımda ibâha, muayyen bir eşya üzerinde kurulan oldukça zayıf bir hâkimiyetten çok belirli bir eşyaya taalluk etmeyen ortak genel ve mücerret bir yetkiyi ifade etmektedir.

Nitekim meselâ Senhûrî, kişinin mülk edinme imkânını temellük hürriyeti veya ruhsat, bunu kullanıp bir malın mülkiyetine sahip olmasını mülkiyet hakkı olarak adlandırıp klasik doktrinde bu iki hak arasında yer alan ve ara seviye teşkil eden, sahibinin talebine de bağlı olarak mülkiyetle sonuçlanabilecek olan birtakım yetkilerin varlığından söz eder (Meṣâdirü'l-ḥaḳ, I, 4-8). Muhammed Tamûm da Senhûrî'nin izinden yürüyerek rızâî akidlerden bey' akdinde icaptan sonra ve kabulden önce alıcının sahip olduğu konumu, cebrî temellük yollarından şüf'a ve ganimette hak sahibinin mâlik olmadan önce bulunduğu çeşitli merhaleleri bu ara seviye için örnek gösterir ve bu ara seviyenin birinci kademesindeki hakları klasik literatürün de desteğiyle "sabit veya vâcip hak", ikinci kademesindekileri "müekked hak" olarak adlandırır (el-Ḥaḳ, s. 126-136). İbn Âbidîn de ganimet veya şüf'a hakkının sabit hak, müteekkid hak ve tam milk şeklinde üç safhasından söz eder ve sabit hakkın zayıflığına işaret eder (Reddü'l-muḥtâr, IV, 141). Bu bağlamda meselâ ibâha ile sabit hak arasında sabit hakkın belirli bir eşyaya taalluk etmesi, mülkiyet sebeplerinden birine dayanması, sahibinin bu hakkı milke çevirme gücünde olması ve bazı hukukçulara göre mirasçılara intikal etmesi (meselâ Mâlikîler'e göre kabul muhayyerliğinin mirasçılara intikal edebilmesi) gibi farklar bulunur.

e) Mücerred Hak-Müteekkid Hak. Klasik literatürdeki mücerred (müfred) hak ve müteekkid (müstekar, mütekarrir) hak adlandırması, hakları belirli bir ölçüye göre ve genel olarak iki gruba ayırmaktan çok mirasla intikale elverişli olup olmamasını, telef edildiğinde tazminin gerekip gerekmemesini açıklamaya veya bir eşya veya şahıs üzerinde kurulan bir hakkın başlangıç ve kuruluş safhalarındaki farklı kuvvet derecelerini belirlemeye ve ayırt etmeye yöneliktir. Ancak yine de bu ayırım ve adlandırmanın literatürde düzenli, hatta tutarlı bir şekilde yapıldığı söylenemez. Meselâ Ebû Sünne şüf'a, akid yapma, davalıya yemin teklif etme gibi hakları, siyasî hak ve hürriyetleri,

fikrî hakları müşahhas bir mahalde yerleşik olmaması sebebiyle mücerred haklar olarak, buna karşılık mülkiyet hakkını, başkasının arazisinden geçme veya su geçirme haklarını, alacaklının rehin mal üzerindeki hapis, velinin katil üzerindeki kısas hakkını da bir eşya ve ayn üzerinde yerleşik bulunması itibariyle mütekarrir haklar olarak adlandırır (el-Fıḳhü'l-İslâmî, s. 182-183; ayrıca bk. Demir, s. 88-90; Karaman, I, 146-147). Hatta bazı

klasik fıkıh kaynaklarında mücerred hak müteekkid hak adlandırmasının özellikle şüf‘a ve ganimet haklarının başlangıçtan mülkiyet hakkı ile sonuçlanıncaya kadar geçirdiği aşamaları tavsifte kullanıldığı göz önünde bulundurulursa bu kavramların daha dar bir anlam taşıdığı söylenebilir. Daha doğrusu bu ayırım, hakları statik ve belirli bir tasnife tâbi tutmaktan çok bir yetkinin ibâha ve milk seviyeleri arasındaki farklı güç seviyelerini ifade eder. Şüf‘a ve ganimet malları üzerindeki hakların doğuşundan mülkiyet hakkı ile sonuçlanıncaya kadarki basamaklar bu kavramlarla ifade edilir. Şüf‘a başlangıçta mücerred bir hak iken şüf‘a konusu malın satılması ve hak sahibinin de bu malı almak istemesiyle birlikte müteekkid hale gelir. Talebin kabul edilmesi veya davanın müsbet şekilde bitmesiyle bu hak mülkiyetle sonuçlanır. Gazilerin ganimet üzerindeki hakları da savaş sonrasından ganimetin İslâm ülkesine getirilerek paylaşımına kadar benzeri safhalara sahiptir. Bu iki tür hak arasındaki en önemli fark olarak mücerred hakların genelde malî mübâdeleye ve tazmine konu olmaması, ölümle mirasçılara intikal etmeyişi gösterilir. Meselâ Hanefî literatüründe müfred (mücerred) hakların temlike ve sulha konu edilemeyeceği, vakıf bağlantılı dinî görevleri üstlenme veya şüf‘a gibi mücerred haklar karşılığında bedel almanın câiz olmadığı ifade edilirken (Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 50; Hâdimî, Mecâmiʿu’l-ḥaḳāʾiḳ, s. 45; İbn Âbidîn, IV, 518) bu vurgulanmak istenir. Bununla birlikte toplumun iktisadî şartlarının ve mal telakkisinin değişmesine paralel olarak bir kısım mücerred hakların malî mübâdeleye konu olması câiz görülmüştür. Dinî hizmetleri üstlenme hakkındaki vazgeçme karşılığında bedel almanın (İbn Âbidîn, IV, 519) veya davalının yemin hakkına karşı davacıya belli bir bedel üzerinden anlaşma teklif etmesinin câiz görülmesi (Kâsânî, VI, 50) böyledir.

Bu ayırım ve adlandırmalardan ayrı olarak hakların meselâ mirasla intikali, ıskat imkânı, zorunluluk ve gerekliliği, belirli veya sınırlı olup olmaması, aynî veya kifâî oluşu gibi farklı açılardan başka tasniflerinin yapılması da mümkündür (Muhammed Tamûm, s. 49-138). Ancak bunlar, özellikle modern hukuk doktrinine göre veya hakların tâbi olduğu çeşitli hükümler ölçü alınarak yapılmış adlandırma ve ayırımlar olduğundan bir orijinallik taşımazlar.

Hükmü. Hakkın hükmü tabiriyle mevcut bir hakkın sahibi, varsa karşı taraf ve üçüncü şahıslar açısından doğurduğu sonuçlar, sağladığı yetki ve yararlar

veya yüklediği sorumluluklar kastedilir. Dinen veya hukuken sabit olan bir hakkın kural olarak sahibine bu hakkı elde etme ve bu haktan yararlanma yetkisi sağladığı, diğer şahıslara da bu hakkı tanıma ve yerine getirme yükümlülüğü getirdiği doğru olmakla birlikte bu istifade ve edânın mahiyeti, hakkın mahiyetine bağlı olarak değişkenlik gösterir. Meselâ namaz, zekât, oruç gibi sırf ibadet niteliği taşıyan Allah haklarının odak noktasını mükelleflerin edâ yükümlülüğü teşkil ederken ayna ilişkin hak olarak adlandırılabilecek olan ve çoğu eşya hukuku alanında kalan hakların veya ibâha-ruhsat grubunda yer alan temel hak ve hürriyetlerin eksenini hak sahibine sağlanan yetki ve aidiyet oluşturur ve bu ikinci grup haklarda üçüncü şahıslar için sadece pasif (selbî) bir yükümlülük söz konusu olur. Zimmete taalluk eden ve çoğu alacak hakkı (şahsî hak) niteliği taşıyan haklarda hak sahibinin yetkisiyle karşı tarafın (borçlu) yükümlülüğü dengede iken velâyet, vesâyet, şahitlik, hidâne gibi haklarda hak sahibi için yetkiden ziyade dinî, hukukî veya ahlâkî nitelikte bir görevin ifası bahis konusudur. Bununla birlikte dinen veya hukuken tanınan bir hakkın kimler için ne tür bir yetki, yarar ve yükümlülük doğurduğu hakkın içinde yer aldığı gruba, hatta her bir hak türüne göre değişkenlik gösterdiğinden bu konuda genelleme yapılması yerine her bir hak türünün ayrı ayrı ele alınması zorunluluğu vardır (meselâ bk. BORÇ; HİDÂNE; REHİN; TALÂK; VESÂYET).

Kullanılması ve Sınırlandırılması. İslâm düşüncesinde hâkim olan genel kabule göre hakkın menşei ve gerçek sahibi Allah olduğundan kişilerin hak sahibi olmaları onlara belirli yetki ve aidiyetler sağlayacağı gibi haklarını şâriin belirlediği ölçü ve sınırlar içinde kullanma sorumluluğu da yükler. Hakkın menşei, mahiyeti ve hakkın dinî-hukukî meşruiyeti konusunda doktrinde mevcut fikirler, hakkın kullanımının meşruiyeti ve sınırlandırılması konusunu gündeme getirmektedir. İslâm hukukçuları, borçlar ve eşya hukuku alanında hakların kazanılması ve kaybedilmesinde ilgili şahsın iyi niyetli olmasına (sübjektif iyi niyet) sınırlı haller dışında fazla bir önem atfetmemişler, bu konuda mümkün olduğu ölçüde objektif ölçüleri ve kuralları işletmişlerdir. Meselâ başkasının arazisine iyi niyetli olarak bina yapan kimseye, binanın kıymetinin arsadan fazla olması halinde bedelini ödeyerek arsaya mâlik olma hakkı tanınırken gasbedilen veya çalınan malı iyi niyetli olarak satın alan kimseye böyle bir hak tanınmaz (Mecelle, md. 906). Hakkın kullanılmasında ise mutlak hak anlayışının yanı

sıra objektif ve sübjektif iyi niyet şartının arandığı da görülür. Hatta çağdaş literatürde, hakların kötüye kullanılmasının hukuk düzenince himaye edilmeyeceği fikrinin hukuk tarihinde ilk defa İslâm hukukçuları tarafından teori haline getirildiği iddiaları hayli ağırlık taşır.

Hakkın kötüye kullanılmasıyla ilgili olarak klasik ve çağdaş fıkıh literatüründe yer alan görüşler, temelde Kur'an ve Sünnet'te bu konuda getirilen ölçülere dayandığı gibi hakkın menşei, mahiyeti ve meşruiyetiyle ilgili olarak doktrinde yer alan telakkilerle veya zararın tazmini, hakkaniyet, sedd-i zerâi' gibi ilkelerle de yakın bağlantı içindedir. Kur'ân-ı Kerîm'de kocaların karılarını boşama veya nikâhı altında tutma haklarını sırf onlara zarar vermek için kullanmaları yasaklanırken (el-Bakara 2/231) anne ve babanın çocuğun emzirilmesi konusundaki haklarını (el-Bakara 2/233), kocanın boşadığı karısını evinde iskân görevini (et-Talâk 65/6) veya vasiyet yapacak kimsenin bu hakkını (en-Nisâ 4/12) karşı tarafa veya üçüncü şahıslara zarar verecek tarzda kullanmaması istenmiştir (ayrıca bk. el-Bakara 2/282; et-Tevbe 9/107). Hz. Peygamber de meselâ mülkiyet hakkının sırf komşuya zarar verme amacıyla kullanılmasına karşı çıkarak İslâm'da zarar vermenin ve zarara zararla mukabele etmenin bulunmadığını bildirmiştir (İbn Mâce, "Aḥkâm", 17). Yine Resûl-i Ekrem'in, şekil itibariyle meşrû görünmekle birlikte sonuç itibariyle dinî-hukukî bir yasağın çiğnenmesine dolaylı olarak yol açan fiilleri yasakladığı da bilinmektedir. Hülle ve faiz konusundaki hadisler buna örnektir (bk. Nesâî, "Ṭalâḳ", 13; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 54, "Nikâḥ", 15, 28).

Hukukun tanıyıp koruduğu bir hakkın kullanımının kural olarak hukukî ve cezaî bir sorumluluğu doğurmaması, kişilerin hukukun izin verdiği bir fiili işlemekten dolayı sorumlu tutulmaması İslâm hukuk doktrininde hâkim olan temel ilkelerden biridir. Mecelle'de yer alan, "Cevâz-ı şer'î damâna münâfî olur" (md. 91) küllî kaidesi bunu ifade eder ve hukuken tanınan bir müsaadeye dayanan hak kullanımının bir zarara yol açması halinde bu zararın tazmin edilmesinin gerekmediğini bildirir. İslâm hukukunda bu ilkenin çeşitli akid türlerini kapsayan geniş bir uygulama alanı mevcut olmuştur (bk. Mecelle, md. 695, 795, 796, 822, 824, 965, 1075, 1192, 1288, 1500). İlk dönem Hanefîler'ine, Şâfiîler'in çoğunluğu, bir rivayette Ahmed b. Hanbel, Zâhirîler, Zeydîler ve İmâmîler'e göre hak mutlak karakterde olup hukukî sınırlar içinde kaldığı, başkasının hakkını zedelemediği ve

zaruret hali de söz konusu olmadığı sürece kısıtlanamaz (Subhî Mahmesânî, I, 39). Serahsî'nin tabiriyle mal sahibi kendi öz (hâlis) hakkında mutlak tasarruf yetkisine sahip olup bu şekilde bir hak kullanımı sebebiyle komşusuna zarar vermemesi diyâneten gerekli olsa bile bu tasarrufun yargı yoluyla engellenmesi doğru olmaz (el-Mebsûț, XV, 21-22). Klasik dönem fıkıh literatüründe bu anlayışı yansıtan çeşitli çözüm örnekleri bulunur (İbn Hazm, IX, 105-107; İbnü'l-Hümâm, VI, 411-415; Subhî Mahmesânî, I, 39-41). Mutlak hak anlayışına göre hakkın kullanılmasını sınırlayan bir kayıt, hakkın hukukî ve kanunî sınırlar içinde kullanılması mecburiyetidir. Eğer bu sınır aşılır ve başkasının hakkına tecavüz edilirse ve bu süreçte bir zarar meydana gelirse bu takdirde hakkın kötüye kullanımı değil sınır dışında kalan kısım itibariyle haksız fiil söz konusudur; mesele bu çerçevede ele alınır ve önlenmeye çalışılır. Bu durum, özellikle Hanefî literatüründe tazminat hukukunun ana konusunu ve örneklerini teşkil eder (Zerkā, Șıyâğa, s. 26-27). Bu hususta ikinci bir kayıt olarak zaruret hali zikredilebilir. Mecelle'de, "Izdırar gayrın hakkını iptal etmez" (md. 33) şeklinde ifade edilen ilke, "Cevâz-ı şer'î damâna münâfî olur" (md. 91) kaidesine bir kayıt ve açıklık getirerek meşrû müdafaa, açlık gibi zaruret hallerinin bu esnada işlenen hukuka aykırı fiillerin cezaî sorumluluğunu kaldırsa da üçüncü ve mâsum şahısların haklarını yok etmeyeceğini hükme bağlamaktadır.

Özellikle ilk dönem fakihlerince sınırlı sayıda kayıt ve şarta tâbi tutulan mutlak hak anlayışı, çoğu sonraki döneme mensup diğer bir kısım İslâm hukukçusu tarafından daha da sınırlandırılmış, hukukun ferde tanıdığı hakkın mutlak bir yetki kaynağı olmayıp başkasına ve topluma zarar vermeme kaydıyla sınırlı, toplum yararına ve şâriin maksadına uygunlukla bağımlı olduğu ifade edilerek hakkın kullanımına sübjektif veya objektif bazı ilâve ölçü ve kayıtlar getirilmiştir. Sübjektif ölçü, hakkı kullanan kimsenin iradesini harekete geçiren sübjektif âmilleri göz önünde tutmak, kişi hakkını iyi niyetle ve hukukun tanıdığı sınırlar içinde kullanıyorsa ve başkasının hukuk düzenince tanınan bir hakkına tecavüz etmiyorsa, başkası fâhiş zarar bile görse hak sahibini bundan sorumlu tutmamak şeklinde tanımlanabilir (Subhî Mahmesânî, I, 49). Meselâ Hanefî kaynaklarında, bir kimsenin zarar verme kastıyla başkasının arazisine veya ekinlerine su salmasına engel olunacağı (Ebû Yûsuf, s. 99, 161), komşunun duvarını tahrip amacıyla bahçesinde kuyu kazmasına izin verilmeyeceği (Zeylaî, IV,

196) ifade edilir. Bir hakkın kullanımı da dahil hukukî işlemlerde objektif ölçülerle ve şekil şartlarıyla yetinilmeyip kasıt ve sâike özellikle Mâlikî ve Hanbelî fakihlerince ayrı bir önem atfedildiği görülür. Nitekim Şâtıbî, hakların kullanımının başkasının zararına yol açması halinde konuyu birkaç alt başlık ve ayırım altında ele alır. Özetle ifade etmek gerekirse Şâtıbî, bir kimsenin başkasına haksız olarak zarar verme kastını taşımasının dinen günah olduğunu, kişinin sırf başkasına zarar verme amacıyla hukukun kendisine tanıdığı bir hakkı kullanmasının hukuken korunmayacağını ve engelleneceğini, hem başkasına zarar verme hem de kendi çıkarını koruma durumuyla karşı karşıya kalması, fakat bu çıkarını başka bir yoldan elde etmesinin de mümkün olması halinde yine bu hakkını kullanmasının engelleneceğini ifade eder. Çünkü böyle bir durumda başkasına zarar verme amacı ön plana çıkmış olmaktadır. Kişinin meşrû bir hakkını kullanmasının başkasına zarar vermesi, ancak hak sahibi için de başka bir çarenin olmaması durumunda bu şahsın engellenmesi doğru olmaz; fakat başkasına zarar verme niyet ve kastının bulunmamasıyla yükümlü tutulur. Bu yükümlülük bile hakkın kullanımına getirilmiş zihnî ve sübjektif bir kayıt ve ahlâkî bir yönlendirme olması itibariyle önem taşır. Ayrıca bir kimsenin başkasına zarar verme kastı bulunmamakla birlikte hakkını kullanmasından umumi bir zararın doğması halinde Şâtıbî, umumi zararın önlenmesinin özel zarara göre öncelik taşıdığından hareketle buna yine müsaade edilmeyeceği görüşündedir (el-Muvâfaḳāt, II, 348-353).

Fakihlerin önemli bir kısmı, “Zarar ve mukābele bi’z-zarar yoktur” (Mecelle, md. 19) küllî kaidesiyle ifade edilen hadisin başkasına zarar verme kastıyla tasarrufta bulunmayı da kapsadığını kabul eder. Hanbelî fakihlerinden İbn Receb bu hadisi yorumlarken başkasına zarar vermenin iki şekilde gerçekleşeceğini, bunlardan birinin de bir hakkın başkasına zarar kastıyla kullanımı olduğunu belirterek hakkın kullanımına getirilen bu sübjektif ölçüyü vurgulamıştır (Câmiʿu’l-ʿulûm, s. 288). Bu ölçünün başta mülkiyet hakkının kullanımı olmak üzere kişinin bahçesinde kuyu kazmasından veya arazisinden çıkan suyu akıtmasından kocanın talâk hakkını kullanmasına, ticaret ve çalışma hakkından vasiyet ve emzirme hakkına kadar birçok alanda göz önünde bulundurulduğu veya en azından bu ölçünün hangi alanlarda ve nasıl uygulanacağı yönünde fakihler arasında zengin doktriner tartışmaların cereyan ettiği görülür (bu konuda geniş bilgi için bk. Abdülkerîm Zeydân, s. 249-270).

Başkasına zarar verme kastının ölçü alınması, hakkın kötüye kullanımının kapsamını daralttığı gibi kastın sübjektif karakteri de ispat ve uygulama zorluklarını beraberinde getirmektedir. Bundan dolayı İslâm hukukçularının diğer bir kısmı, hakkın kullanımında hak sahibinin kastını değil kullanımın herhangi bir zarara yol açıp açmadığını ve bu zararın diğer yarar ve zararlarla dengesini ölçü almayı tercih etmişlerdir. Bu bir öncekine göre daha objektif karakterde olması sebebiyle ispat ve uygulama açısından daha çok kolaylık taşır. Klasik literatürde bu ölçünün uygulama örneklerine en çok mülkiyet hakkının kullanımı ve komşuluk ilişkileri alanında rastlanmakla birlikte mevcut münferit çözümlerden İslâm hukukçularının ve hukuk ekollerinin bu konudaki genel temayülünü belirlemek de mümkündür. Meselâ Hanefîler'de başlangıçta mülk sahibinin mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunabilmesi benimsenmişken Ebû Yûsuf ve onun ardından Belhli ve müteahhirîn Hanefî fakihleri bu kuralı (kıyas) terkedip "istihsan" metodunu işleterek mâlikin mülkü üzerindeki tasarruf hakkını komşusu için önemli (fâhiş) bir zarara sebebiyet verecek

şekilde kullanamayacağı, kullanmak istediğinde de buna engel olunması gerektiği görüşüne sahip olmuş, özellikle Osmanlı döneminden itibaren mezhepte de bu görüş ağırlık kazanmıştır (İbnü'l-Hümâm, VI, 414-415; Mecelle, md. 1197; Ali Haydar, III, 464). Hanefîler'in istihsan metoduyla ulaştığı bu sonuca Şâfiîler "def'-i mefâsidin celb-i menâfi'den evlâ olması" ilkesiyle (Mecelle, md. 30), Mâlikîler ise maslahat prensibiyle ulaşırlar.

Mal sahibinin mülkü üzerindeki tasarruf hakkının başkasına zarar vermeme kaydıyla sınırlanması, farklı metot ve adlandırmalarla da olsa hemen hemen bütün hukuk ekollerinde kural olarak benimsenmiştir. Ancak hangi tür ve ölçüdeki zararın böyle bir hak kısıtlamasını gerektireceği hususunda fakihler arasında farklı görüşler vardır. Bu konuda hak sahibinin sağlayacağı yararla başkasına vereceği zarar arasındaki açık nisbetsizlik ölçü alınabileceği gibi başkasının uğrayacağı zararın ciddi boyutta olması da esas alınabilir. Fakihlerin her iki ölçüyü de kullandıkları görülür. Meselâ Mâlikî ve Hanbelî literatüründe, komşunun bahçesine yakın yerde kuyu kazan, komşusunun ışık ve rüzgârına engel olacak şekilde duvar yapan kimsenin bu tasarrufuna engel olunacağı gündeme gelirken (İbn Kudâme, IV, 388; İbn Cüzey, s. 223-224; Buhûtî, III, 409) Hanefîler harman yerinin

rüzgârını kesme, komşunun ışığını tamamen kapatma gibi komşunun fâhiş zararının söz konusu olduğu durumlarda böyle bir kısıtlamaya giderler (Mecelle, md. 1200-1201). Öte yandan fâhiş zararın ne olduğu sorusuna açıklık getirmek için bu konuda bazı ölçülerin konmaya çalışıldığı, meselâ Hanefîler'de kişinin aslî ihtiyaçlarının engellenmesinin veya yok edilmesinin fâhiş zararın ölçüsü sayıldığı görülür (İbnü'l-Hümâm, VI, 415; bk. Mecelle, md. 1199, 1200-1212). Hâdimî'nin kaydettiği, "Mubah fiillerin işlenmesi ancak başkasına bir eziyetin olmaması şartıyla câiz olur" ve, "Bir kimsenin sırf kendine ait bir hakkında tasarrufta bulunması ancak bundan komşusunun zarar görmemesi halinde sahih olur" kaideleri (Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ, s. 45) Mecelle'de yer almayıp daha genel bir ilke olarak mülkiyet hakkının kullanım izninin başkasının fâhiş zarara uğramaması şartına bağlandığı (md. 1197) ve bu ölçünün çeşitli fer'î meselelere uygulandığı görülür (md. 1198-1212). Bunun sonucu olarak cevâz-ı şer'înin damâna münâfî olması kuralına (md. 91) "fâhiş zararın meydana gelmemesi kaydıyla" şeklinde kısmî bir istisna getirildiği söylenebilir (Subhî Mahmesânî, I, 48). Böylece hakkı kullanan kişinin iyi niyetli veya kötü niyetli olup olmadığına bakılmaksızın bir hakkın kullanımının hakkaniyet ilkesine göre dengesiz ve fâhiş sayılacak ölçüde bir zarara yol açıp açmadığı esas alınarak hakkın kullanımı daha objektif ve uygulanabilir bir esasa oturtulmaktadır.

Çağdaş İslâm hukukçuları, hakkın kullanımıyla ilgili olarak fıkıh literatüründe yer alan yaklaşım, ölçü ve kısıtlamalardan hareketle İslâm hukuk doktrininde hakkın kötüye kullanımı kavramını ayrı bir önem ve titizlikle ele almışlar ve aşağıdaki ayırıcı ölçüleri benimsemişlerdir: 1. Bir hakkın, sahibi için bir yarar sağlamadığı halde sırf başkasına zarar kastıyla kullanılması; 2. Bir hakkın, şer'an tanındığı alan ve amaç için değil meşrû olmayan bir gaye için kullanılması (bk. HİYEL); 3. Bir hakkın kullanımının sahibi için sağlayacağı yarara veya önleyeceği zarara nisbetle başkaları için daha büyük ve genel bir zararı doğurması; 4. Bir hakkın örfen mâruf ve mâkul olmayan biçimde kullanılarak başkalarına zarar verilmesi; 5. Bir hakkın kullanımında gerekli dikkat ve özen gösterilmeyerek başkasına zarar verilmesi (Ahmed Fehmî Ebû Sünne, s. 209-222). Bu anlayışın, hakkın amacı dışında veya sırf başkasına zarar verecek şekilde kullanılması, hakkın kullanılmasının kişiye sağladığı yararla başkalarına verdiği zarar arasında açık nisbetsizliğin bulunması gibi ölçülerle ifade edilmesi de mümkündür

(Zerkā, Ṣıyâġa, s. 53).

Hakkın kötüye kullanımı doktrinde ister kusur sorumluluğu temeline oturtulsun (Senhûrî, el-Vasîṭ, I, 842-843), ister haksız fiil ve taaddî çerçevesinde görülsün (Ahmed Fehmî Ebû Sünne, s. 224-225), isterse usuldeki sedd-i zerâi‘ ilkesiyle veya genel hak telakkisiyle de bağlantısı kurularak bağımsız bir nazariye olarak ele alınsın (Fethî ed-Dirînî, Naẓariyyetü’t-teʿassüf, s. 71-91; Zerkā, Ṣıyâġa, s. 20-23) sonuç olarak İslâm hukukunun genel ilke ve amaçlarına aykırılık taşır. Önlenmesi dinen olduğu kadar hukuken de gerekli olduğundan hakkın kötüye kullanımında dinî müeyyidelerin yanı sıra diğer hukuka aykırılıklarda söz konusu olan fesih ve iptal, tazmin, men, ta‘zîr gibi hukukî ve cezaî müeyyideler de gündeme gelebilir.

Hakkın kötüye kullanılmaması ilkesi, hakkın kullanımına belli gerekçelerle sınırlandırma getirme fikrinin sadece bir yönünü, biraz da medenî hukuk alanında kalan bir vechesini teşkil eder. Bunun dışında kişilere ne tür hakların ne ölçüde tanınacağı veya kişilerin sahibi olduğu hakları hangi kayıt ve ölçülerle kullanacağı meselesi her dönemde ve her toplumda önemini korumuş olduğu gibi toplumların siyasî rejim ve hukuk düzeninden sosyokültürel yapı ve telakkilerine, benimsenen ideoloji ve dinlere kadar birçok faktöre bağlı olarak toplumdan topluma değişkenlik göstermiştir. İslâm hukuk düşüncesinde hakkın menşei ve gerçek sahibi Allah olarak görülüp fıkıh usulünde de hak şer‘î hükmün bir nevi veya sonucu olarak algılandığı, hakkın yetki niteliğinin yanı sıra görev niteliği de önemle vurgulandığı için doktrinde hakkın mutlak oluşundan ziyade kayıtlı oluşu fikri ağır basar. Hatta İslâm hukuk düşüncesinde her hakkın aynı zamanda bir tür ödev niteliği de taşıması, bazı Batılı İslâm araştırmacıları tarafından bir hayli abartılarak İslâm şeriatının hakları değil sadece dinî ve hukukî birtakım ödevleri içerdiği, ferdin hak ve hürriyetinin değil sadece ödevlerinin olduğu ifade edilmişse de (bk. Mohammad H. Kamali, X/3 [1993], s. 341) bu hem vâkıayı hem de fakihlerin insanın iki temel özelliğinin akid ve zimmet olduğu, bu sayede ferdin dokunulmazlık, hürriyet ve mülkiyet haklarına sahip bulunduğu şeklindeki ifade ve anlayışlarını (Teftâzânî, II, 162) yansıtmadığından isabetli değildir. Bu sebeple hakkın mahiyetini bu yetki-ödev dengesi belirlediği gibi hakkın özünü, kullanım sınırlarını ve hangi yönlerden ne ölçüde bir sınırlamaya

tâbi tutulabileceğini ve bu konuda ne tür ölçülerin esas alınacağını da yukarıda işaret edilen bu dinî-hukukî çerçeve, İslâm'ın genel ilke ve amaçları belirler. Ancak konunun yine de İslâm'ın ilke ve amaçlarını algılama ve yorumlama tarzına bağlı olarak kısmî bir izâfîlik ve değişkenlik taşıdığı söylenebilir.

İslâm hukukçularının öteden beri üzerinde ısrarla durduğu gibi (Âmidî, III, 59, 249, 263-271; Şâtıbî, II, 385; IV, 195-201) hakkın tek başına gaye olmayıp belli bir dünyevî-uhrevî yararı gerçekleştirmek için tanınmış bir araç olduğu göz önünde bulundurulursa, hakkın veriliş amacının aynı zamanda onun takyidinin de temel gerekçe ve zeminini teşkil ettiği görülür. Bu zemin, aralarında ortaklık-aidiyet veya genellik-özellik ilişkisi veya farklılığı bulunan ruhsatlarla hakların ve bu ikisinden doğan şer'î fiillerin kesişme

noktasını oluşturur. Öte yandan İslâm'ın ferdî yararla içtimaî yarar arasında denge kurup ikisini de bu denge içinde korumaya çalışması, hakkın sadece ferde tanınan bir ayrıcalık olarak algılanmasına engel olmuş ve ona sosyal ödev niteliği de kazandırmıştır. Bu sebeple İslâm hukuk düşüncesinde yetki ve sorumlulukların kaynağı ve amacı, makāsıd ve mesâlih, sosyal dayanışma, kamu düzeninin ve sosyal güvencenin sağlanması, insanın yaratılış gayesi ve konumu, israftan kaçınma, itidal ve dengeyi koruma konularında geliştirilen metot ve telakkilerin hakkın takyidinin de dayandığı ana esas ve gerekçeler olduğu görülür. Nitekim hakkın ister objektif ister sübjektif ölçülerde olsun kötüye kullanılması yasağı, hakkın veriliş gayesiyle veya fertler arasında merhamet, kardeşlik, sevgi, iyilik ve takvâ yönünde yardımlaşma gibi ahlâkî nitelikte sosyal dayanışma ilkeleriyle açıklanmıştır. Zararın imkân ölçüsünde önlenmesi veya telâfi edilmesi kuralının yanı sıra (Mecelle, md. 20, 27, 31), fertlerin özel yararları ile toplumun genel yararı arasındaki dengenin gözetilmesi ve çatışma halinde kural olarak kamu yararının korunmasının ölçü alınması (a.g.e., md. 26, 27) netice itibariyle istimlâkin cevazı, ihtikârın ve fiyatlarda suni artışa yol açacak diğer davranışların yasaklanması, borçluluk ve iflâs halinde alacaklıların haklarını korumaya yönelik tedbirler, sefihin hacri, esnafın tazmin sorumluluğu gibi ilk bakışta ilgili şahısların kişisel haklarına sınırlama sayılabilecek hukukî çözümlere haklılık kazandırmaktadır. Ayrıca literatürde yukarıdaki ve benzeri ilkelerin işletilerek toplum adına devlet

başkanına ve kanun koyucuya -özüne dokunmamak ve geçici olmak şartıyla-hakları sınırlandırma yönünde bir hayli yetki tanındığı görülür. Bunlardan meselâ avlanma, çalışma, seyahat, mülk edinme, küçük yaşta evlenme, hatta nâfile olarak haccetme gibi konularda kişilerin hak ve yetkilerinin kanun koyucu tarafından kısıtlanması doktrinde ve pratikte ciddi bir muhalefetle karşılaşmazken kocanın talâk yetkisini veya çok evlilik hakkını kısıtlamaya ve kullanımını belli şartlara bağlamaya yönelik çabaların İslâm toplumlarında ölçü ve yaygınlığı bölge ve dönemlere göre değişiklik gösteren bir tepki ile karşılaşması, İslâm hukuk doktrininden ziyade bu toplumların sosyokültürel yapılarından, ayrıca hukuk ve kanunlaştırma politikalarında yapılan yanlışlardan kaynaklanmaktadır (hakların devlet/kanun koyucu tarafından sınırlandırılmasıyla ilgili geniş bilgi ve örnekler için bk. Fethî ed-Dirînî, el-Ḥaḳ, s. 219-257).

Himayesi. Allah hakkı grubunda yer alıp ibadet niteliği taşıyan hakların ifa ve himayesi öncelikli olarak fertlerin iman, dindarlık ve ahlâkî yetişkinlik gibi şahsî meziyetleriyle yakından bağlantılı olmakla birlikte toplumun bu hakların ihlâlini önleyecek birtakım tedbirler almasının gerektiği de açıktır. İster toplumun genel yararını ister fertlerin şahsî yararlarını ilgilendirsin, hukukun tanıdığı her hak sonuçta kamu yarar ve düzeninin bir parçasını teşkil ettiğinden nitelik ve tür ayırımı yapılmaksızın hakların himayesi devletin aslî görevleri arasında yer alır ve kanunî düzenlemelerin, idarî ve adlî teşkilâtın temel işlev ve amaçlarından birini teşkil eder. Nitekim Mâverdî, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ gibi İslâm amme hukukçularının, hakların himayesini emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker ilkesi ve hisbe teşkilâtı başlığı altında ele almaları da bu sebepledir (el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, s. 315-339; el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, s. 286-302). Hakları korumanın normal yolunun talep ve dava ile olacağı ve bunun da devlet eliyle ve hukuk düzeni tarafından sağlanacağı İslâm hukukunda genel ilke olarak benimsenir. Talep, bir şahsın sahibi bulunduğu hakka dayanarak başkasından belli bir ifayı veya kaçınmayı istemesini, dava ise hak sahibinin yargı yoluna başvurarak inkâr veya ihlâl edilen hakkının korunmasını isteme hususunda sahip olduğu yetkiyi ifade eder. Dava hakkı aynı zamanda aleyhine açılan davaya ve ileri sürülen iddiaya karşı savunma hakkını da içerir. Hz. Peygamber’in, “Hak sahibinin söz hakkı vardır” meâlindeki hadisi (Buhârî, “İstiḳrâż”, 13) bu ilkeleri ifade etmektedir. Yargılama hukukunda ispat yükü ve vasıtaları konusunda getirilen ayrıntılı hüküm ve sıkı kurallar bu yönüyle

hakkın elde edilmesi, ispatı ve korunması amacına hizmet eder. Hakların ihlâli halinde hak sahibine tanınan haklar, ihlâl eden tarafa uygulanan cezaî ve hukukî müeyyideler, meselâ bedenî ve malî cezalar, iade, tazmin, ifa gibi yükümlülükler, iptal, fesih, cebrî icra, tefrik gibi kazâî hükümler de hakların himayesini sağlayıcı tedbirlerdir. Hakların dinî ve kazâî iki ayrı vechesinin bulunabileceği doktrinde benimsenmekle birlikte, “kişinin kendi hakkını bizzat kendi kuvvetiyle elde etmesi ve koruması” şeklinde tanımlanabilecek olan ihkāk-ı hak -belirli istisnaları dışında-kural olarak kabul edilmemiştir. Çünkü toplumda hukuk düzeninin, güven ve istikrar ortamının kurulmasının yanı sıra ölçüsüz ve sübjektif hak iddialarının önlenmesi de buna bağlıdır. Ebû Süfyân’ın karısı Hind’in Hz. Peygamber’e gelerek kocasının aile nafakasını teminde cimri davrandığını söylemesi üzerine Resûl-i Ekrem’in ona, kocasının malından kendine ve çocuklarına yetecek kadarını alma ve harcama izni vermesi (Buhârî, “Büyûʿ”, 95), ihkāk-ı haktan ziyade hâkimin kendi bilgisini esas alarak bir hakkı koruma altına alması şeklinde anlaşılmıştır. Aynı şekilde alacaklı kişilere belli durumlarda tanınan hapis hakkı veya hakkı ihlâl edilen kimseye tanınan meşrû müdafaa hakkı da ihkāk-ı hak yasağına getirilmiş, ancak belirli objektif ölçülere bağlanarak keyfîlikten kurtarılmaya çalışılmış istisnaî hükümlerdir.

İntikali. Bir hakkın aslen iktisabı, ihraz ve ihyada olduğu gibi bir mal üzerindeki hakkın ilk olarak kazanılmasıdır. Hakkın, başka bir şahıstan hukukî muamele veya hükümle kazanılması ise devren iktisap olarak adlandırılabilir ve bu konu o hak türünün devir ve temlike uygun olup olmamasına veya bu konuda aranan şartlara bağlı olarak farklılık gösterir. Hakların devir ve temlikinde bazan akid yeterli olurken bazan hukukî bir fiile ihtiyaç duyulur. Meselâ satım akdinde mülkiyetin nakli için mebîin teslimi şart görülmezken hibede bu aranır (ayrıca bk. HAVÂLE). Hakların halefiyet ve miras yoluyla belli bir zümreye intikali ise gerek hak türlerine gerekse hukuk ekollerine göre farklılık arzeden ve ayrıntılı doktriner tartışmalara konu olan bir husustur. Bu açıdan hakların, mirasla intikal edip etmeyişi ölçü alınarak ikili veya üçlü bir ayırıma tâbi tutulması mümkündür (bk. Muhammed Tamûm, s. 109-138). Gayri menkul ve menkul mülkiyeti, âdi alacak, diyet alacağı gibi malî haklar, mecrâ, mesîl, şirb hakkı gibi irtifaklar, rehin malın ve mebîin hapis hakkı gibi mala ilişkin hakların mirasla mirasçılara intikal edeceğinde, buna karşılık amme velâyeti ve özel velâyet, şahıs ve mal üzerindeki velâyet, emanet, vekâlet, şahsiyet hakları

gibi şahsa sıkı sıkıya bağlı hakların intikal etmeyeceğinde fakihler görüş birliği içindedir. Hanefî mezhebinde hâkim görüş şart, ayıp, tayin, nakd, kabul muhayyerlikleri mücerret hak niteliğinde olup kural olarak mirasçılara intikal etmez. Fakihlerin çoğunluğu ise genelde aksi görüşte olmakla birlikte her ekol içinde

farklı görüşte olanlar da vardır. Özellikle klasik dönem Hanefî fakihlerinin menfaat üzerine kurulu hakların mirasla intikal etmeyeceğini söylemeleri menfaati mütekavvim saymayışlarıyla ilgilidir. Kasten öldürme suçunda maktulün yakınlarının katil üzerindeki kısas hakkı başta Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî olmak üzere İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre halefiyet yoluyla, Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise veraset yoluyla intikal etmektedir. Zina iftirasından doğan cezanın uygulanmasını isteme veya suçluyu affetme hakkıyla ilgili olarak da benzeri bir tartışma vardır. Meselâ kural olarak anneye ait hidâne veya babaya ait küçük kızı evlendirme (velâyet-i icbâr) hakkının hangi durumlarda ve ne ölçüde kimlere intikal edeceği de doktrinde tartışılıp ana hatlarıyla belirlenmeye çalışılmıştır.

Sona Ermesi. Hakkı sona erdiren belli başlı sebepler arasında edâ, devir, ıskat, takas, zimmetlerin birleşmesi, hakkı doğuran sebebin sona ermesi, hak sahibinin ölümü gibi iradî ve gayri iradî sebepler sayılabilir. Bir ibadetin edâsı, borcun ifası, aynî bir hakkın devir, temlik veya intikali, şahsa bağlı haklarda hak sahibinin ölümü bunun en açık örnekleridir (bk. EDÂ; ÎFÂ). İslâm hukukunda genelde haklar tamamen veya kısmen Allah hakkı niteliğinde görüldüğünden ve haklara sosyal bir ödev de yüklendiğinden hakların şahıslar tarafından ıskatı doktrinde önemle ele alınır ve fakihlerce haklar bu açıdan da birtakım ayırımlara tâbi tutulur. Hatta literatürde hâkim olan Allah hakkı-kul hakkı ayırımının ve bundan doğan alt ayırımların, bu yönüyle hakkın kullar tarafından ıskat edilip edilemeyeceğine bir açıklık getirmeyi amaçladığı da söylenebilir.

Özellikle Hanefî ve Mâlikî hukukçularının ayrıntılı olarak üzerinde durduğu gibi gerek iman, ibadetler, hadler, kefâretler gibi Allah hakkı grubunda yer alan veya Allah hakkı niteliği ağır basan, gerekse küçük üzerinde velâyet, babalık, annelik, nesep hakkı, kişilik hakları, temel haklar gibi dinî-hukukî düzenin bir parçasını teşkil eden ve bir yönüyle mükellefiyet niteliği de

taşıyan haklar sahipleri tarafından ıskat edilemez. Buna karşılık kul hakkı sayılan veya kul hakkı niteliği baskın olan aynî ve şahsî hakların, diyet, kısas gibi cezaî hükümlerin hak sahibi tarafından özü itibariyle değil üçüncü şahıslara taalluk eden yönüyle ıskat edilmesi mümkündür (M. Ali el-Mekkî, I, 157-158; Zerkeşî, II, 54; III, 393; İbn Nüceym, s. 375-378). Meselâ literatürde babanın velâyet, kocanın talâk, boşanan kadının iddet süresince kocasının evinde oturma, bir malı görmeden satın alan kimsenin muhayyerlik haklarının hak sahipleri de dahil şahıslar tarafından ıskat edilemeyeceği, çünkü bu tür hakların Allah hakkı olarak gerekli olduğu veya Allah hakkına taalluk ettiği ifade edilir (Kâsânî, III, 152; V, 297; Remlî, VII, 154). Burada Allah hakkı tabiriyle ilgili şahıslara bu tür hakların hukuk düzeninin gereği olarak tanındığı, ıskatının da kamu yararını yakından ilgilendirdiği ve hakkın özünden vazgeçme sayılacağı vurgulanmak istenir.

Allah hakkı grubunda yer alan hakların sulha ve malî mübâdeleye konu olması da kural olarak câiz görülmez (Kâsânî, VI, 48). Bununla birlikte Zerkeşî’nin de belirttiği gibi (el-Mens̱ûr, I, 59) Allah haklarında müsamaha ve kolaylık ilkesi hâkim olduğundan birçok mâkul sebebin dinî-hukukî düzence re’sen ıskat sebebi olarak kabul edildiği görülür. Meselâ zina suçunu itiraftan vazgeçmenin kabul edilmesi, belirli mazeretlerin ibadetleri ve hadleri düşürmesi, fıkıh usulündeki ıskat ruhsatı anlayışı, namazın kasrı ve cem‘i imkânı bu ilke ile açıklanabilir. Kul hakları grubunda yer alan hakların kural olarak ıskatı mümkün olmakla birlikte bu ıskatın üçüncü şahısların haklarını ihlâl etmesi halinde buna da birtakım kısıtlamalar getirilir. Öte yandan hakkın varlık sebebi doğmadan kul hakkı da olsa bir hakkın ıskatının câiz görülmeyişi, bu ıskatın bir bakıma hakkın özüne dokunmakta oluşuyla açıklanabilir. Buna karşılık kul haklarında hakkın varlık sebebi doğduktan, fakat henüz hak gereklilik kazanmadan bu hakkın ibrâ ve ıskatı ise genelde câiz görülmüştür (Kâsânî, IV, 29; V, 19; VI, 14).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “milk”, md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 329-330; Buhârî, “Ṣavm”, 51-55, “Libâs”, 101, “Cihâd”, 46, 59, “Şehâdât”, 27, “Cenâʾiz”, 2, “Ḫuṣûmât”, 23, “Büyûʿ”, 95, “İstiḳrâż”, 13, “Riḳāḳ”, 7, 38, “İʿtiṣâm”, 2, “Zekât”, 1, 18, “Hibe”, 23, 25, “Aḥkâm”, 41, 205; Müslim, “Îmân”, 32, 48-51, “Selâm”, 4-6, “Cumʿa”, 9, “Müsâḳāt”, 120, “Aḳżıye”, 4, 14; Nesâî, “Nikâḥ”, 5, “Cihâd”, 12, “Zekât”, 6; İbn Mâce, “Zekât”, 2, “Aḥkâm”, 17; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 54, 58, “Nikâḥ”, 15, 28; Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc, s. 99, 161; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Küveyt 1409/1989, s. 315-339; Ebû Ya‘lâ, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, s. 286-302; İbn Hazm, el-Muḥallâ, IX, 105-107; Serahsî, el-Mebsûṭ, XIV, 97; XV, 21-22; a.mlf., el-Uṣûl, II, 289-300; Kâsânî, Bedâʾiʿ, III, 152; IV, 29; V, 19, 297; VI, 14, 48-50, 189; VII, 128; İbn Kudâme, el-Muġnî, IV, 388; Âmidî, el-İḥkâm, III, 249, 263-271; İzzeddin b. Abdüsselâm, Ḳavâʿidü’l-aḥkâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), I, 129-167; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1928, I, 140-142, 187, 195-196; III, 208-209; M. Ali el-Mekkî, Tehẕîbü’l-furûḳ (Karâfî, el-Furûḳ içinde), I, 157-158; İbnü’ş-Şât, İdrârü’ş-şürûḳ (Karâfî, el-Furûḳ içinde), I, 142; Zeylâî, Tebyînü’l-haḳāʾiḳ, Bulak 1314, IV, 196; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, IV, 1254-1288; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü’l-fıḳhiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kalem), s. 223-224; İbn Kayyim el-Cevziyye, Bedâʾiʿu’l-fevâʾid (nşr. Ma‘rûf Mustafa Züreyk - M. Vehbî Süleyman), Beyrut 1414/1994, I, 3-4; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, II, 315-321, 348-353, 385; IV, 195-201; Teftâzânî, et-Telvîḥ, II, 150-156, 161-162; Zerkeşî, el-Menṡûr fi’l-ḳavâʿid (nşr. Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1982, I, 59, 73-80; II, 54-67; III, 223, 393; İbn Receb, el-Ḳavâʿid (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire 1392/1972, s. 200-209; a.mlf., Câmiʿu’l-ʿulûm, Beyrut, ts. (nşr. Dârü’l-Ma‘rife), s. 288; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Kahire), VI, 411-415; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. M. Mutî‘ el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 375-378, 411; a.mlf., el-Baḥrü’r-râʾiḳ, VI, 148; Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Kahire 1967, VII, 154; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, III, 404-413; Hâdimî, Mecâmiʿu’l-ḥaḳāʾiḳ, s. 45; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, IV, 141, 518-519; Mecelle, md. 19, 20, 26, 27, 30, 31, 33, 91, 605, 695, 795-796, 822, 824, 906, 965, 1045, 1075, 1192, 1197-1212, 1248, 1288, 1500; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, III, 464; Senhûrî, Meṣâdirü’l-ḥaḳ, I, 4-69; a.mlf., el-Vasîṭ fî şerḥi’l-Ḳānûni’l-medenî el-cedîd, Beyrut 1970, I, 842-843; Muhammed Abdülhalîm el-Leknevî, Ḳamerü’l-aḳmâr (Nesefî, Keşfü’l-esrâr içinde), Bulak 1316-17, II, 216; Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî, I, 241; III, 7-48, 93-102; a.mlf., Ṣıyâġa ḳānûniyye li-

naẓariyyeti’t-teʿassüf bi-istiʿmâli’l-ḥaḳ fi’l-ḳānûni’l-İslâmî, Amman 1987; Mukbil Özyörük, Hukuka Giriş, Ankara 1959, s. 31-32; Ahmed Fehmî Ebû Sünne, “Naẓariyyetü’l-ḥaḳ”, el-Fıḳhü’l-İslâmî esâsü’t-teşrîʿ (nşr. Muhammed T. Uveyde), Kahire 1971, s. 174-234; S. Sulhi Tekinay, Medeni Hukuka Giriş Dersleri, İstanbul 1973, s. 111-177; Muhammed Tamûm, el-Ḥaḳ fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Kahire 1978; Zahit İmre, Medeni Hukuka Giriş, İstanbul 1980, s. 239-344; Fahri Demir, İslâm Hukukunda Mülkiyet ve Servet Dağılımı, Ankara 1981, s. 62-95, 239-259; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü’l-ʿâmme li’l-mûcebât ve’l-ʿuḳūd, Beyrut 1983, I, 35-55; Fethî ed-Dirînî, el-Ḥaḳ ve medâ sulṭânü’d-devle fî taḳyîdih, Beyrut 1404/1984; a.mlf., Naẓariyyetü’t-teʿassüf fî istiʿmâli’l-ḥaḳ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1408/1988; Mehmet Erdoğan, İslâm Hukukunda Ayna Taalluk Eden Haklar (yüksek lisans tezi, 1984), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdülkerîm Zeydân, Mecmûʿa Buḥûs̱ fıḳhiyye, Beyrut 1407/1986, s. 249-270; Hayreddin Karaman, Anahatlarıyla İslâm Hukuku, İstanbul 1987, I, 139-162; Ali el-Hafîf, el-Milkiyye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1990, s. 9-156; a.mlf., Aḥkâmü’l-muʿâmelât [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-Fikri’l-Arabî), s. 28; Zekiyüddîn Şa‘bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 241-246; Sevim Özcan, İslâm Hukukunda Hakların Korunması (yüksek lisans tezi, 1993),

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hasan Hacak, İslâm Hukukunda İrtifak Hakları ve İlgili Kavramların Gelişimi (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Münteha Dikmen Maşalı, İslâm Hukukunda Hakkın Suistimali (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdülkerim Ünalan, İslâm Hukuku Açısından Hak ve Hakkın Kötüye Kullanılması (doktora tezi, 1995), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmed İbrâhim Bey, “el-Ḥaḳ”, Mecelletü’l-Ḳānûn ve’l-iḳtiṣâd, sy. 6, Kahire 1936, s. 403-408; Mohammad H. Kamali, “Fundamental Rights of the lndividual: an Analysis of Haqq (Right) in Islamic Law”, The American Journal of Islamic Social Sciences, X/3, Herndon 1993, s. 340-366; “İsḳāt”, Mv.F, IV, 225-258; “Ḥaḳ”, a.e., XVIII, 7-47.

Ali Bardakoğlu

TASAVVUF.

İlk sûfîlerin Allah anlamında, bazan da bâtılın veya halkın (yaratıklar) karşıtı olarak kullandıkları hak kelimesine sonraki asırlarda yeni anlamlar yüklenmiştir. Tasavvuf metinlerinde hak terimi bazan bir edatla, bazan da belli kelimelerle birlikte (meselâ maa'l-hak, bi'l-hak, li'l-hak) kullanılır. Bunun yerine aynı anlamlarda olmak üzere "maallah, bi'l-lâh, li'llâh" veya "minhü, bihî, lehû" gibi şekiller de görülür. Bütün bunlar, ilk sûfîlerin hak kelimesini yaratıcı gerçek yani Allah anlamında kullandıklarını gösterir. Nitekim Zünnûn el-Mısrî, "Hak Allah'tır" demiştir (Serrâc, s. 413; Sülemî, s. 22). Serrâc yukarıdaki ifadeleri açıklarken, "İnsan fiiline bakar ve onu kendine nisbet eder; ancak gönlünü mârifet nurları kaplayınca her şeyi Allah'tan, Allah'la kaim, Allah'ın mâlumu ve Allah'a ait olarak görür" demiş (el-Lümaʿ, s. 411), "Hak hak ile kaim olduğu için hak ile Hak'tan fâni olan kişi kulluk bir yana rubûbiyyetten bile fâni olur" diyen Şiblî de (a.e., s. 285) hakkı Allah anlamında kullanmıştır.

Hak kelimesi bazan "şâhid-i hak, aynü'l-hak" ve "hakku'l-hak" şeklinde de kullanılır. İlme'l-yakīn ve ayne'l-yakīnden sonra gelen hakka'l-yakīn mertebesi kulun her yönden ve en üst seviyede Hak'ta fâni olması anlamına gelir. İlme'l-yakīn şeriatın zâhiridir; ayne'l-yakīn şeriatta ihlâslı olmak, hakka'l-yakīn ise onda fâni olmaktır (Tehânevî, I, 330). Sûfîler, "Zâhirde halk ile bâtında Hak ile bulunmalı" veya, "Velî Hak'tan alır, halka verir" dedikleri zaman da hak ile Allah'ı kastederler. Hallâc-ı Mansûr'un ünlü "enelhak" sözünde yer alan hak kelimesi de bu anlamda kullanılmıştır.

İlk sûfî kaynaklarında verilen bilgiye göre hak (hakiki) mümin dünyadan el etek çeker, kendini bütünüyle Allah'a verir, bu uğurda çetin riyâzetlere katlanır ve sonuçta Allah'ı açıkça görüyormuş gibi bir hale gelir (Ebû Nuaym, I, 242; IX, 279). Bu anlamda imanın hakikatine sahip olan sûfî temaşa mertebesinde sayılır (Serrâc, s. 413; Hücvîrî, s. 38).

Sûfîler Allah'a hak dedikleri gibi O'ndan olan ve gelen her şeye de hak derler. Bu anlamda peygamber hak, Kur'an hak, Kur'an'daki her bilgi ve hüküm haktır. Buna aykırı düşen her şey de bâtıldır. Nefisten ve şeytandan gelip insanı Allah'ın emir ve yasaklarını gözetmez hale getiren her şey bâtıl olduğu gibi insanı tefrikadan cem' haline, kesretten vahdete yönelten her

şey de haktır. Bazan hak ile hakikat arasında fark görülür. Hak doğru iş ve doğru sözdür, bunun ardında bulunması gereken iyi niyet ve samimiyet ise hakikattir. Şu halde hakikatten yoksun bir hak sadece bir gösterişten ibarettir. Aynı şekilde şeriat yoluna girmek hak, bu yolda samimiyetle devam etmek hakikattir. Hak beden hakikat onun ruhu, hak lafız hakikat onun mânası; hak sûret hakikat onun cevheri olduğundan hakka sahip olmak yetmez; hakkın hakikatine, yani saf ve hâlis hakka sahip olmak şarttır (Abbâdî, s. 213-215, 389; Ahmed-i Câmî, s. 87; Tehânevî, I, 330).

Tasavvufta bu son anlamdaki hakkın çoğulu olarak bazan hukūk kelimesi de kullanılır. Bunun karşıtı huzûzdur (hazlar). Hal, makam, mârifet, irade, maksat, muamele ve ibadet gibi yüksek mânevî değerler hukuk, nefis ve bedenden gelen istekler huzûzdur. Hukuk insandan Allah'ın istediği, huzûz ise nefis ve şeytanın istediği şey olup ikisi birbirine zıttır. Bundan dolayıdır ki Tayâlisî er-Râzî, "Hukuk ortaya çıkınca huzûz, huzûz ortaya çıkınca hukuk kaybolur" demiştir (Serrâc, s. 413). Bazan hukuk, sâlikin nefsine karşı yerine getirmekle yükümlü olduğu hususları ifade eder; buna nefsin hukuku denir. "Üzerinde nefsinin hakkı vardır" (Buhârî, "Ṣavm", 55) meâlindeki hadiste de buna işaret edilmiştir. Buna göre sâlikin hayatını korumasına ve sürdürmesine yetecek kadar dünyadan faydalanması nefsin hukuku, bundan fazla sı ise nefsin hazzı sayılır (Tehânevî, I, 330).

Hak kavramı üzerinde genişçe duran Muhyiddin İbnü'l-Arabî kendi fikir sistemine göre terimin geniş bir yorumunu yapmıştır. İbnü'l-Arabî'ye ve onu takip edenlere göre hak mutlak varlıktır. Allah hak, onun dışında kalan her şey (mâsivâ) bâtıldır. Hak varlıktır ve varlık özü itibariyle hayırdır; bâtıl ise ademdir. Adem esas itibariyle şerdir. Âlem Hakk'a dönük yüzüyle var, öbür yüzüyle yoktur. Onun için âlem bir yüzüyle hayır, diğer yüzüyle şerdir. Tek bir hakikat olan varlığın biri hak, diğeri halk olmak üzere iki tarafı vardır. Bunlar iç içedir. Onun için Hak ancak halkta görünür, halk da ancak Hak sayesinde bir değer ifade eder. Zâtı itibariyle tek olan varlık rab-kul, birçok, ezelî-hâdis gibi yönlerden çift yüzlüdür. Bu iki yüzden birincisi ezelî olanın, ikincisi sonradan olanın bütün niteliklerini kendinde toplar.

Hakk'ın tarifini imkânsız gören İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın hakkı olduğu gibi halkın da hakkı vardır. Hakk'ın hakkı rubûbiyyet, halkın hakkı kulluktur. Biz O'nun vasıflarıyla zuhur etsek bile O'nun kullarıyız; O bizim

vasıflarımızla zuhur etse bile rabbimizdir. Allah'ın isimleri bütün halkı ihtiva edecek şekilde yayıldığından her şey Hak'tan bir pay almıştır. Meselâ ölüm haktır ama halkın hakkıdır. Öldürmek de haktır ama Allah'ın hakkıdır. İlâhî olan ve olmayan bütün hazretlerin sûretlerini ihtiva etmesi bakımından "hakk-ı hak" insandır. İbnü'l-Arabî, insanların zihinlerinde mevcut birbirinden farklı Allah tasavvurlarına "yaratılmış hak" dediği gibi yaratma aracı olması dolayısıyla hakka "el-hakku mahlûk bih" (yaratma vasıtası olan hak) adını vermektedir (ayrıca bk. ADL).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 330, 339; Buhârî, "Ṣavm", 55; Hakîm et-Tirmizî, Ḫatmü'l-evliyâʾ, s. 255; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 285, 286, 411, 413; Kelâbâzî, et-Taarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1979, s. 160, 190, 201; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 22, 166, 231; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 242; IX, 279; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb (Jukovski), s. 38, 39; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 198, 439, 728; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1939, IV, 329; a.mlf., el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 97-98; Ahmed-i Câmî, Ünsü't-tâʾibîn (nşr. Ali Fâzıl), Tahran 1368 hş., s. 225; Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyn-i Yûsufî), Tahran 1347 hş., s. 213-215, 389; Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâʾ, Tahran 1370, I, 293; II, 64, 124, 735; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, s. 559; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), III, 315, 377; IV, 184, 402; a.mlf., Fuṣûṣ (Afîfî), s. 6, 24, 361; İbnü'l-Hatîb, Ravżatü't-taʿrîf (nşr. Muhammed el-Kettânî), Beyrut 1970, I, 267; İbn Haldûn, Şifâʾü's-sâʾil, s. 39, 43, 62; Seyyid Sâdık Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1368 hş., II, 235, 246; Celâleddîn-i Âştiyânî, Şerḥ-i Muḳaddime-i Ḳayserî, Tahran 1370 hş., s. 237, 308.

Mehmet Demirci

HAK

(الحق)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Hak kelimesi “gerçek, doğru ve sabit olmak, gerekli ve lâyık olmak, olabilirlik niteliği taşımak, sürekli var olmak, gerçeğe uygun bulunmak; bir şeyi sabit ve gerekli kılmak” anlamlarında masdar ve bu anlamlara dayalı bir sıfat olup Allah’a nisbet edildiğinde “bizzat ve sürekli olarak var olan, gerçekliği mevcut bulunan, varlığı ve ulûhiyyeti fiilen tahakkuk eden” mânasına gelir (Bağdâdî, vr. 89b; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ḥaḳḳ” md.). Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, esmâ-i hüsnâyı dil açısından incelediği eserinde kelimenin kapsamlı muhtevasından hareketle hak için şöyle demektedir: “Allah’ın zâtı hak olduğu gibi O’ndan gelen ve O’na rücû eden her şey de haktır; ayrıca emrettiği ve yasakladığı hususlar uyarınca hareket etmek de kullar için haktır yani gereklidir” (İştiḳāḳu esmâʾillâh, s. 178).

Kur’ân-ı Kerîm’de hak kelimesi yirmisi harf-i ta‘rifsiz olmak üzere 247 yerde geçmektedir. Buna aynı kökten türeyen on dört isimle yirmi altı fiil sigası da eklenince sayı 287’ye ulaşır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥḳḳ” md.). Bu zengin kullanım içinde hak kavramı Allah’a pek çok yerde nisbet edilmekte olup bunların bazısında esmâ-i hüsnâdan biri olarak doğrudan zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmektedir (bk. el-Kehf 18/44; el-Hac 22/6, 62; en-Nûr 24/25; Lokmân 31/30). Hak bir âyette, “görünen ve görünmeyen âlemlerin sahibi” mânasındaki melik ismiyle birlikte kullanılırken (Tâhâ 20/114) bazı âyetlerde, doksan dokuz isim listesinde yer almayan “besleyip geliştiren” anlamındaki rab (Yûnus 10/32), “ulûhiyyeti veya adaleti apaçık” anlamındaki mübîn (en-Nûr 24/25; Beyzâvî, III, 192), “gerçek dost ve yardımcı” mânasındaki mevlâ (el-En‘âm 6/62; Yûnus 10/30) isimleriyle muhteva zenginliği kazanmaktadır. Hak, muhtelif âyetlerde hakkın Allah’tan, Allah nezdinden olduğu, O’nun vaadinin mutlaka gerçekleşeceği belirtilmek suretiyle de O’na nisbet edilmiş, ayrıca çeşitli ilâhî fiillerin hakla vuku bulduğu anlatılmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’in tamamına yakın kısmında sık sık tekrarlanan hak kavramı Allah’tan başka Hz. Peygamber’e (meselâ bk. el-Bakara 2/119; et-Tevbe 9/62; en-Neml 27/79), Kur’an’a (el-Bakara 2/176; Yûnus 10/94) ve dine de (et-Tevbe 9/29, 33; el-İsrâ 17/81) nisbet edilmektedir.

Hak kavramı, Tirmizî (“Daʿavât”, 82) ve İbn Mâce’nin (“Duʿâʾ”, 10) esmâ-i hüsnâ listeleri dışında başka hadislerde de çeşitli sigalarla Allah’a nisbet edilmiştir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḥḳḳ” md.). Abdullah b. Abbas’ın rivayet ettiği bir hadiste Resûl-i Ekrem’in teheccüd namazındaki duasında hak kelimesi şöyle tekrarlanmaktadır: “Allahım! Sen haksın, vaadin hak, sözün haktır; sana kavuşmak haktır, cennet hak, cehennem haktır; peygamberler haktır; kıyametin kopması haktır” (Buhârî, “Tevḥîd”, 24, 35; Müslim, “Müsâfirîn”, 199). Hz. Peygamber telbiye duası sırasında, “Emrin baş üstüne, ey gerçek Tanrı (ilâhü’l-hak), emrin baş üstüne!” anlamındaki niyazında (İbn Mâce, “Menâsik”, 15; Nesâî, “Ḥac”, 54) “ilâhü’l-hak” tabiriyle Câhiliye Arapları’nın tapındığı tanrıların hiçbir gerçeklik taşımadığına işaret etmiştir.

Âlimler hak kavramında iki temel mâna tesbit etmişlerdir: Var oluş ve gerçeğe uygunluk (vücûd ve mutâbakat). Buradaki var oluş zât-ı ilâhiyyeye izâfe edildiğinden zamanın hem başlangıcı hem de sonu itibariyle sınırsız (ezelî ve ebedî) olarak kabul edilir. Buna göre hak, sıfat anlamıyla vâcibü’l-vücûd (varlığı kendinden ve zaruri olan) kavramıyla birleşir. Nitekim Gazzâlî hakkı bu mânasıyla zâtî isimlerden saymış ve onun esmâ-i hüsnâ içinde lafza-i celâlden hemen sonra geldiğini söylemiştir (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 172). Ayrıca Gazzâlî, hakkın kapsadığı var oluşu hem zihin hem obje hem de mârifet açısından değerlendirmiş ve zât-ı ilâhiyyenin gerek zihnen gerekse tabiat nesnelerinin şehadetiyle en belirgin şekilde ispat edilen ve en iyi tanınabilen bir varlık olduğunu belirtmiştir. Zâtın bu yöntemlerle tanınması da hakkın gerçeğe uygunluk anlamını dile getirmektedir (a.g.e., s. 138). Hak isminin kapsadığı gerçeğe uygunluk, bütün yaratılmışlık özelliklerinden münezzeh bulunan Allah ile tabiat ve Kur’an arasında aranmalıdır. Son derece karmaşık, fakat âhenkli ve düzenli iç içe sistemlerden oluşan tabiatın yaratıcısı ve yöneticisinin yetkin sıfatlarıyla uyum içinde olması, onlardaki mükemmeliyeti aksettirmesi Allah ile tabiat arasındaki mutabakatı oluşturur. Bununla birlikte madde âlemi maddeden münezzeh olanı isabetli bir şekilde niteleyemeyeceği veya

maddeyi gözlemleyip inceleyenler kendiliklerinden bu ulvî sonuca ulaşamayacakları için Allah zâtını Kur'an'ında tanıtmış, isim veya sıfat denilen kavramlarla inananların ulûhiyyet bilgisini zâtındaki hakikate uygun hale getirmiştir. Râgıb el-İsfahânî'nin, hakkın temel mânalarından ikisini "hikmete uygun olarak yaratan" ve "hikmete uygun olarak yaratılan" şeklinde belirtmesi de bu amaca yönelik olmalıdır (el-Müfredât, "ḥḳḳ" md.). Nitekim Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī "yergi gerektiren şeye kudreti taalluk etmeyen" (Şuʿabü'l-îmân, I, 119), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî "sözünde yalan, vaadinde aykırılık ve fiilinde hikmetsizlik bulunmayan" (el-Emedü'l-aḳṣâ, vr. 23a), Ebü'l-Bekā el-Kefevî de "hiçbir fiili çirkin olmayan" (el-Külliyyât, s. 391) tarzındaki ifadeleriyle aynı mânayı vurgulamak istemişlerdir.

Hak ismi, kıdem ve bekā kavramlarını da içerecek şekilde vücûd mânası göz önünde bulundurularak zâtî isimler içinde mütalaa edilmiştir. Buna göre hak "fiilen var olan, ezelî ve ebedî, mevcudiyeti ve ulûhiyyeti gerçek olan" anlamına gelir. Hak isminin "varlığı zorunlu" anlamıyla Allah, varlığının başlangıcı olmaması itibariyle evvel, "varlığının sonu olmayan, ebedî hayatla diri" mânalarıyla âhir, bâkī, vâris ve hay isimleriyle münasebeti vardır (bk. ESMÂ-i HÜSNÂ).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥḳḳ" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ḥaḳḳ" md.; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 390-391; Wensinck, el-Muʿcem, "ḥḳḳ" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥḳḳ" md.; Buhârî, "Tevḥîd", 24, 35; Müslim, "Müsâfirîn", 199; İbn Mâce, "Muḳaddime", 13, "Menâsik", 15, "Duʿâʾ", 10; Tirmizî, "Daʿavât", 82; Nesâî, "Ḥac", 54; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), XXII, 62-64; Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 178; Halîmî, el-Minhâc, I, 188; İbn Fûrek, Mücerredü'l-maḳālât, s. 46-47; Bağdâdî, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, vr. 89a-90b; Beyhakī, Şuʿabü'l-îmân (nşr. M. Saîd Besyûnî), Beyrut 1410/1990, I, 119; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi't-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 68, 69; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 137-139,

172; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Emedü'l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 16a, 21b-23b; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 266-269; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1410/1990, III, 192; Suad Yıldırım, Kur'ân'da Ulûhiyyet, İstanbul 1987, s. 216-218; A. Abdürrahim es-Sâyih, es-Sülûk ʿinde'l-Ḥakîm etTirmiẕî, Kahire 1408/1988, s. 75-87; Edwin E. Calverly, "Haqq (Truth) Al-Haqq As A Divine Name", MW, LIV (1964), s. 122-127.

Bekir Topaloğlu

HAK DİNİ KUR’AN DİLİ

Elmalılı Muhammed Hamdi’nin (ö. 1942) Türkçe Kur’an tefsiri.

Türkiye’de Batı örneğine uygun bir toplum ve devlet düzeni kurmayı hedefleyen, bu hedefe ulaşmak için yerli kültürü ve tarihî kimliği reddeden ve bu değerlerin aslî kaynağı olan İslâm’ı gelişmenin engeli olarak gören Batılılaşma sürecinin en hareketli ve en problemli döneminde yaşamış çok yönlü bir müderrisin, resmî talep üzerine söz konusu süreçte yaşanan gelişmelerin İslâm üzerinde yarattığı tartışmalara, ortaya çıkardığı dinî problem ve ihtiyaçlara Kur’an ve tefsiri açısından bir çözüm ve cevap olmak üzere hazırladığı, tahrip edilen İslâmî değerleri modern bilgilerle hazırlanmış yeni kalıplar içinde yerli yerine oturtma mücadelesi veren bir tefsir olarak dikkate değer bir çalışmadır.

Batılılaşma, Cumhuriyet devrinde resmen bir sonuca bağlanmış ve anayasanın teminatı altına alınmışsa da Osmanlı’da meydana gelen zihniyet farkı ve içtimaî bölünme belki ton ve üslûp farkıyla Cumhuriyet dönemine de yansımış; eğitimcileri, kültür alanları, dünya görüşleri ve hayat tarzları tamamen farklı iki aydın tipi ve onları takip eden iki ayrı nesil ortaya çıkmıştır. Biri millî kültür ve değerleri yaşatmak isteyen, diğeri Batıcılığı temsil eden bu iki nesil imparatorluğun reform yılları boyunca yanyana, fakat birbirine düşman olarak yaşadı. Bu ikilik, Cumhuriyet’in ilk on beş yılında gerçekleştirilen bir dizi inkılâpla birincilerin aleyhine ve ikincilerin lehine olarak sona erdirilecekti. Hak Dini Kur’an Dili, Cumhuriyet devrinde, Doğu medeniyetini ve on dört asırlık İslâm kültürünü temsil eden “medrese ulûmu” ile Batı medeniyetinden gelen ve iki asırlık seküler kültürü temsil eden “mektep fünûnu” arasında kuracağı köprülerle, Mehmed Âkif’in ifadesiyle, “İslâm’ı asrın idrakine söyletme” gayesi taşıyan ciddi ve yorucu bir emeği yansıtmaktadır.

Cumhuriyet döneminde yeni zihniyetin gereği olarak medreselerin kapatılması, yeni eğitim sisteminde din eğitiminin ciddiye alınmaması, dinî ihtiyaçları karşılayacak okulların da henüz açılmamış olması ülkede bir dinî boşluk yaratmıştı. Bu ortamda en azından, Kur’an merkezli temel İslâmî

kültürün millete kendi diliyle öğretilmesi gerekiyordu. Bu boşlukta, Sait Cemal Bey gibi bazı ehliyetsiz kişilerce daha ziyade ticarî amaçlarla hazırlanmış Kur'an tercümeleri ortalıkta görülmeye başlandı. Bunlar arasında, asıl Kur'an metni yerine Batı dillerindeki tercümeleri esas alınarak hazırlanmış, yanlışlar ve tahriflerle dolu tercümeler de bulunuyordu (Elmalılı, I, 8). Konu Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde görüşülmüş, uzun tartışmalardan sonra İslâmî kültürün temel kaynaklarının Türkçe'ye kazandırılmasına karar verilmiş, Kur'ân-ı Kerîm ve Ahâdîs-i Şerîfe Türkçe Tercüme ve Tefsir Hey'et-i Mütehassısası için Diyanet İşleri Riyâseti'ne tahsisat ayrılmıştı. Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçi ve yardımcısı Ahmet Hamdi Akseki'nin ısrarları ile tercümenin Mehmed Âkif'e, tefsirin Elmalılı Muhammed Hamdi'ye, Buhârî'nin tercüme ve şerhinin de Babanzâde Ahmed Naim'e yaptırılması kararlaştırıldı. Bir süre sonra Mısır'a giden Mehmed Âkif orada hazırladığı ilk tercümeleri Muhammed Hamdi'ye gönderdi; fakat bunları beğenmediğini, bütün çabasına rağmen bu konuda başarılı olabileceğine inanmadığını ifade etti; daha sonra da tercüme işinden vazgeçtiğini ilgililere bildirdi. Ancak Âkif'in, çok yakın bir dostu olan Şefik Kolaylı'ya tercümenin güzel olduğunu, fakat namazda okutulacağı korkusuyla yetkililere vermekten vazgeçtiğini söylediği belirtilmektedir (Kutluay, IV/99 [1951], s. 374; ayrıca bk. Eşref Edib, s. 200-203). Bunun üzerine Diyanet İşleri yetkilileri Hamdi Efendi'ye tercüme işini de üstlenmesini teklif ettiler. Hamdi Efendi, Kur'an'ın hakettiği doğruluk ve güzellikte tercüme edilebileceğine inanmadığını söyleyerek görevi kabul etmek istemediyse de görüşmelerden sonra âyetlerin altına tefsire geçmeden önce bir meâl ilâve edilmesi konusunda anlaşma sağlandı.

Eserin mukaddimesinde de belirtildiği üzere (I, 19-20) tefsirde takip edilecek genel esaslar, Diyanet İşleri Riyâseti ile Hamdi Efendi arasında yapılan bir protokol ile belirlenmişti. Buna göre önce tefsiri yapılacak âyetin veya âyetler grubunun metni altına meâlleri yazılacak, ardından bu bölümün tefsir ve izahına geçilecekti. Tefsir bölümünde ise şu esaslara uyulacaktı: 1. Âyetler arasındaki münasebetler gösterilecek; 2. Nüzûl sebepleri kaydedilecek; 3. Kırâat-i aşereyi geçmemek üzere kıraatler hakkında bilgi verilecek; 4. Gerektiği yerlerde kelime ve terkiplerin dil izahları yapılacak; 5. İtikadda Ehl-i sünnet ve amelde Hanefî mezheplerine bağlı kalınmak üzere âyetlerin ihtiva ettiği dinî, şer'î, hukukî, iç timaî ve

ahlâkî hükümler açıklanacak, âyetlerin ima ve işarette bulunduğu ilmî ve felsefî konularla ilgili bilgiler verilecek, özellikle tevhid konusunu ihtiva eden, ibret ve öğüt mahiyeti taşıyan âyetler genişçe izah edilecek, konuyla doğrudan veya dolaylı biçimde ilgisi bulunan İslâm tarihi olayları anlatılacak; 6. Batılı müelliflerin yanlış yorumlar yaptıkları noktalarda okuyucunun dikkatini çeken notlar konularak gerekli açıklamalar yapılacak; 7. Eserin başına, Kur'an hakikatini açıklayan ve Kur'an'la ilgili bazı önemli konuları izah eden bir mukaddime yazılacaktı. Belirlenen programda yeni bir tefsir yazılmasından çok Kur'an'ı Türk okuyucusuna, klasik tefsir kaynakları ışığında doğru biçimde tanıtmanın ve ihtiva ettiği değerler sistemini kavratmanın hedeflendiği görülür. Nitekim Kur'an hakkında yabancı yazarlar tarafından öne sürülen, yahut yerli taklitçileri tarafından ifade edilen yanlış iddiaların ve tahriflerin uyandırabileceği şüphelerin silinmesine yönelik açıklama ve düzeltme isteğinde de aynı amaç vardır.

Eser, Diyanet İşleri Riyâseti bütçesinden ayrılan tahsisatla sözleşmede belirlenen esaslar dahilinde on iki yıllık (1926-1938) bir çalışma ile tamamlanmış, 1935-1939 yıllarında İstanbul'da dokuz cilt ve 10.000 takım olarak basılmış, 2000 takımı müellife verilirken geri kalanları ücretsiz dağıtılmıştır.

Yirmi beş sayfalık mukaddimesinde müellif, Kur'an tercümesi etrafında yapılan neşriyattan başlayarak eserin yazılmasına vesile olan gelişmeleri özetledikten sonra Kur'an ve tefsirle ilgili bazı temel terimler hakkında özlü bilgiler verir. Önce devrinde tartışma konusu olan tercüme meselesi üzerinde önemle durur. Kur'an'ın edebî i'câzına, sonsuz derecedeki edebî parıltılarına işaret ederek onun Allah'tan başka kimse tarafından dokunamayacak "ilâhî bir kumaş" olduğuna temas eder ve bir başka dile hakkıyla tercümesinin mümkün olmadığını söyler. Daha sonra tefsiri hakkında bilgi verirken çalışmasında bağlı kalacağı sözleşme esaslarını, kullandığı temel kaynakları ve takip ettiği tefsir metodunu açıklar. Ardından Kur'an ve onun diğer bazı isimleriyle sûre, âyet ve mushaf, tefsir, te'vil ve meâl terimleri hakkında kısa açıklamalar yapar. Kur'an'ın faziletlerini sıralayarak mukaddimesini tamamlar.

Eserde bir sûrenin tefsirine başlanırken önce o sûre hakkında genel bilgiler verilir. Bunlar sûrenin ismi, nüzûl sebebi, âyet, kelime ve harf sayısı,

fâsılası, Mekkî veya Medenî oluşu hakkındaki bilgilerdir. Daha sonra tefsiri yapılacak âyetlerin metin ve meâlleri yazılarak tefsir bölümüne geçilir. Burada âyetlerin nüzûl sebepleri kaydedilir, âyetler arasındaki münasebet ve insicam gösterilir. Kırâat-i aşereyi aşmamak üzere âyetin Âsım b. Behdele'nin kıraati dışındaki kıraatlere göre anlamları da açıklanır. Âyetin tefsirine geçildiğinde önceki kaynaklarda zikredilen bütün mâna vecihlerinin kaydedilmediği, zayıf tevcihlerin ayıklandığı ve âyetin sadece kuvvetli vecihlere göre açıklandığı görülür. Zikredilen bu farklı mâna tevcihleri de mümkün olduğu ölçüde telif edilir. Buna imkân bulunamayan yerlerde, okuyucuyu anlam konusunda tereddüte düşürmemek için görüşler arasında bir tercih yapılarak mesele halledilmeye çalışılır.

Hamdi Efendi, âyetlerin ihtiva ettiği çeşitli mâna ve meselelerde meşhur olan görüşü tercih etmeye özen göstermiş, tefsir kitaplarında yaygın olan mâna ve meseleler hakkında kaynak zikretmeye lüzum görmemiştir. Ancak meşhurun aksine olan bir görüşü savunduğu yahut kendisi yeni bir görüş ileri sürdüğü yerlerde kaynak zikrederek bu görüşü delilleriyle ortaya koymaya gayret etmiştir. Bu çerçevede, bazı âyetlerin tefsirinde çeşitli konulara dair birer makale hüviyetinde müstakil incelemelerin ortaya konduğu görülür. Tefsirin diğer kısımlarına göre bu gibi yerlerde incelemenin daha ayrıntılı bilgilerle derinleştirilmesinin sebepleri de yerine göre farklılıklar taşır. Müfessir bazan meselenin öneminden, bazan müşkül meselenin ilmî izahlarıyla yetinmeyip konuyu sıradan okuyucuya da kavratabilme çabasından veya bir meselenin ne kadar ayrıntılı biçimde ele alınabileceğini ve âyetteki mânanın ne kadar derine indirilebileceğini gösterme gayretinden yahut meselenin o günkü aktüel değerinden dolayı, yer yer de insanlardaki değer duygusunu canlandırarak onları dinî değerlere sevketmek için sözü uzun tutmuştur. Mukaddimesinden, kısa geçtiği bölümler için aslında rahatsızlık duyduğu ve çalışmayı tamamladıktan sonra baştan sona gözden geçirerek bu kısımları da genişletme arzusunda olduğu anlaşılmaktadır (I, 20).

Müellif, mukaddimesinde (I, 20) belli bir Arapça tefsirin tercümesi olmayan eserini çeşitli kaynaklardan faydalanarak hazırladığını belirtmiş ve temel kaynaklarına da işaret etmiştir. Bunlar tefsir sahasında Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân'ı, Cessâs'ın Aḥkâmü'l-Ḳurʾân'ı, Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı, Kādî Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl'i, Ebû Hayyân'ın el-Baḥrü'l-muḥîṭ'i ile en-

Nehrü'l-mâd adındaki telhîsi, Nizâmeddin en-Nîsâbûrî'nin Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân ve reġāʾibü'l-furḳān'ı, Ebüssuûd Efendi'nin İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm'i ve Âlûsî'nin Rûḥu'l-meʿânî'si; hadis alanında da Kütüb-i Sitte ile Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in en-Nihâye fî ġarîbi'l-ḥadîs̱'idir. Bunların dışında gerektiğinde İstanbul kütüphanelerindeki birçok kaynağa başvurduğunu da ilâve etmiştir. Ancak müellifin ilmî açıdan en zayıf noktası, kullandığı kaynaklar konusunda yeterince titiz olmaması ve "ilk el kaynak" ifadesiyle ikinci el kaynaklardan iktibaslar yapmasıdır. Meselâ eserinde bazan ilk el, bazan da ikinci el ifadeleriyle Tefsîrü'l-Eṣam'dan iktibaslar yapmıştır. Sözü edilen eserin müellifi, Ebû Bekir Abdurrahman b. Keysân el-Esam adlı Mu'tezilî bir müfessirdir. Bugünkü bilgilere göre Esamm'ın tefsiri müstakil olarak günümüze intikal etmemiş olup daha sonraki müfessirlerin iktibas ettiği bazı parçalarla tanınmaktadır. Dolayısıyla Elmalılı'nın bu kaynağı görmüş olması mümkün değildir. Nitekim bu kaynaktan naklettiği görüşleri Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ġayb'ından aktardığı ve bunu son iktibasında da açıkça belirttiği görülür (bk. I, 362, 559, 635; II, 1688; III, 2491; krş. Fahreddin er-Râzî, III, 89; IV, 162; V, 80; XI, 235; XVIII, 230). Ebû Müslim (Muhammed b. Bahr) el-İsfahânî, Kaffâl el-Kebîr, Ebû Sa'd es-Semmân gibi diğer Mu'tezilî müfessirlerden yaptığı iktibaslarda da durum aynıdır; onlara nisbet ettiği tefsir bilgilerini de Fahreddin er-Râzî'den aktarmıştır. Bu arada müellif, Mâide sûresinin 54. âyetinin tefsiri sırasında Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin İstaġfir ve'staġfirî adlı eserinden ilk el ifadesiyle bir beyit nakleder. Fakat araştırıldığında sadece bu bölümü değil bu bölümün de içinde yer aldığı bir buçuk sayfalık bilgiyi kaynak zikretmeksizin Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ından aktardığı görülür (bk. II, 1715-1716; krş. Zemahşerî, I, 620-621).

Müellifin ikinci el kaynaklardan aktardığı bilgilerin değeri ikinci el kaynağın ilmî değerine tâbidir. Öte yandan eserde zikredilen kaynaklardan hangisinin ilk el, hangisinin ikinci el olduğunun tesbiti de kolay değildir. Yer yer, kullanılan kaynağın ikinci el olduğunu belirten açıklamalara rastlanırsa da ilk el izlenimini verecek şekilde ikinci el kaynaklardan yapılan iktibaslar çoğunluktadır. İsmen zikrettiği 250'yi aşkın kaynağın yarıdan fazlasının ikinci el olduğu görülür. Bu sebeple Elmalılı'nın kaynakları konusu başlı başına bir meseledir. Referanslar da modern ilmî anlayışa uygun olarak dipnot usulüyle değil klasik İslâm âlimleri gibi metin içinde müellif ismi veya eser ismi veya her ikisi birden zikredilerek ve çok

defa da “intehâ” (bitti) kaydıyla verilmiştir. Yaygın ve meşhur olan bilgilerde ise mukaddimesinde belirttiği gibi kaynak belirtmeye lüzum görmemiş ve bu tür bilgileri müellif kendi üslûbuyla sunmuştur.

Eserin muhtevasına biri İslâm medeniyetini, onun başlıca öğretim kurumu olan medreseyi ve orada okutulan klasik İslâmî ilimleri temsilen “ulûm”, diğeri de Batı medeniyetini, onun laik eğitim kurumlarını ve bu kurumlarda okutulan modern ilimleri temsilen “fünûn” olmak üzere iki açıdan bakılabilir. Eserdeki klasik İslâmî ilimlerle ilgili muhteva rivayet ve dirayet ilimlerine göre gözden geçirilebilir. Elmalılı’ya göre hakiki bir tefsirin dört esası vardır: Kur’an, hadis, sahâbe ve tâbiîn sözleriyle bu üç esasın araştırılmasından sonra lisanî, şer‘î ve aklî ilimler çerçevesinde yapılabilecek te’vil (I, 29-30). Bunların ilk üçü bir tefsirin rivayet yönünü, sonuncusu da dirayet yönünü gösterir. Bundan da rivayet alanının bir âyetin tefsirinde araştırılması gereken öncelikli alan olduğu anlaşılır. Hak Dini Kur’an Dili’nde âyetlerin öncelikle ilk üç esasa göre açıklanmasına büyük özen gösterilmiştir. Bu sebeple eserde Kütüb-i Sitte dışında sahih, sünen, mu‘cem, musannef, müsned, tarih, ricâl ve şemâil gibi çeşitli türdeki hadis derlemelerinden çok sayıda rivayet nakledilmiştir. İbn Hibbân’ın Ṣaḥîḥ, Beyhakī’nin es-Sünenü’l-kübrâ, Taberânî’nin Muʿcemü’l-kebîr, İbn Ebû Şeybe’nin el-Muṣannef, Deylemî’nin Müsnedü’l-firdevs, Buhârî’nin et-Târîḫu’l-kebîr, İbn Hacer’in Tehẕîbü’t-Tehẕîb ve Kādî İyâz’ın eş-Şifâ˒ adlı eserleri örnek olarak zikredilebilir. Ayrıca Ebü’ş-Şeyh İbn Hibbân’ın Kitâbü’l-ʿAẓame’si, Beyhakī’nin Delâ˒ilü’n-nübüvve’si, Hakîm et-Tirmizî’nin

Nevâdirü’l-uṣûl’ü, İbn Kemal’in Kitâbü’l-Erbaʿîn’i gibi tür olarak belli konulardaki rivayetleri derleyen hadis çalışmalarından da faydalanılmıştır. Tefsirde yer alan hadis ve haberlerin tamamı veya bir kısmı bazan metin, bazan mâna olarak, bazan da metin ve mâna birlikte nakledilmiştir. İlgili konunun açıklanmasında mümkün olduğu ölçüde sıhhatli kaynakların kullanılmasına özen gösterilmiş, kaydedilecek rivayetler hususunda da oldukça titiz davranılmış, rivayetler arasında zaman zaman tercihler yapılmıştır. Meselâ İsrâiliyât’tan olan haberlere itibar edilmemiş, nakledilmesi halinde de İsrâiliyât olduğuna dikkat çekilmiştir.

Seyrek olmakla birlikte tefsirin bazı bölümleri tipik bir rivayet tefsiri gibi

naklî yoğunluk taşır. Sûre başlarında yer alan, o sûrenin faziletine dair ve çoğunluğunu zayıf hadislerin teşkil ettiği bölümler böyledir. Yine sûre içlerinde yer yer nazarî bilgi yerine yoğun bir naklî kültürle açıklamanın tercih edildiği kısımlara rastlanır. Mütefekkir bir kişiliğe sahip olmasına rağmen Hamdi Efendi'nin, meselâ Mücâdile sûresinin 11. âyeti münasebetiyle ilmin faziletine ve âlimin üstünlüğüne ayırdığı beş sayfalık bölümü dirayete dayanan tek cümle katmadan rivayet kültürüne terketmesi (VI, 4792-4796), dirayetini rahatlıkla kullanabileceği konularda bile rivayet metodunu ön planda tuttuğunu göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Söz konusu bölümde tefsirin rivayet metoduyla ilgili önemli bir özelliğinin ipuçları da yer alır. Müfessir, ilgili hadisleri râvilerini ve kaynaklarını zikrederek aktardıktan sonra bu konuda hadis kitaplarında daha pek çok hadis bulunduğunu söyler ve bahsi, "Nitekim (Müttakī el-Hindî) Kenzü'l-ʿummâl'de yüzlercesini nakleder" (VI, 4796) diyerek bir hadis anahtar kitabına yaptığı göndermeyle bağlar. Bu göndermeden de anlaşılacağı gibi müellif eserinde kullandığı hadisleri geniş ölçüde ikinci el kaynaklardan nakletmiştir. Bu eserler de genellikle Süyûtî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣağīr'i, bunun şerhi olan Münâvî'nin Feyżü'l-ḳadîr'i ve Müttakī el-Hindî'nin Kenzü'l-ʿummâl'i gibi hadis anahtar kitapları ile Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân'ı gibi rivayet tefsirleri ve Âlûsî'nin Rûḥu'l-meʿânî'si gibi rivayete de ağırlık veren dirayet tefsirleridir. Müellif, "Âlûsî'de Dürr-i Menṡûr'dan naklen mezkûr olduğu üzere Müslim, İbni Ömer hazretlerinden şöyle tahrîc eylemiştir ki Resûl-i Ekrem..." (VIII, 5894) diye başlayan cümlesiyle bir İbn Ömer hadisini bir son devir tefsir kaynağından nakletmiştir.

Eserde yer alan hadislerin lugavî ve fıkhî izahları için garîb ve şerh kitaplarına da başvurulmuştur. İbnü'l-Esîr'in en-Nihâye'si, Kirmânî ve Aynî'nin Buhârî şerhleri (el-Kevâkibü'd-derârî, ʿUmdetü'l-ḳārî), Nevevî'nin Müslim şerhi (el-Minhâc) ve Ali el-Kārî'nin Şerḥu'ş-Şifâʾ adlı eseri bu konularda sıkça kullanılan kaynaklardır.

Hak Dini Kur'an Dili'nin dirayet ilimleriyle ilgili muhtevası, müfessirin lisanî, şer'î ve aklî ilimler çerçevesinde te'vil yapabilme kabiliyeti olarak tanımladığı dirayet metodundaki maharet ve başarısını yansıtır. Eserde klasik dirayet tefsirlerindeki bilgiler kaynaklarıyla birlikte dikkatle özetlenmiş, ayrıca yeni tefsir ve te'vil denemeleri de yapılmıştır.

Tefsirin dil ve edebiyat muhtevasında istisnaî örnekler dışında derinlikten ziyade genişlik hâkimdir. İlk el ve en çok kullanılanlar Arapça sözlükler, Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'i ve bu eserin Ahmed Âsım tarafından Türkçe'ye çevirisi olan Kāmus Tercümesi (Okyânûsü'l-basît), yine el-Ḳāmûs'un Arapça şerhi olan Zebîdî'nin Tâcü'l-ʿArûs'udur. Kelimelerin terim anlamları ve kavram açıklamaları için de Râgıb el-İsfahânî'nin el-Müfredât'ı, İbnü'l-Esîr'in en-Nihâye'si, bunun ihtisarı olan Süyûtî'nin ed-Dürrü'n-neṣîr'i, Fîrûzâbâdî'nin Beṣâʾiru ẕevi't-temyîz'i ve Ebü'l-Bekā'nın el-Külliyyât'ına başvurulmuştur. Tanzimat'tan sonra Türkiye'de hâkimiyet kuran Fransız kültürünün eserdeki izleri de çok belirgindir. Nitekim yer yer lugavî nüansların, ilmî ve dinî terimlerle kavram ve temaların açıklanmasında Fransız dil ve kültürüne başvurulduğu görülür (meselâ bk. I, 298, 300; III, 1870-1872).

Eserin lugavî tefsir özelliklerini yansıtan bir örnekte, "Sizden her birine bir şir'a ve bir minhâc kıldık" (el-Mâide 5/48) âyeti açıklanırken dilde "şir'a"nın, bir su kaynağından su almak ve içmek için gidilen dar yol (patika), "minhâc"ın da açık ve işlek yol anlamına geldiği belirtildikten sonra, "Şir'a Fransızca 'procédé', minhâc da 'méthode' kelimeleriyle terceme olunabilir" denilir. Burada verilen izaha göre bu kelimeler terminolojide "din" anlamında birleşseler bile aslında aralarında önemli bir nüans vardır. Şir'a dinlerin zaman, mekân ve şartlara göre değişebilen taraflarını (fürûu'd-dîn), minhâc da zaman, mekân ve şartlara göre değişmeyip hep aynı kalan taraflarını (usûlü'd-dîn) anlatan birer terimdir. Dolayısıyla kendi toplumlarına mahsus olmak üzere peygamberlere indirilen özel hükümler birer şir'a, bu peygamberlerin hepsinde ortak olan itikadî esaslar da minhâc demektir (II, 1697-1698).

Hak Dini Kur'an Dili'ne mahsus bir lugavî te'vil örneği de, "Andolsun ki üstünüzde yedi tabaka yarattık. Biz yarattığımızdan habersiz değiliz" (el-Mü'minûn 23/17) meâlindeki âyette geçen "seb'a tarâik" (yedi tabaka) tamlamasıdır. Tarîkat (çoğulu tarâik) dilde "sîret, mezhep, hal, durum, değişim, âdet, yol, faziletli kimse, hayırlı insan, eşraf topluluğu, şahsî yol, bir şeyin belirgin hattı" gibi anlamlara gelir (Lisânü'l-ʿArab, X, 221-222). Müfessirler buradaki "seb'a tarâik" ifadesini, 1. Üst üste giyilen elbise gibi üst üste kurulmuş "yedi kat (sema)"; 2. Görevli meleklerin dünya semasına gelip gittikleri "yedi yol"; 3. Güneş sistemi gibi yıldız sistemlerini ihtiva

eden “yedi felek (sistem)” olmak üzere üç vecihle tefsir etmişlerdir (bk. Zemahşerî, III, 28; Fahreddin er-Râzî, XXIII, 87-88; Kurtubî, XII, 111). Elmalılı bu üç vechi aktardıktan sonra âyetin son cümlesinin bilgi ile alâkasına dikkat çekerek, “Bu karîne ile biz, yedi sema denilen bu yedi tarîktan insanları fevkinden ihata eden yedi idrak yolunu anlıyoruz ki, bunlar havâss-ı hamse ile akıl ve vahiy yollarıdır” der (IV, 3439). Gerçi Elmalılı âyette yedi semanın, yedi yolun, yedi sistemin fevkinden de olsa bütün yaratıklarının Allah’ın yakın bilgisi altında bulunduğuna dikkat çekildiğini söyleyerek bu görüşleri Allah’ın ilmî hâkimiyeti noktasında toplamamış ve konuyu, insanın başka bilgi kaynaklarına işaret edilerek hem bu yollarla edindiği bilgilerden hem de bu bilgilerle gerçekleştirdiği fiillerden sorumlu olduğu noktasında derinleştirmemişse de önceki müfessirler “seb‘a tarâik”ı, içinde yaşadıkları büyük âlemin (kâinat, macrocosme) semalarında ararken Elmalılı’nın bunu küçük âlemde (insan, microcosme) bulması dikkat çekicidir.

Tefsirde Arap, Fars ve Türk edebiyatlarından birer ikişer beyitlik örnekler yer alır. Bu iktibaslarda muallakāt sahibi Câhiliye şairlerinden İmruülkays, Züheyr b. Ebû Sülmâ, Lebîd b. Rebîa ve Antere; İslâm dönemi şairlerinden de Cerîr,

Küseyyir, Asmaî ve Mütenebbî gibi simaları ile Arap edebiyatı başta gelir. Bu şairlerin beyitleri daha ziyade Kur’an lafızlarının mânalarını tesbitte şâhid olarak kullanılmıştır. Buna karşılık Fars edebiyatından başvurulan Gülistân sahibi Şeyh Sa‘dî ile Türk edebiyatından başvurulan Mevlid yazarı Süleyman Çelebi, Fuzûlî, Bağdatlı Rûhî ve Ziyâ Paşa’dan seçilen beyitlere ise açıklanmış olan mânaları teyit etmek ve güzelleştirmek için yer verilmiştir. Meselâ zâlimin zulmünün yanına kâr kalmayacağını, sonunda mazlumun karşısında zulmünü itiraf edip af dileyeceğini açıklarken Ziyâ Paşa’nın, kardeşlerinin Yûsuf’a yaptığı itiraftan (Yûsuf 12/91) iktibas yapan şu beytini nakleder: “Zâlimlere bir gün dedirir kudreti mevlâ / «Tallāhi lekad âserek’ellāhu aleynâ»” (IV, 2913). Yine, “Allah’a temiz bir kalple gelenden başka kimseye malın ve oğulların fayda vermeyeceği gün”den (eş-Şuarâ 26/88-89) iktibas yapan bir beyit de Bağdatlı Rûhî’ye aittir: “Sanma ey hâce ki senden zer ü sîm isterler / «Yevme lâ yenfeu»da kalb-i selîm isterler” (I, 18). Naklettiği en uzun Türkçe şiir, tasavvuf kültürünü ve vahdet-i vücûdcu bir yaratılış nazariyesini terennüm eden

Fuzûlî’nin “peydâ” redifli gazelidir (IV, 3437).

Elmalılı, “Doğrusu biz insanı en güzel biçimde yarattık” (et-Tîn 95/4) meâlindeki âyetin tefsirinde, buradaki “en güzel biçim” (ahsen-i takvîm) ifadesinin insanın dik duran bir varlık oluşundan ahlâk, akıl ve irfanla ilâhî hüsne erişmesine kadar bütün güzelliklerden bir kinâye olduğunu söyler ve dış güzelliklere takılıp kalmamak, iç güzelliklerini yakalamak, zihnî, hissî ve ruhî kabiliyetlerle zeminden semaya yükselerek “güzeller güzeli”ni tanımak ve O’nun ahlâkıyla ahlâklanmak gerektiğini anlatır (VIII, 5935-5937). Bu arada bir estetikçi inceliğiyle “güzel”i ve “güzellik”i birbirinden ayırır: “Şüphe yok ki bu güzelliği yalnız cirm-i sagīrde, maddî şekl ü kıyâfette arayan hata etmiş olur. Yüzler ne kadar yaldızlansa onda bir mehtap parıltısı olmaz; fakat mehtabı gören bir göz, hüsn ü aşkı sezen bir öz vardır ki güzellik ondadır (... Güzellik sadece) topraklara gömülmeye mahkûm maddî sûretin değil gönüllerde kaynayan ruhanî bir tecellînin cilvesidir. Hüsn ü aşk zâhire dikilen bir sûret değil gönülde kaynayan bir mânadır”.

Eserde garîbü’l-Kur’ân, fezâilü’l-Kur’ân, nâsihmensuh, Mekkî-Medenî gibi Kur’an ilimleriyle ilgili çeşitli bilgiler verilmiş ve bu bilgiler çok defa ilk devirlerin müelliflerine dayandırılmıştır. Ancak bütün bunlar Süyûtî’nin el-İtḳān’ından veya eldeki tefsir kaynaklarından naklen yapılan atıflardır (meselâ bk. I, 30; VI, 4141; VIII, 6342, 6352-6353). Sehâvî’nin Cemâlü’l-ḳurrâʾ, İbnü’l-Cezerî’nin en-Neşr fi’l-ḳırâʾati’l-ʿaşr, Yûsufzâde Abdullah Hilmi’nin Zübdetü’l-ʿirfân, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ’nın İtḥâfü fużalâʾi’l-beşer adlı eserleri ise kıraatler konusunda doğrudan kullandığı kaynaklardır.

Literatür, bilgi, görüş ve değerlendirme itibariyle fıkıh sahası Hak Dini Kur’an Dili’nin en güçlü olduğu sahalardan biridir. Fıkhî âyetlerin tefsirinde çoğu ilk el olmak üzere elliye yakın kaynağa başvurulmuştur. Sözleşmede yer alan madde gereği tefsirde özellikle Hanefî fıkhı yansıtılmış, diğer fıkhî mezheplere ve görüşlere ancak mukayeseli izah çerçevesinde yer verilmiştir. Müellif fıkhî konularda sadece kaynaklardaki bilgileri aktarmamış, çeşitli meselelerde tahkik, tenkit ve tercihler yaparak kendi görüşünü de ortaya koymuştur. İğnenin orucu bozup bozmayacağı (I, 626), namaz (II, 1441-1444), oruç (I, 629-630) vb. ibadetlerde seferî

sayılmanın şartları gibi devrinde de bugün de aktüel olan çeşitli konular bunun örneklerini teşkil eder. Meselâ üç günlük (on sekiz saatlik) sefer müddetinin hesaplanmasında yaya veya deve yürüyüşünün her devirde ve her yol için geçerli mutlak bir mesafe birimi teşkil edemeyeceğini, bu mesafenin her dönemde ve her yolda yaygınlaşarak âdet haline gelmiş ulaşım vasıtalarının süresine göre hesaplanması gerektiğini, buna göre meselâ Eskişehir-İstanbul arası yolculukta en yaygın vasıtanın tren olduğu kendi döneminde yolculuğu on sekiz saat sürmeyeceği için bu yolu trenle kateden kimsenin seferî sayılmayacağını söylemiştir (I, 629-630). Bu görüşleri devrinde önemli tartışmalara yol açmış, o sırada Diyanet İşleri başkan yardımcısı olan öğrencisi Ahmet Hamdi Akseki bu tartışma ve itirazları bir mektupla Elmalılı'ya aktararak açıklama rica etmişti. Elmalılı da kendisine şahsen ya da Diyanet vasıtasıyla yapılan itiraz ve tenkitleri incelemiş, Akseki'ye gönderdiği uzun bir mektupta bu tenkitleri cevaplandırarak görüşlerini savunmuştu. Daha sonra bu uzun mektubun sefer bahsiyle ilgili bölümü eserin VIII ve IX. ciltlerinin başlarında yayımlanmıştır.

Ebû Yûsuf'un Kitâbü'l-Ḫarâc'ı, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin es-Siyerü'l-kebîr'i, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'i ve bunun şerhi olan Tahâvî'nin Şerḥu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr'i, Hâkim eş-Şehîd'in el-Kâfî'si, Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar'ı ile şerhleri olan Haddâd'ın es-Sirâcü'l-vehhâc'ı, Meydânî'nin el-Lübâb'ı, Şemsüleimme es-Serahsî'nin el-Mebsûṭ'u, Radıyyüddin es-Serahsî'nin el-Muḥîṭ'i, Hanefîler'in fıkıh terimlerini açıklayan Nesefî'nin Ṭılbetü'ṭ-ṭalebe'si, Kâsânî'nin Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿi, Mergīnânî'nin el-Hidâye'siyle şerhleri olan Kurlânî'nin el-Kifâye'si, Bâbertî'nin el-ʿİnâye'si, İbnü'l-Hümâm'ın Fetḥu'l-ḳadîr'i, Halebî'nin Mülteḳa'l-ebḥur'u ile şerhi Şeyhzâde'nin Mecmaʿu'l-enhur'u, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Kenzü'd-deḳāʾiḳ'i ile şerhi İbn Nüceym'in el-Baḥrü'r-râʾiḳ'i, Timurtaşî'nin Tenvîrü'l-ebṣâr'ı ile şerhi Haskefî'nin ed-Dürrü'l-muḫtâr'ı, bunun hâşiyesi olan İbn Âbidîn'in Reddü'l-muḥtâr'ı, Şürünbülâlî'nin Nûrü'l-îżâḥ'ı ve buna kendi şerhi olan Merâḳı'l-felâḥ'ı, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin Ḥüccetullāhi'l-bâliġa'sı en sık kullandığı fürû-i Hanefiyye kitaplarıdır. Ayrıca Tâhir b. Ahmed el-Buhârî'nin Ḫizânetü'l-fetâvâ'sı, Sirâceddin el-Ûşî'nin el-Fetâva's-Sirâciyye'si, Kādîhan'ın Fetâvâ'sı, Âlim b. Alâ'nın el-Fetâva't-Tâtârḫâniyye'si, Semenkânî'nin Ḫizânetü'l-müftîn'i ve el-Fetâva'l-ʿÂlemgîriyye'si (el-Hindiyye) gibi Hanefî fıkhına göre yazılmış

fetva kitaplarına da sıkça başvurulmuştur.

Eserde, fürû-i Şâfiiyye ile ilgili olarak Kazvînî'nin el-Muḥarrer'i, bunun ihtisarı olan Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'i, bu ihtisarın şerhi olan İbn Hacer el-Heytemî'nin Tuḥfetü'l-muḥtâc'ı, Şâfiî fıkhına göre yazılmış fetva kitapları olarak da Nevevî'nin el-Fetâvâ'sı ile (ʿUyûnü'l-mesâʾili'l-mühimme) Süyûtî'nin el-Ḥâvî li'l-fetâvâ'sı kullanılmıştır. Mâlikî, Hanbelî, Zâhirî ve Ca'ferî (İmâmiyye) fıkhına dair bilgiler adı geçen fıkıh kitaplarından ya da eldeki tefsir kaynaklarından aktarılmıştır (meselâ bk. VI, 4428, 4820). Tefsirin fey (ganimet) (VI, 4820-4833), kabir ziyareti (VIII, 6049-6054), cuma namazını (VI, 4961-4993) konu alan ve müstakil birer makale veya risâle özelliği taşıyan bölümleri referans titizliği, bilgi inceliği ve değerlendirme güzelliğiyle dikkati çeken ve eserin akademik seviyesini yükselten fıkıh bölümleridir.

Kelâm, genel muhtevası içinde Elmalılı tefsirinin en sığ alanlarından biridir.

Ancak bu durum, müellifin kelâm ilmindeki yetersizliğinden değil bazı kelâmî konuların güncelliğini kaybetmesinden, bazılarının da diğer alanlara kaymasından ileri gelir. Elmalılı'nın kelâm alanındaki müstakil kaynakları Ebû Hanîfe'nin el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, el-Fıḳhü'l-ekber ve el-Vaṣıyye'si, İbn Hazm'ın el-Faṣl'ı, Beyhakī'nin el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât'ı, Şehristânî'nin el-Milel ve'n-niḥal'i ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Şerḥu'l-Mevâḳıf'ından ibarettir. Kaynak sadeliğinden de anlaşılacağı gibi kelâmî âyetlerin izahlarında klasik mezhebî tartışmalara girilmemiş, Sünnî anlayışa göre tefsirleriyle yetinilmiştir. Allah'ın kelâm sıfatındaki tartışmalarda olduğu gibi (bk. V, 3730-3732) bir kelâmî meseledeki farklı görüşler veya bu görüşlere bağlı olarak âyetin tefsirinde yapılan farklı mâna tevcihleri, sadece mezhebin veya o mezhebin meşhur bir âliminin ismi zikredilerek nakledilmiştir. Ehl-i sünnet kelâmının hem doğuşuna tesir eden hem de başlıca muarızı olan Mu'tezile'nin tefsirin bütününde sadece yirmi beş kadar yerde zikredilmesi eserin kelâmî tartışmalardan ne kadar uzak durduğunu gösterir. Nitekim bu rü'yetullah* meselesindeki tutumuyla da örneklendirilebilir. Hz. Mûsâ'nın rü'yet talebini ve ona verilen, "Beni asla göremeyeceksin" cevabını anlatan âyette (el-A'râf 7/143) meseleye hiç temas etmeden ibarenin zâhirî tefsiriyle yetinmiş (III, 2276-2277), kıyamet günü bazı yüzlerin rablerine bakıp parlayacağını anlatan âyetlerde ise (el-

Kıyâme 75/22-23) Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet'in farklı tevcihlerini kısaca zikredip Sünnî görüşü tercih etmiştir (VII, 5483).

Eserde Ehl-i sünnet itikadı genel hatlarıyla işlenmiş, Sünnî ekollerin (Selefiyye, Eş‘ariyye, Mâtürîdiyye) iç tartışmalarına inilememiştir. Öte yandan âyetlerin Sünnî izahlarında da bir ekol anlayışına bağlı kalınmamış, yerine göre bazan Selefiyye, bazan Eş‘ariyye, bazan da Mâtürîdiyye üslûbu kullanılmıştır. Hitap ettiği okuyucunun Hanefî-Mâtürîdî bütünlüğü taşıyan bir kitle olduğu dikkate alınarak Hanefî fıkhına gösterilen özenin bir miktarı da Mâtürîdî akaidine ayrılabilirdi. Halbuki Ebû Hanîfe'nin eserlerinden yapılan akaidle ilgili iktibaslar, iman ve İslâm kavramlarının tanımları ile (I, 184-185; VI, 4482) Allah'ın sayı bakımından değil hiç kimsenin O'nun şeriki olmaması bakımından "bir" olduğuna dair ifadelerinden (VIII, 6304) ibarettir. Yine Mâtürîdî'nin Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'ı da biri ilk el (VIII, 6367), diğerleri ikinci elden (I, 747, 751; VIII, 6356) olmak üzere dört yerde kullanılmış, Mâtürîdî mezhebi ise sadece iki yerde zikredilmiştir (V, 3731; VII, 5629). Bunlardan da Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Mâverâünnehir Türk ulemâsının (V, 3731) gereken ilgiyi görmediği ve eserin Mâtürîdî itikadını öne çıkarma gibi bir gayretinin olmadığı anlaşılır.

XX. yüzyılda ulaşılan kültürel seviye ve bu seviyeden İslâm'a yöneltilen tenkitler kelâmın klasik bünyesini çağın gerisine düşürmüş ve ona bu yeni kültürle yeni bir savunma kalkanı oluşturma zorunluluğunu doğurmuş, bu da kelâmî konuların daha ziyade felsefe ve modern bilimler çerçevesinde ele alınmasını gerektirmiştir. Materyalist felsefelerin mânevî değerlerle ayakta duran din üzerindeki tahribatını engellemek için ilk şart onlarla kendi alanlarında vuruşarak savunma yapmaktı. Bir medrese hocası olan Hamdi Efendi'yi şahsî çabalarla Fransızca öğrenmeye sevkeden başlıca âmil de okuttuğu değerlere dil uzatan zihniyetleri önce kendi kafa yapıları içinde doğru biçimde kavrama ve onları bu kavrayışla susturma ihtiyacıdır. Bunun eserde en iyi görülebildiği yerlerden biri peygamberlerin mûcizelerini konu alan bölümlerdir. Bu bölümlerde klasik İslâmî kültür de ihmal edilmeksizin modern ilim ve felsefelere ağırlık verilerek mûcizenin imkânı vurgulanmıştır. Meselâ Hz. Mûsâ'nın mûcizelerinin A‘râf sûresindeki anlatımı münasebetiyle mûcize konusu önce aktüel çerçevesiyle ortaya konmuş, daha sonra klasik ve modern boyutlarıyla âhenkli bir bütünlük içinde dinî, ilmî ve felsefî açılardan mûcizenin mümkün olduğunu

ispatlayan bir “makale” sunulmuştur (III, 2237-2252). Bu satırların başlıca muhatabı, biri pozitivist ve materyalist felsefelere dayanarak mûcizeleri inkâr eden “ehl-i tekzîb”, diğeri de kutsal kitapların haber verdiği mûcizeleri kabul etmekle birlikte bu bölümlerde sembolik bir dil kullanıldığı iddiasıyla zâhirî ifadeleri bâtınî mânalara hamlederek ilhâda sapan “ehl-i te’vîl” olmak üzere iki grup insandır (III, 2237). Tefsirin önemli bir hacim teşkil eden fen bilimleri ve sosyal bilimlerle ilgili muhtevasının başlıca muhatabı ehl-i tekzîb kesimidir. Ehl-i te’vîl olarak nitelendirdiği kesim ise mûcize konusundaki yaklaşımları dolayısıyla ağır biçimde tenkit ettiği İslâm filozoflarıdır.

Felsefe Elmalılı tefsirinin en önemli kültür alanlarından biridir. Fârâbî’ye nisbet edilen Fuṣûṣü’l-ḥikem, İbn Sînâ’nın el-İşârât ve’t-tenbîhât, Risâle fi’l-ḥudûd ve eş-Şifâʾ adlı eserleri, İbn Hazm’ın el-Faṣl’ı, Şehristânî’nin el-Milel ve’n-niḥal’i, İbn Rüşd’ün Tehâfütü’t-Tehâfüt’ü, İbn Ebû Usaybia’nın ʿUyûnü’l-enbâʾı, İsmail Fennî Ertuğrul’un Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli adlı eseri ve müellifin Fransızca’dan yaptığı felsefe tarihi çevirisi Metâlib ve Mezâhib bu alandaki belli başlı kaynaklardır. Kullanım sıklığı açısından İbn Sînâ’nın eserleri ve kendi çevirisi ilk sıraları alır. Eserin felsefî kültüründe, felsefe için felsefe değil din için felsefe yapıldığı ve felsefesi yapılan dinin de İslâm filozoflarının değil İslâm kelâmcılarının anladığı din olduğu belirgin biçimde dikkati çeker. Tefsirdeki felsefî kültürün Sünnî dindarlığı daha kendisini felsefenin menşei meselesinde gösterir. Kur’an’da Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman’a yapılan ilâhî lutuflar anlatılırken ilk sırada onlara “bir ilim” verildiği, onların da müminler arasındaki bu üstünlüklerinden dolayı Allah’a şükrettikleri nakledilir (en-Neml 27/15). Müfessire göre bu melik peygamberlere verilen lutufların başında ilmin zikredilmesi onun diğerlerinden üstün bir lutuf olduğunu, bu kelimenin mârife (belirtili) değil nekre (belirtisiz) olarak kullanılması da onun o dönemde henüz bilinmeyen fevkalâde bir ilim olduğunu gösterir. Böylece Şehristânî’nin el-Milel ve’n-niḥal’inde de açıklandığı gibi felsefenin Anadolu’da ve Yunanlılar’da doğuşunun Hz. Süleyman zamanında parlayan ilim ve hikmetin bir yansıması olduğuna tarih şahitlik etmektedir (V, 3662).

Eserde kelâm ve felsefe kültürünün en yoğun olduğu bölüm İhlâs sûresinin tefsiridir. Sûrenin ilk âyetine ayrılan otuz iki sayfalık bölümde İslâm

düşüncesindeki tevhid anlayışı özetlenmiştir (VIII, 6273-6305). Aynen iktibas veya ihtisar yoluyla İbn Sînâ'nın eserlerinden yapılan on sayfa civarındaki alıntılarla konuya felsefî açıdan bakılmış, diğer kısımlarında da Râgıb'ın el-Müfredât'ı, Cürcânî'nin Şerḥu'l-Mevâḳıf'ı, Ebü'l-Bekā'nın el-Külliyyât'ı ile Fahreddin er-Râzî, Ebüssuûd ve Âlûsî'nin tefsirlerinden faydalanılarak bu konudaki kelâmî yaklaşımlar tanıtılmıştır. Müellifin burada İbn Sînâ'ya hiçbir itirazı olmadığı, hatta yanlış anlaşılmasını engelleyecek küçük notlar koyarak veya ek açıklamalar yaparak

fikirlerini aynen benimsediği görülür. Fakat onun mûcizelerle ilgili görüşlerini hem felsefî hem de ilmî açıdan tenkit eder. Meselâ bazı Mu'tezile kelâmcıları ile filozofların oluşturduğu ehl-i te'vîlin "inşikāku'l-kamer" (ayın yarılması) mûcizesi konusundaki görüşlerini reddeder. "Kıyamet yaklaştı, ay yarıldı" (el-Kamer 54/1) meâlindeki âyeti açıklarken hadis, şerh ve tefsir kaynaklarından aktardığı rivayetlere dayanarak bu mûcizenin Asr-ı saâdet'te gerçekleştiğini kabul eder. İbn Sînâ'nın el-İşârât'ının olağan üstü hallerle ilgili son bölümünden yaptığı çeşitli iktibaslarla İslâm filozoflarının Yunan astronomu Batlamyus'un astronomi nazariyelerini kesin ilim zannettiklerini, buna bağlı olarak ayın ne Asr-ı saâdet'te ne de kıyamette yarılmasının mümkün olmadığını, sadece insanlara öyle gösterildiğini ve gösterileceğini kabul ettiklerini anlatır. İbn Sînâ'nın açıklamalarındaki bir çelişkiye temas ettikten sonra bu nazariyenin artık çürüdüğünü, günümüz ilminin ayın yarılamayan esirî bir cisim değil yarılabilir katı bir cisim olduğunu ortaya koyduğunu, dolayısıyla ayın geçmişteki yarılmasının bir vâkıa olduğunu söyler (VI, 4631).

Hak Dini Kur'an Dili'nde Sülemî'nin Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr'i, Rûzbihân-ı Baklî'nin ʿArâʾisü'l-beyân'ı, Kâşânî'nin Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'ı, Kâşifî'nin el-Mevâhibü'l-ʿaliyye'si ve Nahcuvânî'nin Fevâtiḥu'l-ilâhiyye'si gibi işârî tefsirlere de rastlanmakla birlikte âyetlerin işârî tefsirlerinde en sık kullanılan kaynaklar Nîsâbûrî'nin Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân'ı ile Âlûsî'nin Rûḥu'l-meʿânî'sidir. Ayrıca Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-envâr'ı, Abdülkādir-i Geylânî'nin Fütûḥu'l-ġayb'ı, Sadreddin Konevî'nin Tebṣıratü'l-mübtedî'si ve İmâm-ı Rabbânî'nin Mektûbât'ı da esere katkıda bulunan tasavvufî kaynaklardır. Müellifin Mişkâtü'l-envâr'dan yaptığı uzun iktibaslara seviyeli izahlar ve tashihler eklemesi (IV, 3517-3521), şeriat-tarikat-hakikat meselesini bu konuda iktibaslar yaptığı Mektûbât'tan daha derin ve ayrıntılı

tahlil etmesi (IV, 3271-3274) ehl-i hâle yapılan katkılar kabilindendir. Eserin tasavvufî muhtevasında en büyük pay şüphesiz Fuṣûṣü'l-ḥikem, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye ve Mevâḳıʿu'n-nücûm adlı eserleriyle mârifet yükleyen İbnü'l-Arabî'ye aittir. Ancak Elmalılı Şeyh-i Ekber'in irfanı altında ezilmiş değildir; ona da tashihler yapmış ve keskin bir dille tenkitler yöneltmiştir. Meselâ Belkıs'ın tahtının Hz. Süleyman'ın huzuruna nasıl getirildiğini önce İbnü'l-Arabî'ye izah ettirmiş, sonra onun bu izahtaki hatalarını göstererek kendi açıklamasını yapmıştır (V, 3680-3681).

Elmalılı, "İnsanlardan bazıları Allah'tan başkasını Allah'a denk tanrılar edinerek onları Allah'ı sever gibi severler" (el-Bakara 2/165) meâlindeki âyetin tefsirinde, muhabbeti iman-küfür sınırı üstünde hassas bir noktaya yerleştirerek sevginin ulûhiyyetin hakkı olduğunu, bunun da ancak en fazla Allah'ı sevmekle ödenebileceğini, bu sevgiye denk sevgilerin o mahbûbu mâbud edinmek anlamına geleceği için şirk olduğunu anlatırken sözü vahdet-i vücûda getirir. Ulûhiyyet felsefesi ve vahdet-i vücûd adı altında gizlenmiş bir ilâhsızlık felsefesi (ateizm) vardır ki din ve ahlâk namına en büyük zararlar ilmî ve hikemî şekillerde bu felsefeden kaynaklanagelmiştir; her nerede bir şirk varsa az çok bununla bir ilgisi vardır (I, 575-576). Bu sözlerinden Elmalılı'nın vahdet-i vücûda şiddetle karşı çıktığı anlaşılır. Ancak yine vahdet-i vücûd için şöyle diyen de odur: "Bu olsa olsa mârifet yolunda merhaleler katetmiş havas için söz konusu olabilir. Bizim nazarımızda vahdet-i vücûd mutlak mânada münker değildir; aksine keşif yoluyla sabit olmuştur" (I, 576). Vahdet-i vücûd hakkındaki bu hükümlerden ilki tenkit, ikincisi takdir ifade ederse de müfessirin bu iki üslûbu fikrî bir çelişkiye dayanmaz. Bu bölümde yaptığı açıklamalardan onun bizzat vahdet-i vücûda karşı olmadığı, kendisinin bunu keşif yoluyla da bildiği, sadece bu felsefenin yanlış tefsir edilmesine karşı çıktığı, tenkidindeki asıl muhataplarının da vahdet-i vücûdu istismar eden, bu felsefeye sığınarak gerçekte materyalizm ve ateizm davası yürüten art niyetli kimseler olduğu anlaşılır. Dolayısıyla müellif, üzerindeki suistimallere ve istismarlara karşı vahdet-i vücûdun sıkı bir koruyucusu durumundadır. Nitekim onun bu himayeciliği iyi niyetli ve samimi olan bütün tasavvufî arayışlara şâmildir (meselâ bk. VII, 5611-5615).

Tefsirin tarih alanındaki kültürü de önemli özellikler taşır. Siyer dalındaki kaynakları İbn İshak ve İbn Hişâm'ın es-Sîre'leri, İbn Saʻd'ın eṭ-

Ṭabaḳātü’l-kübrâ’sı, Süheylî’nin er-Ravżü’l-ünüf’ü, İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Zâdü’l-meʿâd’ı, Halebî’nin İnsânü’l-ʿuyûn’ü ve Seyyid Süleyman en-Nedvî’nin ʿAṣr-ı Saʿâdet’idir. Tarih, geçmişte yaşanan hadiseleri yer ve zaman göstererek sebep-sonuç ilişkisi içinde anlatan bir ilimdir. Hak Dini Kur’an Dili’nde, bu tanımda yer alan ilmî unsurlar dikkate alınarak sunulmuş bir tarih kültürüyle karşılaşılır. “Allah’a hamdolsun de. Allah size âyetlerini gösterecek, siz de onları tanıyacaksınız. Allah yaptıklarınızdan gafil değildir” (en-Neml 27/93) meâlindeki âyetin tefsiri bunun en canlı örneklerinden birini teşkil eder. Allah bu âyette, sonsuz kudretine birer delil olması için müslümanlara ileride fevkalâde yardımlarda bulunacağını ve büyük zaferler göstereceğini bildirerek bunların teminatını vermiş ve, “Şimdi bilemeyeceğiniz bu gerçekleri sırası geldikçe tanıyacaksınız” demiştir. Bu âyette istikbal hakkında verilen teminatları anlayabilmek ve ihtiva ettiği büyük mûcizeleri farkedebilmek için sebep-sonuç ilişkisine bakmak, illiyyeti araştıran bir zihniyete sahip olmak yeterlidir. İslâm’ın garip, Peygamber’in yalnız, müslümanların zayıf olduğu Mekke’de ve son derece olumsuz bir atmosferde verilen bu müjde müfessire göre Bedir’le başlayıp Hz. Ömer, Fâtih Sultan Mehmed, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman’a kadar tecelli edegelmiştir. Hatta Çanakkale, Sakarya, İnönü zaferleri, İzmir’in kurtarılışı ve Avrupalılar’ın İstanbul’dan çıkarılması da Allah’ın yakın zamanda gösterip tanıttığı alâmetleridir (V, 3711-3713). Öyleyse, “Bu âyetin işaretine nazaran İslâm’ın istikbali gece değil gündüzdür; sönük değil parlaktır. Ara sıra bazan gece zulmetleri onu dinlendirip tekrar uyandırmak içindir” (V, 3713).

Tefsirin genel tarih dalındaki kaynakları Taberî’nin Târîḫu’l-ümem’i, Ebû Zeyd el-Belhî’nin Ṣuverü’l-eḳālîm’i, Bîrûnî’nin el-Âs̱ârü’l-bâḳıye’si, İbnü’l-Esîr’in el-Kâmil fi’t-târîḫ’i, Ebü’l-Fidâ’nın el-Muḫtaṣar fî târîḫi’l-beşer’i, Murad Bey Târihi, Caetani’nin İslâm Tarihi, Hammer-Purgstal’in Osmanlı Tarihi ve Corcî Zeydân’ın Medeniyyet-i İslâmiyye Târihi’dir. Bu eserler bazan siyer bilgileri için, bazan âyete getirilen tefsiri tarihî hadiselerle delillendirmek ve teyit etmek için, bazan da Kur’an kıssalarının arka planlarını yansıtmak ve olayları açmak için kullanılmıştır.

Dinler tarihi dalında ise Kitâb-ı Mukaddes ile yukarıda zikredilen kelâm ve felsefe kaynakları kullanılmıştır. Mâide sûresinin 17. âyeti münasebetiyle

Hıristiyanlık tarihinde ortaya çıkan büyük mezhepler hakkında verdiği mukayeseli bilgiler (II, 1615-1623) eserin bu daldaki önemi hakkında bir fikir verebilir. Ancak bu alanda en önemli kısmı, A. Kazimirski'nin Fransızca'ya yaptığı Kur'an çevirisinde "sâbiîn" (el-Bakara 2/62) ve "sâbiûn" (el-Mâide 5/69) kelimeleri üzerindeki tahriflerine temas ettikten sonra Sâbiîlik'le ilgili titiz ve etraflı bir inceleme sunan bölüm teşkil eder (II, 1742, 1749-1770).

Hak Dini Kur'an Dili'nin dayandığı temel kaynaklar ve taşıdığı kültürel muhteva, ana hatlarıyla ve büyük çoğunluğuyla İslâmî ilimlere aittir. Yalnız eserin yazıldığı dönemdeki seviyesiyle Batı kültürüne de âşina olduğu, geleneksel Doğu kültürüyle uyuşan noktalarda âyetlerin tefsirlerinin bu kültüre ait yeni unsurlarla beslenerek takviye edildiği, çelişme ve çatışma bulunan noktalarda da diyalog, tartışma, hatta hesaplaşmaya girildiği görülür. Eserde Batı kültürünün XX. yüzyılın ilk yarısında ulaştığı seviye ile izlenebilmesi ona ayrı bir önem katar. Klasik Doğu süzgecinden geçirilerek ve Kur'an mantalitesine uygun şekilde işlenerek güvenli biçimde sunulan bu kültür, yakın geçmişinden dolayı en genel ifadeyle modern bilimler olarak adlandırılır. Bu bilimler de kendi içinde bir tasnifle fen bilimleri ve sosyal bilimler şeklinde iki gruba ayrılabilir. Tefsirin klasik muhtevasını tamamlayan bu modern muhteva hakkında bir noktanın önemle işaret edilmesi gerekir. Eserin klasik muhtevası, en azından müellif veya eser ismi zikredilerek yazıldığı halde devrinde Avrupa'daki seviyesiyle şaşırtıcı bir paralellik arzeden modern muhtevanın büyük çoğunluğu müellif üslûbuyla ve nâdir referanslarla yazılmıştır. Bu sebeple eserin modern bilgilerdeki kaynakları konusu yeterince aydınlanmış değildir. Bu ilimlerle ilgili olarak ciddi tercüme ve teliflerin de o devirde henüz yaygınlaşmadığı göz önüne alınırsa müellifin bu ilimleri kendi Fransızca'sı ile Batı kaynaklarından takip ettiği akla gelir. Nitekim bu durum onun "bu asrın psikoloji kitapları" (I, 407), "Avrupa'nın bugünkü hukuk ve sosyoloji âlimleri" (I, 745) gibi ifadelerinden de anlaşılır. Fakat bu husustaki en tatminkâr delil, metapsişik (métapsychique, mâ ba'de'r-rûhiyyât) gibi henüz tam teşekkül etmemiş bir bilimin kuruluş faaliyetleri ve yayınları hakkında doğrudan bilgi vermesidir (III, 2246).

Eserde fizik, kimya, matematik, astronomi, biyoloji, jeoloji gibi deney ve ispata dayanan pozitif bilimlerin neredeyse hepsiyle ilgili bilgi ve

değerlendirmelere rastlanır. Bu bilgilerde ilk dikkati çeken husus, onların âyetlerin tefsirinde başı çeken bilgiler olarak değil klasik tefsir izahlarının peşinde tercih edilen mânayı takviye edici unsurlar olarak kullanılmış olmasıdır. Dolayısıyla pozitif bilimlere ilişkin açıklamaların hayli kabarık olduğu eserde pozitivizm hiç yoktur. Bu bilimler tefsire, pozitivizmin din üzerindeki tahribatını engelleme amacıyla alındığı için bilime ilk sırada yer verilmesinden dikkatle kaçınılmıştır. Pozitif bilimlerin eserde kullanılış metodunu yansıtan bir örnek olarak En‘âm sûresinin 2. âyetinin tefsiri görülebilir. Âdem'in yaratılışı konusunu Fahreddin er-Râzî'nin tefsirine dayanarak açıklayan Elmalılı, "Bu münasebetle zamanımızın nazariyyât-ı fenniyyesini bir gözden geçirmek müfîd olacaktır" (III, 1870) der ve yaratıcının Âdem'i topraktan nasıl yarattığını jeoloji, organik kimya, biyoloji, sitoloji, tarih gibi ilimlerin devrindeki en son verileriyle izaha geçer (III, 1870-1874).

Elmalılı'nın tefsirinde münasebet düştükçe müsbet ilimlerdeki gelişmelere yer vermesi, hem Kur'ânî gerçekleri ilim diliyle açıklama hem de pozitivizmin saldırıları karşısında bunalan mümin gönülleri rahatlatma açısından isabetli olmuştur. Fakat onun ilmî tefsir konusunda ortaya koyduğu metodoloji, şüphesiz bu metotla toplanıp yazılan ilmî bilgilerden çok daha önemlidir. Bu metodolojiyi de, "Andolsun ki yakın semayı kandillerle donattık" (el-Mülk 67/5) âyetinin tefsirinde eski ve yeni astronomi nazariyeleri konusunda -Âlûsî ile birlikte-yaptığı bazı mukayese, tahlil ve değerlendirmelerle ortaya koyar (bk. VII, 5188-5202).

Müfessire göre ilmî keşifler, Kur'an'ın muhtevasına aykırı sonuçlar ortaya koymadığı gibi birçok âyetin daha iyi anlaşılmasını ve tefsirlerin yanlış te'villerden arındırılmasını sağlamıştır. Dünün astronomlarının bir te'vile başvurmadan anlayamadığı birçok âyetin zâhirî mânaları bugünün astronomları için birer ilmî gerçeği ifade etmektedir. Öyleyse Kur'an'ın tefsirini herhangi bir devrin ilim veya felsefe sınırları içine çekerek fikirleri ve vicdanları daraltmaya çalışmak doğru değildir. Fakat bu, Kur'an'ı etrafa gözü kapalı okumak, ilim ve felsefeden yüz çevirmek demek değildir. Aksine eski ve yeni bilgi ve düşünceler ölçülü biçimde kullanılmalı, tahlil ve terkiplerinden faydalanılmalıdır. Yalnız mahsusu mahsus, mâkulü mâkul, menkulü menkul olarak görmek esas olmalı, Kur'an'ın tefsiri, nazmının ifade ve delâletleri, bu üç alanın bakış açılarının oluşturduğu ortak

çerçevede takip edilerek yapılmalıdır (VII, 5195-5196). Elmalılı'nın Bakara sûresinin 29. âyetindeki "yedi semâ" kavramına dair açıklamaları hem Batlamyus astronomisiyle ilgili özlü bilgiler vermesi, hem de öne sürdüğü ilmî tefsir metodolojisinin haklılığını gösteren tarihî örnekler ihtiva etmesi açısından oldukça önemlidir (I, 293 vd.).

İlmî tefsirle ilgili söz konusu örnekler müfessiri, eski astronomi âlimlerinin "mahsus" ve "mâkul"den derledikleri bilgilerle kurdukları ilim sisteminin zaman içinde eriyip gitmesine karşılık, müfessirlerin "menkul"den edindikleri inanç sisteminin gitgide bir ilim kesinliği kazanmaya yöneldiği kanaatine götürür. Vahyin açtığı fikrî ve vicdanî ufuklar, ilim ve felsefenin keşfettiği ufukların daima ötesinde ve üstündedir. Nitekim bunu da yine Elmalılı'dan ve aynı âyetteki tefsir ibarelerinden örneklemek mümkündür. Bu âyette, "O, yerdekilerin hepsini sizin için yaratan, sonra semaya yönelerek onları da yedi sema halinde düzenleyendir. O her şeyi bilir" (el-Bakara 2/29) buyurulmuştur. Müfessir de aynen şöyle der: "Demek Allah Teâlâ, insanı yalnız yerde yaşayacak ve yerdeki eşyadan faydalanabilecek bir halde yaratmamış, semadan da bir faydalanma payı ayırmış ve hatta bununla ilgili olarak semâvâtın yedisinde tâdilât yapmıştır. Şu halde insan yalnız arzî bir mahlûk değildir. O, yerinde daralırsa göklerden faydalanmaya da izinlidir. Ve fakat bunun için semavîlik ruhunun hissiyatını duymalı ve Allah'ı tanımalıdır" (I, 291). Elmalılı'nın vefatından (1942) on altı yıl sonra Ekim 1958'de Amerikan Uzay Dairesi kurulmuş, 1961'de de insanlı uçuşlarla ayı keşfetmeye yönelik bir program kararlaştırılmış, 20 Temmuz 1969'da Apollo 11 uzay gemisinin ay modülünün aya inişiyle bu program başarıya ulaşmıştır.

Göklerdeki canlı ve akıllı varlıklardan bahseden bazı âyetlerin tefsirlerinde de (meselâ er-Ra'd 13/15; eş-Şûrâ 42/29; el-Mülk 67/16) bunlarla ilgili olarak Elmalılı'nın, "... melekler veya yukarı makamlarda bulunan akıllar, ruhlar ve yüce kuvvetler" (IV, 2971); "Bu âyetin zâhirine

göre göklerde de hayvanat (canlılar) vardır" (V, 4242-4243); "... bizden üstün olarak semada bulunan akıllıların hepsi..." (VII, 5232-5233) gibi ifadelerine rastlanır.

Elmalılı, semavî cisimlerle ilgili âyetlerin tefsirinde yeni astronomi ilmine

uygun açıklamalar yapar. Bu izahların bir kısmı nakil, bir kısmı da kendi açıklamalarıdır (meselâ bk. IV, 3169-3170, 3354-3355; V, 3709, 4029-4032). Meselâ güneşin ve ayın her birinin "bir felekte yüzdüğünü" anlatan âyetlerin tefsirinde (el-Enbiyâ 21/33; Yâsîn 36/40), eski astronomi âlimlerinin ay ve güneşin bir felekte sabit olduğunu, hareketlerinin de felekin dönmesiyle meydana geldiğini söylediklerini, halbuki yeni astronominin semavî cisimlerin her birinin hem kendi ekseni etrafında hem de yörüngelerinde döndüklerini tesbit ettiğini söyleyerek şu sonuca varır: Demek ki herhangi bir devirde fenne aykırı görülen âyetlerde Kur'an'ı ilme değil ilmi Kur'an'a mutâbık kılmaya çalışmalıdır. Copernicus, Newton, Laplas gibi astronomların gök cisimlerindeki bu kanunu keşfetmeleri büyük bir başarıdır. Ancak bunu ümmî bir fıtrat dünya ilmine karşı meydan okuma mahiyetinde haber vermişse o zaman bu haberin onun nübüvvetini ortaya koyan ilâhî bir işaret olduğunda da şüphe yoktur (IV, 3354-3356).

Fen bilimlerinin bir bölümünü teşkil eden tabiat bilimlerinden "ilm-i tabîat" ve "mevâlîd-i selâse" (madenler, bitkiler, hayvanlar ilmi) adıyla bahseden Elmalılı bunların verilerine de önemli bir yer ayırır. Hatta, "Bu bapta bundan başka müşahedeye müstenid bir mâlumat yoktur ki Kur'an'ın bu âyetini onun gözüyle de mülâhaza edelim" (I, 329) diyerek bilgi eksikliğinden yakınır. Yine bu bilgileri kullanırken onların altında ezilmediği, ilmî bilgiyi dirayetli bir biçimde Kur'an'la uyuşturduğu, bu bilgilere istinaden ileri sürülen ve Kur'an'la çelişen görüş ve yorumlarla kendi alanlarında kıyasıya tartıştığı ve "menkul" sahayı hisse, akla ve nakle dayanarak ustaca savunduğu görülür. Meselâ, "Görebildikleriniz ve göremedikleriniz üzerine yemin ederim ki Kur'an şerefli bir elçinin getirdiği sözdür" (el-Hâkka 69/38-40) meâlindeki âyetler münasebetiyle, ilmi gördüklerine ve bildiklerine tahsis ederek iman sınırına yaklaşmaktan dikkat le kaçınan rasyonalistlerle pozitivistleri tenkit eder (VII, 5339-5340).

Hak Dini Kur'an Dili tabiat ilimlerinin ortaya koyduğu verileri ana hatlarıyla benimser. Meselâ dünyanın aslının bir semavî cisimden (güneş) kopan kızgın bir karışım (halîta) olduğunu, bu asıldan önce madenler âleminin, sonra bitkiler âleminin, daha sonra da hayvanlar âleminin doğduğunu (II, 1083-1087) ve bu oluşumları açıklamada kullanılan tahavvül, ıstıfâ ve tekâmül nazariyelerini genel çizgileriyle kabul eder (IV, 3434-3435). Onun çekindiği ve tabiatçılarla tartıştığı nokta nâkıstan kâmile,

basitten mürekkebe doğru bir çizgi takip eden bu tekâmüldeki illiyyet konusudur. Fizik âlemdeki tekâmülde metafizik bir tesiri kabul etmeme prensibiyle hareket eden tabiat âlimlerinin bütün bu gelişmelerde tabiatı veya sebepsizliği (yahut kendiliğindenliği) sebep göstermelerine karşılık Elmalılı, bütün bunların tabiat üstünde ve ona hâkim bir yaratıcının eseri olduğunu ve O'nun âlemde cârî olan yaratma sünnetini (âdetullah, sünnetullah) yansıttığını anlatır (IV, 3434 vd.).

Bugünkü fen bilimleri gelişmelerini illiyyet esasına ve illet araştırmalarına borçludur. "Hiçbir şey sebepsiz meydana gelmez" prensibi fennin ilk esasını teşkil eder (III, 2242). Bizzat tabii ilimler içinde tabiatta müşahede edilen değişimlere, o değişim dışında ayrı bir sebep aramadan "kendi kendine oluverdi" diyecek bir ilim yoktur. Bir tabiatın, kendisi dışından bir tesir almasıyla açıklanan olaylara "tabiat" demek bir çelişkidir. Eğer tabiatta tabiat hâkim olsaydı her şey olduğu gibi kalır, hiçbir değişim yaşanmaz, tekâmül olmazdı (IV, 3435). Tabiat hadiselerindeki sebepleri eşyanın kendisinde kabul etmek de illeti eşyanın dışında bâkî ve küllî olan bir illetle toplamak yerine fânî ve cüz'î olan illetleri tefsir edip eşyaya dağıtmak anlamına geleceği için ilmî bir tavır değildir. Çünkü ilmin gayesi münferit parçaları ve müstakil örnekleri inceleyip durmak değil müşterek olan küllî kanunları bulmaktır. Şu halde tabiatın ıstıfâ ve tekâmülü, tabiatın bir eseri değil ancak fâil-i muhtâr bir rabb-i müdebbirin irade ve sanatının eseridir (IV, 2957-2958). Müfessir, tabiattaki hadiselerin illetsiz ve kendiliğinden oluştuğunu savunanlara karşı, "Yok, kendi kendine var olamaz. Kendiliğinden tevellüd, jenerasyon spontane, hudûs bilâ ille muhal ve bâtıldır" der (III, 1869). Onlara göre âlemdeki muhtelif tabiatların (maden, bitki, hayvan) her biri bir diğerinden doğagelmiştir. Her kâmil nâkıstan bizzat meydana gelmiş ve tabiattaki çeşitlenmeyi de ıstıfa (seleksiyon) ihdas etmiştir (II, 1085). Müfessirin hem değişmezlik ifade eden tabiatı hem de değişim ifade eden tekâmülü birlikte savunma konusunda ilk gruba karşı yönelttiği çelişki suçlaması bu grup için de geçerlidir. Fakat bunları daha ziyade, mutlaka bir yaratıcıya ihtiyaç gösteren mikrobiyoloji dalındaki ilmî bir tesbitle susturmayı tercih eder. Elmalılı, tefsirinin muhtelif yerlerinde Pasteur deneyine başvurarak eşyanın ve hadiselerin kendiliğinden meydana gelmesinin bir hayal olduğunu gösterir. Müfessir bu deney yardımıyla âlemde sebepsiz meydana gelme (hudûs bilâ ille), kendiliğinden doğma (tevellüd bizâtihî, jenerasyon spontane), kendiliğinden oluşmanın (tekevvün

bizâtihî ve lizâtihî) nasıl imkânsız olduğunu, tabiattaki her hadisenin tabiatın dışında ve ona hâkim olan yaratıcının tabiat üstü bir yaratmasını yansıttığını anlatır. Bu arada aynı yolla tabiatın ezelî olduğu fikrini de iptal eder (II, 1086, 1123). Şu halde mahiyeti itibariyle birbirine zıt olan "ıttırâd" ile "tekâmül"ü birlikte savunmak bir çelişki olduğu gibi, kendiliğinden doğumun imkânsızlığı ilmen ispatlanmış iken tekâmülün illetinin tabiatın kendisinde olduğunda ısrar etmek hiçbir ilmî değeri olmayan kuru bir inattan ibarettir. Geriye sadece tabiatın dışında ve ona hâkim durumunda bulunan müessir varlık olarak yaratıcıyı itiraf etmek kalır (I, 298-299; II, 1086-1087; III, 1871-1873).

Hak Dini Kur'an Dili'nde âyetlerin ilmî tefsiri için başvurulan başlıca kaynaklar Abdurrahman es-Sûfî'nin Kitâbü Ṣuveri'l-kevâkibi'ṡ-ṡâbite'si, İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾsı, Gazzâlî'nin Cevâhirü'l-Ḳurʾân'ı, Yâkūt el-Hamevî'nin Muʿcemü'l-büldân'ı, Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ġayb'ı, Süyûtî'nin el-İtḳān'ı, Haydar el-Âmülî'nin Keşkül'ü, Âlûsî'nin Rûḥu'l-meʿânî'si, Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî'nin Keşfü'l-esrâr'ı ve Reşîd Rızâ'nın el-Menâr'ıdır. Bunlar arasında en çok kullandığı kaynaklar Âlûsî ve İskenderânî'nin eserleridir. İlgili âyetlerin modern fen bilimleriyle tefsiri konusundaki başlıca kaynağı da İskenderânî'nin anılan eseridir. Bu eser onun astronomi, jeoloji, zooloji, botanik ve madenlere dair ana kaynağıdır. Müfessir her ilmî tefsir denemesini eserine almadığını, bunları tenkitçi bir bakışla gözden geçirdikten sonra uygun bulduğu bilgi ve yaklaşımları eserde kullandığını göstermek üzere, ebâbîl kuşlarının fil

ordusuna attığı pişmiş topraktan yapılmış taşları kızamık, çiçek ve kolera mikropları olarak te'vil eden Muhammed Abduh'u uzun uzun ve ağır bir dille tenkit ettiğini belirtmek yeterlidir (VIII, 6126-6145).

Esere insan bilimleri açısından bakıldığında en az fen bilimleri kadar önemli bir muhteva ile karşılaşılır. Devrinde teşekkül etmiş olan ilim dallarının ve bilgi seviyelerinin tefsire yansıdığı görülür. Meselâ Târık sûresinin 5-7. âyetlerinin tefsirinde, meninin oluşmasından doğuma kadar geçen yedi safhalık tekâmüle anatomi, fizyoloji ve embriyoloji açılarından işaretler olduğunu belirttikten sonra İskenderânî'nin Keşfü'l-esrâr'ı yardımıyla embriyoloji konusunda bir tıp kitabı kadar ayrıntılı bilgi verir (bk. VII, 5708-5726). Yine meselâ antropoloji alanında insanlığın menşei

konusunda ileri sürülen polijen ve monojen teorilerden haberdardır. Bu konuda da vahye bağlı kalmış, "Dünyanın çeşitli bölgelerinde Âdemler ortaya çıkmamış, Amerika yerlileri dahil bütün insanlar bir tek Âdem ve Havvâ'dan gelmiştir" diyerek birinci teoriye karşılık ikinciyi savunmuştur (I, 328-331; II, 1118-1119).

Kur'an'ı anlayabilmek için âlim olmanın yetmeyeceğini, psikoloji ilmine de sahip olmak gerektiğini söyleyen müellif (III, 1994), bu sahanın konularını işlerken bir yandan İbn Sînâ, Gazzâlî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi İslâm âlimlerinin eserlerinden, bir yandan da modern psikoloji araştırmalarından faydalanmıştır. Bunu en iyi gösteren örneklerden biri, psikolojinin temel kavramı olan ruh üzerindeki tanımlama çalışmasıdır. Selef âlimleri genellikle ruhun ilâhî bir sır olduğu ve mahiyetinin akıl yoluyla kavranamayacağı kanaatindedir. Gerçekten de fizikî bir mekânda gözlemlenemediği ve mahiyeti objektif bir metotla ortaya konamadığı için ruh üzerindeki konuşmalar felsefî birer spekülasyon olmaktan öteye geçmemiştir. Müfessir ruh konusunda bir yandan Eflâtun, Aristo, İbn Sînâ gibi filozoflardan gelen açıklamaları toparlamış, öte yandan günümüz psikolojisinin konuya yaklaşımını incelemiş, eski ve yeni bu iki kültürü telif etmeye ve ruhun küllî bir tanımını yapmaya çalışmıştır (I, 406-408; IV, 3198-3199). Burada felsefe ve psikoloji kanallarıyla özümlenmiş, Batı kültürüne dayanan bir ruh tanımı görülür. Buna karşılık "nefis" kavramıyla ilgili açıklamalar İslâmî kültür, özellikle de tasavvuf ağırlıklıdır. Tasavvufî geleneğe uyularak Kur'an'daki çeşitli nefis tavsifleri, kötü taraflarından uzaklaşmak ve iyi taraflarını geliştirmek suretiyle insanın mânevî hayatta katedeceği yedi merhale olarak açıklanmıştır (VII, 5473). Eserde ayrıca klasik ve modern kültüre dayalı olmaksızın şahsî dirayetle yakalanan ve açıklanan psikolojik nüanslarla da karşılaşılır (meselâ bk. VII, 5479-5480).

Hak Dini Kur'an Dili'nin psikolojik açıklamalarında insanın sıkıntılarını azaltan, onu rahatlatan, umutlandıran, iyiye, doğruya ve güzele imrendirerek harekete geçiren son derece iyimser bir bakış açısı hâkimdir. Bu husus müellifin insan görüşünün açık bir yansımasıdır. Ona göre insan özünde iyidir, hayırlıdır; hak, hakikat, güzellik ve fazilete sevdalıdır. Bu onun insan olma tabiatı, "insanî hakikati"dir. İyi, doğru ve güzel olan her his, fikir ve fiili kapsayan bu tabiat Kur'an'ın diliyle "Allah'ın insanlara yaratılışlarında verdiği fıtrat"tır (er-Rûm 30/30). Fıtrat kavramı, doğruyu

söylemekten doğru dine sarılmaya kadar insanın elde edebileceği her türlü hayrı ve hakikati içine alır (V, 3822-3823). Esasen müellifin "insanın kendisine şahit olması" ile (el-Kıyâme 75/14-15) kastettiği de onun kendisindeki bu insanlık hakikati ve Allah'ın verdiği fıtratı ile yüzleşmesidir. Zira müellif insana karşı beslediği sevgi, inanç ve güvenden dolayı onu, âhirette kendisinin bile inanmadığı sahte ve geçersiz mazeretlerle Allah'a karşı özür beyan etme gibi gülünç bir durumdan kurtarmak için dünyada iken içinde taşıdığı insanî hakikate ve ilâhî fıtrata yöneltmek istemiştir. İnsandaki fıtrat onu daima gönül, zihin ve amel yollarıyla Allah'a yönelten, "sırf ilâhî olan bir sevk-i Hak'tır" (V, 3824). Bu ilâhî yönünü yitiren, Allah'ın yaratılış tabiatında gösterdiği yolu terkeden, fıtratını değiştiren kimse yarın Allah'ın huzurunda kendisini zavallı durumuna düşürür (I, 319). Ancak kendisiyle rahatlıkla yüzleşebilen, vicdanındaki otokontrol mekanizmasını işletebilen, özü, sözü ve davranışıyla fıtratını gerçekleştirebilen insan psikolojik anlamıyla sağlıklı bir insandır.

Nasıl psikoloji sağlıklı insan tipini tesbit etmeye ve yaygınlaştırmaya çalışırsa sosyoloji de sağlıklı toplum modelini ortaya koymaya ve toplumu bu modele göre geliştirmeye çalışır. Hak Dini Kur'an Dili sosyoloji ilminin devrindeki araştırma, tesbit ve teorilerinden haberdar olmakla beraber her bakımdan ondan farklı bir sosyoloji kültürü ihtiva eder. Bu muhteva temaları, açıklamaları ve değerlendirmeleri yönünden zaman zaman Batı sosyolojisiyle benzerlikler, hatta paralellikler arzetse de bilgileri, değerleri, hedefleri, terminolojisi ve metodolojisiyle ondan tamamen farklı bir muhtevadır. Bu açıdan eserde bir genel sosyolojiden ve din sosyolojisinden çok bir İslâm sosyolojisi hâkimdir. Meselâ ilk insan topluluklarının nasıl oluştuğu, sosyolojinin araştırdığı ve çeşitli teorilerle açıklamaya çalıştığı başlıca problemlerden biridir. Elmalılı da, "İnsanlar tek bir ümmet idi. (Aralarındaki ihtilâflar üzerine) Allah birer müjdeci ve uyarıcı olarak peygamberleri gönderdi" (el-Bakara 2/213) meâlindeki âyetin tefsirinde bu konu ile geniş biçimde ilgilenir (I, 743-751). Fakat müellif konuyu bir sosyoloji problemi olarak değil tamamen bir tefsir problemi olarak ele alır ve tefsir kaynaklarına dayanarak işler. "İnsanoğlunda sosyal birlik (içtimâiyet) ilkin tabii ve zaruri olarak mı yoksa iradî ve sınaî olarak mı meydana gelmiştir?" şeklindeki temel sorulara Avrupa'nın hukuk ve sosyoloji âlimlerinin farklı cevaplar verdiğini bildiren açıklaması ve,

“Bizim ihtiyacımıza göre bidâyetteki fikir veya hiss-i ictimâ, îcâb-ı ilâhî ile zarurî, tatbîkāt-ı fi‘liyyesi ve inkişâfâtı ihtiyârîdir. Çünkü nübüvvet bir ilm-i zarûrî ve Hz. Âdem nebîdir” (I, 745) şeklindeki ifadesi, onun ilgili konulardaki sosyolojik yaklaşımlardan haberdar olduğunu, fakat ilmî tercihlerini İslâmî kültürdeki görüşler çerçevesinde belirlediğini gösterir.

Burada görüldüğü gibi Elmalılı’nın sosyolojik sayılabilecek bütün yaklaşım ve yorumları İslâm merkezlidir. Fert, cemaat, cemiyet, ümmet, millet, fertler ve toplumlar arası münasebetler vb. sosyal boyutlu temalar hep dinî çerçevede ele alınır, yorumlanır. Sağlıklı toplum modelinin ancak naslarda belirlenen temel esaslara göre oluşturulabileceği, bu esaslardan yoksun olan beşerî nitelikli toplum modellerinin, hukuk ve ahlâk sistemlerinin bunu gerçekleştirmekten uzak olduğu anlatılır. İfrat ve tefrit noktalarına meyleden diğer toplum modellerinin aksine dinî esaslara ve değerlere göre şekillenen bir toplum merkezde yer alıp her tarafa aynı mesafede bulunan; hak, adalet, eşitlik, doğruluk, ilim, irfan, iyi ahlâk gibi değerlerle kurulmuş; kendi içinde dengeli, âhenkli, meziyetli, bu sebeplerle de bütün insanlığa rehberlik, şahitlik ve hâkimlik yapmakla görevli

“orta” ve “hayırlı” bir ümmettir (bk. el-Bakara 2/143; Âl-i İmrân 3/104, 110; krş. Elmalılı, I, 524; II, 1154-1155, 1158).

“Topluca Allah’ın ipine sarılın...” (Âl-i İmrân 3/103) meâlindeki âyetin tefsirinde cemaatin önemiyle ilgili düşüncelerini aktaran ve Allah’a ulaşmanın en emniyetli yolunun mümin fertlerin aynı değerler etrafında cemaatleşmesiyle gerçekleştirdikleri tevhid olduğunu belirten müfessir (II, 1153), bazan ilgisiz görünen âyetlerin tefsirlerinde beklenmedik bir girişle sosyal temaları ele alır, çeşitli tahlil ve terkiplerle onları işler; sonunda bütün bu bilgileri toparlayıp ince sosyolojik ilimleri âyetlerin ibarelerine düğümler. “Ancak sana kulluk eder, yalnız senden yardım dileriz” (el-Fâtiha 1/5) meâlindeki âyetin tefsiri sırasında cemaat kavramı üzerinde yaptığı sosyolojik inceleme (I, 110-116), esere belirgin bir içtimaî tefsir tonu katan bu tür bölümlerden biridir. Buna göre cemaat kuru bir kalabalık demek değil tek ve ortak ruhla hareket edebilen düzenli bir topluluk demektir. Bu cemaatin oluşması için bir içtimaî ruhun doğmuş ve bir içtimaî mukavelenin yapılmış olması gerekir. Bu şartlar Fâtiha sûresiyle gerçekleştirildiği için İslâm cemaati de bu sûrenin nüzûlünden sonra

teşekkül etmiştir. Cemaat için vazgeçilmez olan bu iki şart önce fertlerde ortaya çıkar. İçtimaî ruhun fertte çıkması demek kendi şahsî ekseninde duyduğu, düşündüğü, gerçekleştirdiği her türlü fayda ve zararda kendi çerçevesini aşarak bunları aynen kendisi için istediği gibi başkalarıyla da kardeşçe paylaşabilecek bir vicdan genişliğine ve yine bunları gerçekleştirebilecek bir vicdan kuvvetine sahip olabilmesi demektir.

İçtimaî ruhunda vüs'at olup da kuvvet bulunmayan cemiyetler büyüyemez; sonunda da daha büyük bir cemiyet tarafından yutularak ortadan kaldırılır. Öyleyse en geniş ve en sağlam cemiyet, ancak en kuşatıcı ve en kuvvetli içtimaî ruhla kurulabilecektir. Düşünüldüğünde bu vasıflara sahip yegâne içtimaî ruh, yani bütün fertler tarafından kolayca kabul edilerek en geniş sınırları içinde en zinde toplumu teşekkül ettirecek olan içtimaî esas "Allah şuuru"dur. Fâtiha'nın ilk âyetinde en mükemmel içtimaî ruha dikkat çekilmiş, oluşturulacak cemaatin en sağlam "câmia"sının (birleştirici) Allah şuuru olduğu gösterilmiştir. "(Allahım!) Ancak sana kulluk eder, yalnız senden yardım dileriz" âyeti ise cemaatin teşekkülünü sağlayacak ikinci esası, içtimaî mukaveleyi öğretmektedir. Müellife göre bu âyette de Allah, hem tek tek fertlerle hem de onların oluşturduğu cemaatle, sadece kendisine kulluk etme ve sadece kendisinden yardım isteme şartlarıyla mukavele yapmıştır. Sözleşme maddeleri ifade edilirken "ben" değil "biz" zamirinin kullanılması, ferdîleşmenin değil cemaatleşmenin esas olduğunu gösteren bir vurgudur. Bu ise "kendisi için istediklerini kardeşleri için de isteme" esasını öğreten bir üslûptur. Her Fâtiha okuyucusu, hem kendisi hem de vicdanında hissettiği diğer kardeşler adına bu içtimaî sözleşmeyi tekrarlamaktadır. Elmalılı, Kur'an'ın insan toplumuyla ilgili olarak bu ve benzeri âyetlerde çoğul ifadeyi tercih etmesinin iki anlamı olduğu kanaatindedir. Birincisi, ferdi ve toplumu karşılıklı olarak birbirlerinden sorumlu tutup her ferde aynı ölçüde hak ve vazife yüklemektir. Bu, toplumun bütün fertlerini içine alan bir umumilik taşır ve farz-ı ayın ifade eder. İkincisi, ferdî mânayı kaldırarak sadece içtimaî mânaya itibar etmektir. Bu da toplumun sadece bir bölümünü içine alan bir umumilik taşır ve farz-ı kifâye ifade eder. Fâtiha'daki bu antlaşma farz-ı kifâye değil farz-ı ayın mânası ihtiva eder.

Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili'nde başta temel tefsir kaynakları olmak üzere fıkıh, hadis, kelâm, tasavvuf, felsefe, tarih, dil ve

edebiyat gibi alanlara ilişkin İslâmî literatürden geniş ölçüde faydalanarak Kur'an'ın doğru anlaşılmasında bu birikimi başarıyla kullanması, aynı maksatla bu birikimdeki İslâmî ve özellikle Sünnî mantaliteyi titizlikle koruması yanında koyu bir bilimciliğe kapılarak Kur'an'ı, her zaman değişmeye veya yıkılmaya açık bulunan ilmî ve felsefî teorilere angaje etmeden bilimin kesin buluş ve tesbitlerini de âyetlerin daha isabetli yorumlanıp anlaşılmasına yardımcı ve tercih edilen mânayı takviye eden unsurlar olarak başarıyla kullanmıştır. Buna karşılık müellif, yeri geldikçe pozitivist ve ateist akımlarla cesur bir hesaplaşmaya girişerek zengin bilgi birikimi ve felsefî nosyonunun yanı sıra tahlil ve terkip gücü, diyalektik kabiliyeti ve mükemmel üslûbu sayesinde başarılı sonuçlara ulaşmış, bu bakımdan söz konusu akımların ağır tehdidi karşısında bunalan inançlı gönüllere de ferahlık vermiştir. Bu suretle eser, bir Kur'an tefsiri olmanın yanında ilgili âyetlerin yorumu münasebetiyle pek çok itikadî, amelî, ilmî ve felsefî meseleye, klasik âlim özellikleriyle çağdaş fikir adamı özelliklerini kendisinde birleştiren komple bir şahsiyetin çağdaş metodolojiyi de kullanarak ulaştığı, geniş ölçüde orijinal düşünce ve çözümlerini ihtiva eder.

Eser, bütün bu özellikleriyle eski ve yeni tefsirler arasında seçkin bir yere sahip olup bu sayede Türkiye'de bilhassa aydın çevrelerde geniş bir ilgiye mazhar olmuş, son zamanlarda eser üzerinde yüksek lisans ve doktora tezleri yapılması yanında çeşitli ilmî kitap ve makaleler yazılmaya başlanmıştır (bk. bibl.). Buna karşılık Türkçe'nin dünya bilim çevrelerinde az bilinen bir dil olması yüzünden eser Türkiye dışında hak ettiği ilgiyi kazanamamıştır.

Kitapta sûrelerin tefsirine verilen ağırlık bakımından bir orantısızlık dikkati çeker. İlk iki ve son iki ciltte kaynak, bilgi ve değerlendirme yönleriyle oldukça titiz ve ayrıntılı çalışıldığı, ara ciltlerde ise bazan âyetlerin meâlleriyle, bazan da kısaca açıklamalarla yetinildiği görülür. 1934 yılı başlarında geçirdiği bir kalp krizi müfessiri bir ay kadar yatağa bağlamıştı. Bundan sonra hastalığından ciddi biçimde kaygılanmış ve eserini bir an önce tamamlayabilme çabasına girmiştir. Muhtemelen çalışmayı bir an önce sonuçlandırabilmek için orta kısımların tefsirini daha kısa tutmuştur. Eserin yazımı devam ederken baskısına da başlanmış olması, daha hızlı hareket etmesini gerektiren diğer bir sebep olmuştur. Daha çok zaman ayrılan

ciltlerde yer yer mufassal ve mükemmel bir Türkçe tefsir hazırlama gayreti görülür.

İlk baskısından elli yıl geçtikten sonra sadeleştirilmesine ihtiyaç duyulmasından da anlaşılacağı gibi eserde kullanılan dil ve üslûbun hayli ağır olduğuna hükmedilebilir. Ancak ortaya çıkan bu dil yabancılaşması Cumhuriyet devrinde dil üzerine yapılan suni müdahalelerden kaynaklanmıştır. Gerçi eserde divan edebiyatını çağrıştıran, kelime hazinesi zengin, bol terkipli, uzun cümleli ve ağdalı bir anlatım müşahede edilirse de bu devrindeki yazı dilinden daha ağır bir üslûp değildir; hatta müellifin kendi neslinin güzel bir Türkçe'sidir. Müellif, dili yabancı kökenli kelimelerden arındırarak sadeleştirme faaliyetlerine rağbet etmemiş, dilde mutaassıp olmadığını, yabancı kökenli olmakla birlikte Türkçe'nin malı haline gelmiş kelimeleri kullanmakta tereddüt göstermediğini söylemiştir (I, 17). Eserde, divan edebiyatı çerçevesinden uzaklaşılarak Batı edebiyatına

yönelmekle ortaya çıkan Serveti Fünûn edebiyatının izlerine de sıkça rastlanır. Müellifin, bazı İslâmî terim ve kavramların açıklamasını yaparken Fransızca'daki karşılıklarını Türkçe telaffuzlarıyla göstermesi bunun bir örneğidir.

Eserin meâl ve tefsir bölümlerinde kullanılan dil ve üslûplar arasında önemli bir farklılık dikkati çeker. Tefsir bölümlerinde Türk dilinin gramer kurallarını gözeten bir dil ve zevkli bir üslûp hâkim olduğu halde meâl bölümlerinde tam tersi bir dil ve üslûp kullanıldığı görülür. Meâl çevirilerinde âyetin metindeki cümle yapısına ve ifade tarzına aynen sadık kalınmış, bir bakıma cümlelerin orijinal kalıbı değiştirilmeksizin sadece Arapça kelimelerin yerine Türkçe karşılıkları konulmuştur. Türk dilinin gramer ve üslûp özelliklerine aykırı düşen bu ifade şekli müellifin sağlığında da tenkit edilmiştir. Her iki kısımda farklı üslûpların tercih edilmesi bunun maksatlı bir kullanım olduğunu düşündürür ve müellifin, Kur'an'ı lâyık olduğu güzellikte tercüme etmenin imkânsız olduğu yönündeki inancına bağlı kalarak metne sadakati ön planda tuttuğuna işaret eder. O sıralarda yoğun bir sadeleştirme faaliyetinin yürütüldüğü, bu arada Kur'an, ezan ve kāmet üzerindeki denemelerle ibadet dilinin de Türkçeleştirilmeye çalışıldığı (1932) dikkate alınırsa müellifin, tercümesinin bu tür faaliyetlerde malzeme yapılmasına engel olmak

amacıyla Türkçe'nin gramerine aykırı düşecek bir üslûpla çeviri yapmayı tercih ettiği söylenebilir. Nitekim eserine seçtiği isimde de bu arka plan hissedilir. Fransız filozofu Auguste Comte'un Türkiye'deki sadık takipçileri olan, pozitivist ve materyalist görüşleri savunarak İslâm aleyhtarı yayınlar yapan ve dine "bâtıl inançlar" gözüyle bakan Abdullah Cevdet ve Kılıçzâde Hakkı gibi kimselere karşı eserin isminde İslâm'ın "hak dini" olduğu vurgulanmış, ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi yolundaki denemelere karşı da Arapça'nın "Kur'an dili" olduğu vurgulanmış tır.

Hak Dini Kur'an Dili, Türkiye Diyanet İşleri Riyâseti tarafından 1935-1939 yılları arasında İstanbul'da Ebüzziya Matbaası'nda dokuz cilt halinde bastırılarak neşredilmiş, eserin bu baskısından ofset olarak ikinci (İstanbul 1960) ve üçüncü (İstanbul 1971) baskıları yapılmıştır. Üçüncü baskı esas alınarak Suat Yıldırım başkanlığında bir heyet tarafından hazırlanan bir fihrist esere X. cilt olarak ilâve edilmiştir (İstanbul 1982). Türk dilindeki hızlı değişim, eseri kısa sürede yeni nesillerin başvurabileceği bir tefsir olmaktan çıkardığı için, ilk baskısından yarım asır kadar sonra birkaç koldan sadeleştirilmesi çalışmalarına başlanmıştır. Tefsirin bugün üç ayrı heyet tarafından sadeleştirilmiş üç ayrı baskısı mevcuttur (I-X, İstanbul 1992; I-IX, İstanbul 1993 [Şûrâ-Çelik Ortak Yayını]; I-IX, İstanbul 1993 [Yenda Yayın Dağıtım]).

BİBLİYOGRAFYA

Elmalılı, Hak Dini, I-IX; Lisânü'l-ʿArab, X, 221-222; Tehânevî, Keşşâf, I, 13-14; Tirmizî, "Fiten", 7; Nesâî, "Taḥrîm", 6; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), I, 620-621; III, 28; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, III, 89; IV, 162; V, 80; XI, 235; XVIII, 230; XXIII, 87-88; Kurtubî, el-Câmiʿ, XII, 111; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 44-45; Adıvar, İlim ve Din, I, 147; Eşref Edib [Fergan], Mehmed Akif: Hayatı, Eserleri, İstanbul 1962, s. 200-203; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 785-793; Fahri Gökcan, Commentaire du Coran par Elmalılı (doktora tezi, 1970), Université de Paris, Faculte des Lettres et Sciences Humaines; İsmet Ersöz, Hak Dini Kur'ân Dili'nde Hadis İsti'mâl Tarzı (yüksek lisans tezi, 1976), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler

Enstitüsü; a.mlf., Elmalılı Mehmed Hamdi Yazır ve Hak Dini Kur’an Dili (doktora tezi, 1986), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; İbrahim Gürses, Elmalılı Tefsirinde Psikoloji Konuları (yüksek lisans tezi, 1990), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Elmalılı Muhammed Hamdi Sempozyumu, 4-6 Eylül 1991, Ankara 1993; Alaattin Dikmen, Elmalılı Tefsirindeki Sosyolojik Yaklaşımlar (yüksek lisans tezi, 1995), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Nurettin Başyiğit, Elmalılı’da İlmî Tefsir (yüksek lisans tezi, 1996), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Fahri Kutluay, “Aydınlatılan İki Mühim Sır: Mehmed Âkif Mısır’a Niçin Gitmiş ve Hazırladığı Kur’ân-ı Kerîm’in Tercemesini Buraya Niçin Getirmemiş”, SR, IV/99 (1951), s. 374-376.

Mustafa Bilgin

HAKĀİKIYYE

(الحقائقيّة)

Kurucusu bilinmeyen ve Kerrâmiyye’nin kollarından kabul edilen bir fırka

(bk. KERRÂMİYYE).

HAKĀİKU’t-TEFSÎR

(حقائق التفسير)

Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî’nin (ö. 412/1021) tasavvufî tefsiri.

Mutasavvıfların Kur’an âyetleri üzerindeki yorumlarını derleyen ilk kapsamlı çalışmadır. Eserde, bazı müfrit sûfîle rin Kur’an’ın zâhirî mânaları ile Ehl-i sünnet’in itikad ve uygulamalarına ters düşen aşırı görüş ve tutumlarını hatırlatan cüretli te’villere sapmadan Kur’an’ın işârî ve bâtınî anlamlarına ağırlık verilmiştir. Mukaddimede belirttiğine göre müellif, zâhirî ilimlerle uğraşanların kıraat, tefsir, müşkil, ahkâm, i‘rab, lugat, mücmel, müfesser, nâsih, mensuh gibi tefsir konularında yetişmiş olmalarına karşılık bunlardan hiçbirinin, bir kısım âyetlerin yorumuyla ilgili olarak Ebü’l-Abbas b. Atâ ve Ca‘fer es-Sâdık’a nisbet edilen bazı açıklamalar dışında Allah’ın hitabının “hakikat ehlinin lisanında” ne anlama geldiğini araştırıp ortaya koyma zahmetine katlanmadıklarını tesbit etmiştir. Kendisi, söz konusu tefsirlerde beğendiği açıklamalar yanında tasavvuf ileri gelenlerinin tefsire dair görüşlerini de topladıktan sonra bütün bu birikimi sûrelere göre düzenlemiş ve tefsirini yazmaya karar vermiştir. Böylece Sülemî, eserde kendi görüşlerini belirtmekten ziyade önceki mutasavvıfların âyetlere dair yorum ve açıklamalarını aktarır. Esasen her sûrenin tefsirine “sûre hakkında söylenenler” ifadesiyle başlaması onun sadece bir derleme işi yaptığına işaret etmektedir. Bu bakımdan eser rivayet metodu ile yazılan tefsirleri hatırlatır. Kitapta genellikle sûfî literatüründeki yorumlar esas alınmakla birlikte zaman zaman zâhirî mânaya da yer verilmiş, hatta birçok âyette önce zâhirî anlam ortaya konduktan sonra bâtınî mânaya geçilmiş, bazı âyetlerde de sadece zâhirî mâna ile yetinilmiştir.

Sülemî, Hz. Peygember’in hadisleriyle Hz. Ali, Abdullah b. Abbas gibi bazı sahâbîlere isnad edilen rivayetler yanında başta Ca‘fer es-Sâdık, Abdullah b. Mübârek, Zünnûn el-Mısrî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû Saîd el-Harrâz, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebü’l-Abbas b. Atâ, Ebû Bekir el-Vâsıtî, Hallâc-ı Mansûr, Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî ve Ebû Bekir eş-Şiblî gibi

tanınmış simalar olmak üzere isimlerini zikrederek yetmiş dört sûfîden görüşler aktarmıştır (Ateş, Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri, s. 76-95). Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr'in hemen her sayfasında Cüneyd, Sehl ve Vâsıtî'nin görüşlerine yer verilmiştir. Özellikle Serrâc'ın el-Lümaʿı ve Kelâbâzî'nin et-Taʿarruf'u gibi klasik kaynaklardan geniş bilgilerin yer aldığı eser, erken dönem işârî tefsir anlayışının gelişmesini göstermesi bakımından da önemlidir (Böwering, s. 42, 52, 55). Nitekim Massignon eseri, ilk sûfîlik tarihinin özelliklerinin anlaşılmasına yardım edecek önemli

bir tasavvufî tefsir olarak vasıflandırır (Essai sur les origines, s. 85).

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm adıyla yayımlanan tefsiriyle Ebû Bekir el-Vâsıtî'nin tefsiri Sülemî'nin Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr'inden önce yazılmışsa da Tüsterî'nin, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Beledî tarafından derlenmiş sözlerinden ibaret olan küçük tefsiri aslında bizzat kendi kaleminden çıkmadığı için onun bütün görüşlerini yansıtmaz. Vâsıtî'nin tefsiri ise günümüze kadar gelmemiştir. Buna göre ilk sûfîlerin tefsire dair görüşlerini derli toplu yansıtan ilk ve tek kapsamlı eser Sülemî'nin Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr'idir. Nitekim İbnü'l-Cevzî de Sülemî'yi sûfîlerin tefsirlerini derleyen kişi olarak gösterir (Telbîsü İblîs, s. 175). Gazzâlî ise onun hakkında, "Sülemî tefsirde muhakkıkların birtakım kelimelerini toplamıştır ki onlar diğer tefsirlerde yoktur" demiştir (er-Risâletü'l-ledünniyye, s. 3).

Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr genellikle sûfîlerin, özellikle de Horasan melâmet okulu mensuplarının görüşlerini içerir. Zâhirî tefsirde İbn Cerîr et-Taberî'nin yaptığını işârî tefsirde Sülemî yapmıştır. Nitekim Câmiʿu'l-beyân zâhirî tefsirler için bir ansiklopedi sayıldığı gibi Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr de işârî yorumları toplayan bir ansiklopedidir. Bundan dolayı eser, Sülemî'den sonra yazılan işârî tefsirler ve tasavvufî eserler için temel kaynak olmuştur. Nitekim Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) Leṭâʾifü'l-işârât'ı, Rûzbihân-ı Baklî'nin ʿArâʾisü'l-beyân'ı, Necmeddîn-i Dâye'nin Baḥrü'l-ḥaḳāʾiḳ ve'l-meʿânî'si (et-Teʾvîlât), İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûḥu'l-beyân'ı büyük ölçüde bu tefsirin izlerini taşımaktadır (geniş bilgi için bk. Ateş, Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri, s. 220-234).

Âyetlerin açıklanması sırasında zaman zaman tasavvuf ehline ait hikâye ve

menkıbelerin de nakledildiği eserde fıkıhla ilgili âyetler üzerinde durulmaz, hüküm âyetleri tefsir edilmez. Esasen mutasavvıfları Bâtınîler'den ayıran en belirgin özellik de budur. Zira Bâtınîler, hüküm âyetlerini te'vil ederek onların zâhirî mânalarını reddedip açık hükümleri ortadan kaldırmaya kalkışırken diğer bütün mutedil mutasavvıflar gibi Sülemî'nin de bu şekilde yıkıcı bir te'vil yoluna itibar etmediği görülür. Ayrıca Sülemî nâdiren fıkıh usulü ve dil kurallarıyla ilgili bazı açıklamalar da yapmıştır.

Sülemî eserde geleneksel tefsirlerde görüldüğü şekliyle yorumlar yapmaktan ziyade âyetlerin taşıdığı derunî hikmetler üzerinde durmuş, bu arada cüretli felsefî fikirler serdetmekten kaçınmış, açıklamalarında başka âyetlerden, hadislerden, sahâbe ve tâbiîn sözleriyle Arap şiirlerinden de faydalanmıştır. Meselâ Ebû Osman el-Hîrî'nin görüşüne dayanarak, "Bu rabbinin doğru yoludur" (el-En'âm 6/126) meâlindeki âyette geçen "sırât-ı müstakîm"in iktidâ, hevâ ve bid'attan uzaklaşma yolu olduğunu söyledikten sonra, "O hevâdan konuşmuyor, o Kur'an kendisine verilen bir vahiydir" (en-Necm 53/3-4) meâlindeki âyeti bu görüşe delil getirmiştir. "İçinizden o aya yetişen oruç tutsun" (el-Bakara 2/185) âyetini de, "Beni ve emrimi gören bütün vakitlerinde emrime muhalefetten uzak dursun. Ayı görüp onu saygıyla karşılayan kişi o ayda hevâdan korunsun" şeklinde açıkladıktan sonra bu tefsirine, "Nice oruç tutanlar vardır ki onların oruçlarından kendilerine sadece açlık ve susuzluk kalır" (İbn Mâce, "Ṣıyâm", 21) meâlindeki hadisi delil getirir. "Tasadan gözleri ağardı, üzüntüsünü belli etmemeye çalışıyordu" (Yûsuf 12/84) meâlindeki âyette tasadan ötürü ağlamanın gözü kör edeceğini, fakat aşkın tesiriyle ağlamanın gözü nurlandıracağını ifade ettikten sonra Mecnûn diye bilinen Kays b. Mülevvah'ın, "Nasıl ki şarap içen şarapla tedavi olursa ben de Leylâ'nın aşkından yine Leylâ ile tedavi oldum" ve Ebû Nüvâs'ın, "Beni kınamayı bırak; çünkü kınama teşvik demektir. Beni hastalığımın kendisi olan o kadınla tedavi et" anlamındaki şiirlerini delil getirmektedir (Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr, vr. 96b-97a). "Andolsun üzerinizde yedi yol yarattık" (el-Mü'minûn 23/17) âyetindeki yedi yol insanın Allah'ı görmesine engel olan yedi perde şeklinde anlaşılmış, bunlar da akıl, ilim, kalp, his, nefis, irade ve meşiyyet şeklinde sıralanmıştır (a.g.e., vr. 104a). Nefs-i mutmainne derecesine ulaşabilmek için kâmil bir mürşide, salih bir öndere bağlanmak gerektiğine inanan Sülemî, "Katından bize bir velî ver" (en-Nisâ 4/75) meâlindeki âyette anılan velîye "mürşid" anlamını verdikten sonra âyeti şöyle

yorumlar: “Bize senden sana gitmemizi gösterecek, bize kılavuzluk edecek bir velî ver” (a.g.e., vr. 35a).

İlk dönem sûfîlerinin âyetleri Allah sevgisi, ibadet, ahlâkî arınma, ruhun tekâmülü gibi tasavvufta özel bir ağırlığı olan anlamlara tevcih etme çabalarının yer aldığı Ḥaḳāʾiḳu’t-tefsîr’de vahdet-i vücûd düşüncesine yer verilmemiş; bu düşünce doğrultusunda yorumlanmaya en elverişli âyetlerden olan, “O evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır” (el-Hadîd 57/3) meâlindeki âyette bile vahdet-i vücûdu hatırlatacak bir yorumdan söz edilmemiştir. Bu ise o dönem tasavvufunda vahdet-i vücûdun henüz tanınmamış olmasından ileri gelmektedir. Nitekim bu düşüncenin ilk gerçek temsilcisi olarak Muhyiddin İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) gösterilir (Nicholson, The Idea of Personality in Sufism, s. 27).

Ḥaḳāʾiḳu’t-tefsîr, müellifinin “Allah’ın velîsi, zamanında benzeri bulunmayan, muhteşem” gibi vasıflarla anılmasını sağladığı gibi zaman zaman onun eleştirilmesine de sebep olmuştur. Nitekim İbnü’l-Cevzî bu kitaptaki bazı tefsirlerin bâtıl ve saçma kabul edildiğini söyler (Telbîsü İblîs, s. 174). Ancak bu âlimin Ḥaḳāʾiḳu’t-tefsîr’i eleştirmesine sebep olan yorumların çoğu Tüsterî’ye aittir. Ebü’l-Hasan el-Vâhidî de Sülemî’nin tefsir diye naklettiği sözlerin aslında küfür olduğunu ileri sürer. İbnü’s-Salâh ise esas itibariyle sûfîlere ait görüşlerden ibaret olan bu tür açıklamaların tefsir sayılamayacağını, tefsir sayılması halinde Bâtınîler’in yorumlarına benzeyeceğini söyler (Zerkeşî, I, 170). Zehebî ve Süyûtî’nin kanaatleri de olumsuzdur (Ateş, Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri, s. 41, 42). Bu hususta daha ılımlı bir görüşe sahip olan İbn Teymiyye Sülemî’yi salih, iyi niyetli bir sûfî olarak övmekte, pek çok benzeri gibi Ḥaḳāʾiḳu’t-tefsîr’de de bulunan bazı sûfî sözlerinin gerçekte doğru olmakla beraber Kur’an âyetlerinde o mânaların bulunmadığını belirtmektedir (Risâle fî ʿilmi’l-bâṭın ve’ẓ-ẓâhir, I, 235).

Bu eleştirilere rağmen işârî tefsire dair rivayetleri toplamasından dolayı eser daha müellifi hayatta iken büyük ilgi görmüştür. Sülemî Bağdat’a gittiği zaman Ebû Hâmid el-İsferâyînî bu tefsiri bizzat kendisinden dinlemiştir. Müellif Hemedan yolunda iken dönemin devlet adamlarından biri, Ḥaḳāʾiḳu’t-tefsîr’in bir nüshasını elde etmek için seksen müstensih toplayıp eseri bir günde yazdırmıştır. Emîr Nasr İbn Sebük Tegin de ilk gördüğünde

çok beğendiği eseri istinsah ettirmiş, âyetleri altın suyu ile yazılan bu nüshayı okuma hususunda Sülemî’den icâzet almıştır (Zehebî, XVII, 248). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî de bu tefsiri Melikü’l-üdebâ Dîvdeste’ye yazdırmış ve çok beğendiği için müstensihe kendi feracesini hediye etmiştir (Eflâkî, II, 603-604).

Henüz tamamı basılmamış ve tahkik edilmemiş olan Ḥaḳāʾiḳu’t-tefsîr’in (bazı bölümlerinin yayımı için bk. Sülemî, Ziyâdâtü Ḥaḳāʾiḳı’t-tefsîr, nâşirin mukaddimesi, s. 17) Türkiye’de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde birçok nüshası vardır (Böwering, s. 46-48). En değerli yazmaları Süleymaniye (Fâtih, nr. 260, 261, 262) ve Hacı Selim Ağa (nr. 77) kütüphanelerinde bulunmaktadır.

Sülemî Ḥaḳāʾiḳu’t-tefsîr’i tamamladıktan sonra bazı âyetlerle ilgili başka yorumlara rastlamış ve bunları kitabına ilâve etmek istemişse de sonradan bu bilgileri Ziyâdâtü Ḥaḳāʾiḳı’t-tefsîr adıyla ayrı bir kitap haline getirmiştir. Bu eser Gerhard Böwering tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Ḥaḳāʾiḳu’t-tefsîr, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 260; a.mlf., Ziyâdâtü Ḥaḳāʾiḳı’t-tefsîr (nşr. G. Böwering), Beyrut 1995, nâşirin mukaddimesi, s. 15-23; İbn Mâce, “Ṣıyâm”, 21; Gazzâlî, er-Risâletü’l-ledünniyye, Kahire 1328, s. 3; İbnü’l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 174-175; İbn Teymiyye, Risâle fî ʿilmi’l-bâṭın ve’ẓ-ẓâhir (Mecmûʿatü’r-resâʾili’l-münîriyye içinde), Kahire 1349, I, 235; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 248; Eflâkî, Menâḳıbü’l-ʿârifîn, II, 603-604; Zerkeşî, el-Burhân, I, 170; Zürkānî, Menâhilü’l-ʿirfân, Kahire 1360-61, I, 546; R. A. Nicholson, The Idea of Personality in Sufism, Cambridge 1923, s. 27; a.mlf., “A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism”, JRAS, I (1906), s. 303-348; L. Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1929, s. 85; a.mlf., Akhbar al-Hallaj, Paris 1957, bk. İndeks; Süleyman Ateş, Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri, İstanbul 1969; a.mlf., Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları, İstanbul 1970, tür.yer.; G. Böwering, “The

Qurʾān Commentary of al-Sulamī", Islamic Studies Presented to Charles J. Adams (ed. W. B. Hallaq - D. P. Little), Leiden 1991, s. 41-56.

Süleyman Ateş

HÂKAN

(bk. HAN).

HÂKĀNÎ, Muhammed b. Ubeydullah

(محمّد بن عبيد الله الخاقاني)

Ebû Alî Muhammed b. Ubeydillâh b. Yahyâ b. Hâkān (ö. 312/924)

Abbâsî veziri.

Babası Ubeydullah’ın vezirliği sırasında ve onun ölümünden sonra (263/876) çeşitli görevlerde bulunan Hâkānî, Halife Muktedir-Billâh’ın annesine, vezir İbnü’l-Furât’ın azledilmesini sağladığı takdirde büyük miktarda mal vermeyi vaad etti. İbnü’l-Furât azledilince onun yerine vezir oldu (Zilhicce 299/Ağustos 912). Halife, İbnü’l-Furât’ın üzerindeki iktâları ve Saîd b. Mahled’in Dicle nehri kenarındaki evini ona verdi; ayrıca 5000 dinar da maaş bağladı. Hâkānî vezir olunca ilk iş olarak malî sıkıntı içinde bulunan Abbâsî Devleti’nin gelirini arttırmak amacıyla İbnü’l-Furât’ın görevlendirdiği kişileri azledip mallarını müsâdere etti. Bağdat Şiîleri’ne karşı politikalar geliştirmesi ve Hanbelî mezhebinin görüşlerini uygulamaya çalışması halifenin çevresinde bulunanlar tarafından olumlu karşılanmadı.

İdarî işlerden pek anlamayan, sadece halifenin şahsî isteklerini yerine getirmeye ve askerî yetkililerle iyi geçinmeye çalışan Hâkānî’nin yetersizliğini gören Halife Muktedir, ertesi yıl onun yerine Fars Valisi İbn Ebü’l-Bağl’i getirmek istedi. Ancak durumdan haberdar olan Hâkānî, taraftarlarının gayretiyle kısa bir süre daha görevinde kalmayı başardı. Onun en çok tenkit edilen yönü, devlet işlerine oğulları Abdullah ve Abdülvâhid’i karıştırması ve onların etkisinde kalarak önemli görevlere getirdiği kimselerden açıkça rüşvet almasıdır. Kûfe’nin haraç divanına yirmi günde yedi kişi tayin ettiği ve hepsinden de rüşvet aldığı bildirilen Hâkānî’yi şairler, sık sık görevli tayin edip ardından azleden ve bu işi sırf rüşvet almak için yapan bir vezir olarak hicvetmişlerdir. Hâkānî, herkesle münasebetlerini sürdürmeye gayret eder ve kendisini salih bir kişi olarak tanıtmaya çalışırdı. Zamanının büyük âlimi Muhammed b. Cerîr et-Taberî’ye bol miktarda para göndermiş, fakat Taberî bunu kabul etmediği gibi kendisine teklif edilen kadılık görevini de reddetmiştir (Sübkî, III,

125). Bir kimse kendisinden bir istekte bulununca elini göğsüne vurup o isteği yerine getireceğine dair söz verdiğinden “dakka sadrahû” lakabıyla da tanınmıştır.

Hâkānî döneminde vezirlik makamının itibarı zedelendi; sosyal dengeler bozuldu, maaşlar yetersiz kaldı ve askerler arasında sıkıntı baş gösterdi. Bunun üzerine halife, Hâkānî’nin azledilip yerine Ali b. Îsâ’nın getirilmesine karar verdi. Bu kararın uygulanmaması için direnen Hâkānî ve taraftarları Ali b. Îsâ’nın Bağdat’a girmesini engellemek istedilerse de başarılı olamadılar. Ali b. Îsâ 301 yılının Muharrem ayında (Ağustos 913) vezir olunca Hâkānî oğulları ile birlikte hapsedilip malları müsâdere edildi. Aynı yılın Cemâziyelâhirinde (Ocak 914) serbest bırakıldıysa da 304’te (917) vezirlik görevine tekrar dönen İbnü’l-Furât tarafından yeniden hapsedildi. Hâkānî 10 Muharrem 312’de (18 Nisan 924) öldü. Vefatından kısa bir müddet önce aklî dengesini kaybettiği söylenir (İbnü’l-Esîr, VIII, 151; Safedî, IV, 5). Onun vezirliği Abbâsî vezirliğinin çöküşünün başlangıcı olarak kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), X, 145, 147; XI, 39, 41-43; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Meynard), VIII, 272; a.mlf., et-Tenbîh, s. 379; İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem, I, 20-26, 127; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 109, 121; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 63-65, 68-69, 150-151; İbnü’t-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 266-267, 269; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XI, 87-88; Safedî, el-Vâfî, IV, 5; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), III, 125; D. Sourdel, Le vizirat ‘abbāside de 749 à 936, Damas 1959-60, II, 395-399; a.mlf., “Ibn Khāḳān”, EI² (İng.), III, 824; Tevfik Sultan Yozbekî, el-Vezâre: neşʾetühâ ve teṭavvuruhâ fi’d-devleti’l-ʿAbbâsiyye (132-447 h.), Bağdad 1390/1970, s. 170-172, 300; Hüsâmeddin es-Sâmerrâî, el-Müʾessesâtü’l-idâriyye fi’d-devleti’l-ʿAbbâsiyye, Kahire 1403, s. 92, 187; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 135-136; K. V. Zetterstéen, “İbn Hâkân”, İA, V/2, s. 738; Sâdık Seccâdî, “İbn Ḫâḳān”, DMBİ, III, 400-401.

Mehmet Aykaç

HÂKĀNÎ, Mûsâ b. Ubeydullah

(موسى بن عبيد الله الخاقاني)

Ebû Müzâhim Mûsâ b. Ubeydillâh (Abdillâh) b. Yahyâ el-Hâkānî (ö. 325/937)

Tecvide dair ilk defa eser yazan âlim, edip ve şair.

248'de (862) Bağdat'ta doğdu. Babası Ubeydullah, Abbâsî halifelerinden Mütevekkil ile Mu'temid-Alellah'a vezirlik yapmış, dedesi Yahyâ b. Hâkān ile kardeşi Ebû Ali Muhammed b. Ubeydullah da vezirlik görevinde bulunmuşlardır.

Hâkānî, nüfuzlu bir ailenin imkânlarına sahip olarak Bağdat'ın elverişli ilim ortamında yetişti. Kur'an'ı Kisâî kıraatiyle Hasan b. Abdülvehhâb el-Verrâk ile Muhammed b. Ferec el-Gassânî'den okudu. Her iki kıraat âlimi de Kisâî ve Ebû Amr b. Alâ kıraatlerinin râvisi Ebû Ömer ed-Dûrî'nin kıraat halkasına mensuptur. Ayrıca kıraat ilmini İbn Âmir'in kıraatinin

râvisi İbn Zekvân'dan tahsil eden Ahmed b. Yûsuf et-Tağlebî ile İdrîs b. Abdülkerîm el-Haddâd ve küçük Kisâî diye bilinen Muhammed b. Yahyâ el-Kisâî'den de bu ilimde faydalandı. Ebû Kılâbe er-Rekāşî, Muhammed b. İsmâil et-Tirmizî ve Abdullah b. Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerden hadis dinleyen Hâkānî başta kıraat olmak üzere tecvid, hadis, Arap dili ve edebiyatı alanlarında kendini yetiştirdi. Muâviye b. Ebû Süfyân'a olan sevgisini dile getiren şiirler yazdığı nakledilmektedir. el-Ḳaṣîdetü'r-râʾiyye adlı eseri aynı zamanda onun şairliğini ve edebiyat alanındaki kabiliyetini göstermektedir.

Ebû Bekir Ahmed b. Nasr eş-Şezâî ve Muhammed b. Ahmed eş-Şenebûzî gibi âlimlerin kıraat hocası olan Hâkānî'den Ebû Bekir el-Âcürrî, Ebû Tâhir b. Ebû Hâşim ve Ebû Hafs b. Şâhin hadis rivayet etmiştir. Ailesinde mevcut geleneğin aksine Hâkānî ilim ve ibadet yolunu tercih ederek kendini tamamen Kur'an öğretimine, hadis rivayetine ve ibadete vermiştir.

Kaynaklarda onun sünnete bağlı, dindar ve güvenilir bir kişiliğe sahip olduğu belirtilir. Hâkānî 11 Zilhicce 325'te (20 Ekim 937) Bağdat'ta vefat etti.

Eserleri. Hâkānî'nin bilinen eserleri şunlardır: 1. el-Ḳaṣîdetü'r-râʾiyye (el-Ḳaṣîdetü'l-Ḫâḳāniyye). Hâkānî'nin tecvide dair ilk eserin müellifi olarak tanınmasını sağlayan bu kaside elli bir beyitten ibarettir. Kıraat ilmiyle ilgili daha önceki dönemlere ait kaynaklarda tecvid konularına da yer verilmişti. Ancak bunlardan farklı olarak Hâkānî bu kaside ile tecvide dair meseleleri ayrı bir eser içinde toplamayı denemiştir. Tecvid ilminin bütün konularının yer almadığı eserde, Kur'an'ı doğru okuyamayanların bir başkasına Kur'an okutamayacağı, kıraatin bu ilmin inceliklerini bilen âlimlerden alınmasının gerekli olduğu, mütevâtir kıraat imamlarının adları, Kur'an'ın "tertîl" ile okunması, kıraat esnasında harflerin usulüne uygun bir şekilde çıkarılması, medler, izhar, ihfâ gibi uygulamalarla hemze, hâ ve râ harflerinin özellikleri, vakf ve ibtidâ, mîm ve nûn harflerinin okunuşlarından doğan özellikler, Kur'an'ı okuyan kişinin aynı zamanda onun emir ve yasaklarına uymasının icap ettiği gibi hususlar ele alınmıştır. Âlimler tarafından çok beğenilen ve beyitleri sonraki müellifler tarafından yer yer delil olarak gösterilen kasideyi Ebû Amr ed-Dânî Şerḥu Ḳaṣîdeti'l-Ḫâḳānî fi't-tecvîd adıyla şerhetmiştir. Bu şerhin bir nüshası Haydarâbâd'da (Muhammed Ghouse, I, 34), diğer bir nüshası da Meşhed'de (Brockelmann, I, 720) bulunmaktadır. İbn Hayr Hâkānî'nin bu kasidesini birkaç hocasından rivayet etmiştir (Fehrese, s. 72-73). Gānim Kaddûrî Hamed'in neşrettiği eser (Mecelletü Külliyyeti'ş-şerîʿa, sy. 6 [Bağdat 1980], s. 365-377), Ali Hasan el-Bevvâb tarafından Ebû Amr ed-Dânî'nin şerhinden özetler verilerek açıklamalı şekilde yeniden yayımlanmıştır (bk. bibl.). Kasidenin bir nüshası Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde mevcut olup (Ali Üsküdarlı, nr. 36, vr. 158-159) ayrıca Ḳaṣîde fi't-tecvîd, Ḳaṣîde fî ḥüsni edâʾi'l-Ḳurʾân adlarıyla çeşitli kütüphanelerde nüshaları vardır (Brockelmann, I, 329-330; Sezgin, I, 14). 2. el-Ḳaṣîde fi'l-fuḳahâʾ. On sekiz beyitten ibaret olduğu belirtilen kasidenin Berlin (nr. 7562, vr. 40-41; nr. 486, vr. 40) ve Zâhiriyye (Umumi, nr. 3782) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır (Sezgin, I, 15). 3. el-Ḳaṣîde fi's-sünne. İbnü'l-Cezerî Hâkānî'nin bu eserinden bahsetmiş, onu el-Ḳaṣîdetü'r-râʾiyye'siyle birlikte Ebû Hafs Ömer b. Hasan el-Merâgī'den okuduğunu bildirmiştir (Ġāyetü'n-nihâye, II, 321).

Kâtib Çelebi’nin el-Ḳaṣîdetü’r-râʾiyye fî ʿilmi’l-inşâʾ adıyla Hâkānî’ye nisbet ettiği eser (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1339) el-Ḳaṣîdetü’r-râʾiyye olmalıdır. Onun ayrıca el-Ḳaṣîdetü’n-nûniyye fi’t-tecvîd adıyla zikrettiği eserin de (II, 1348) aynı kaside olması muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA

Merzübânî, Muʿcemü’ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354 → Beyrut 1402/1982, s. 380; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 59; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), II, 310; İbn Hayr, Fehrese, s. 72-74; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XIII, 372; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, I, 412; Ali b. Muhammed es-Sehâvî, Cemâlü’l-ḳurrâʾ ve kemâlü’l-iḳrâʾ (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Kahire 1408/1987, II, 546; Zehebî, Maʿrifetü’l-kurrâʾ (Altıkulaç), II, 554; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 94-95; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 822; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-nihâye, II, 320-321; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 354; II, 1337, 1339, 1348; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, II, 307; Brockelmann, GAL Suppl., I, 329-330, 720; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 478; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 275; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XIII, 42; Sezgin, GAS, I, 14-15; Muhammed Ghouse, The Sayeedie Library-Hyderabad (A.F.) India A Catalogue of Arabic Manuscripts, India 1968, I, 34; Ali Hasan el-Bevvâb, “el-Ḳaṣîdetü’l-Ḫâḳāniyye fi’l-ḳıraʾat ve ḥüsni’l-edâʾ”, el-Mevrid, XVI/1, Bağdad 1987, s. 115-128.

Abdurrahman Çetin

HÂKĀNÎ MEHMED BEY

(ö. 1015/1606)

Türk edebiyatında türünün ilk ve önemli örneği olan Hilye adlı eseriyle tanınan divan şairi.

İstanbullu ve Ayas Paşa ahfadından Mahmud adlı bir kişinin oğlu olduğu kaydedilmektedir. Kafzâde Fâizî (Zübdetü'l-eş'âr, vr. 143) ve Kâtib Çelebi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 786) Hâkānî'yi Ayaspaşazâde künyesiyle anmakta, Kâtib Çelebi Hilye'sinden bahsederken onu Hâkānî Mehmed b. Abdülcelîl adıyla tanıtmaktadır. Riyâzî'nin tezkiresinin bazı nüshalarında Ayas Paşa'nın oğlu (Riyâzü'ş-şuarâ, vr. 61b), bazılarında da torunlarından olarak gösterilmektedir. Muallim Nâci onun Güzelce Rüstem Paşa'nın kızının oğlu ve Sadrazam Ayas Paşa'nın akrabası olduğunu yazar (Osmanlı Şairleri, s. 62). Mehmed Süreyyâ Bey'e göre Hâkānî Ayas Paşa'nın damadı, Güzelce Rüstem Paşa'nın kızının oğludur (Sicill-i Osmânî, II, 377). Hüseyin Ayvansarâyî, Edirnekapı Mihrimah Sultan Camii'nden bahsederken Güzelce Rüstem Paşa'nın kızının oğlu ve Sadrazam Ayas Paşa'nın akrabasından Hâkānî Mehmed Bey'in mektebin penceresi önünde medfun olduğunu söyler (Hadîkatü'l-cevâmi', s. 24). Bu durumda Muallim Nâci ile Mehmed Süreyyâ'nın Hüseyin Ayvansarâyî'nin verdiği bilgiyi esas aldıkları anlaşılmaktadır.

Ali Emîrî Efendi, kendi kitapları arasında bulunan Hâkānî divanının (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 127) baş tarafına düştüğü bir kayıtta, "Gerek Hadîkatü'l-cevâmi'de gerek Muallim Nâci Efendi'nin eserinde Hâkānî, Güzelce Rüstem Paşa'nın kerîmezâdesi olarak gösteriliyor ki müşârünileyh Ayas Paşa, Güzelce Rüstem Paşa'nın damadı olduğu bazı tevârîhte muharrer olduğu cihetle onların şu ifadesi de Hâkānî merhum Ayas Paşa merhumun mahdumu olduğunu ispat ediyor" demekle beraber bu kaydın hangi tarih kitaplarında bulunduğunu belirtmemiştir. Diğer taraftan Sicill-i Osmânî'de de Rüstem Paşa Ayas Paşa'nın damadı olarak gösterildiği halde (II, 377) Ali Emîrî Efendi muhtemelen bir dalgınlık

sonucu Ayas Paşa’yı Rüstem Paşa’nın damadı göstermiştir. Kaynaklardaki bu farklı bilgilerden

hareketle Hâkānî’nin Vezîriâzam Ayas Paşa ile akraba olduğu, ancak bu akrabalığın derecesinin tam olarak tesbitinin şimdilik mümkün olmadığı söylenebilir.

Hâkānî’nin hayatı hakkındaki bilgiler de yeterli değildir. Beyânî’nin ifadesinden gençliğinde iyi bir tahsil gördüğü ve saray çevresinde yetiştiği anlaşılmaktadır. Sancak beyliği ve Dîvân-ı Hümâyun’da muhasebecilik yapmış olması bu bilgiyi doğrulamaktadır. Gençliğinde başından bir aşk macerası geçen Hâkānî daha sonra hacca gitmiş ve dönüşünde İstanbul’da ölmüştür. Riyâzî’nin nakline göre, “Yârân-ı safâ, cennet bahçeleri ne güzel köşelermiş” dedikten sonra vefat eden Hâkānî’nin ölümüne Kafzâde Fâizî, “Hâkānî Bey ukbâya göçtü” (1015/1606) mısraını tarih düşürmüştür. Mezarı Edirnekapı’da Mihrimah Sultan Camii hazîresindedir. Muallim Nâci mezarının başında 300 yıllık bir ağaç bulunduğunu, mezarın baş tarafındaki yuvarlak taşın üzerinde cuma ve pazartesi geceleri yakılan bir kandil asıldığını, yeşile boyanmış cephesinde de “Hüvelbâki Hille-i Hâkānî hasretler ruhiyçün el-Fâtiha” şeklinde bozuk bir ibarenin yazılı olduğunu bildirmektedir (Osmanlı Şairleri, s. 62). Hadîkatü’l-cevâmi‘de mezar taşının yazısız olduğu ifade edildiğine göre (s. 24) bu ibare daha sonra yazılmış olmalıdır.

Yaşadığı dönemdeki diğer Dîvân-ı Hümâyun memurları gibi Edirnekapı Camii civarında ikamet eden Hâkānî, Hilye’sini tamamlayıp sadrazam Cigalazâde Sinan Paşa’ya takdim edince devlet büyükleri tarafından takdir görmüş ve kendisine nasıl bir mükâfat istediği sorulmuştur. Şair de artık yaşlandığını, Edirnekapı’dan Paşakapısı’na kadar güçlükle yürüyebildiğini, bu sebeple bir binek hayvanıyla gidip gelmek istediğini bildirmiştir. O dönemde Hâkānî rütbesindeki bir memurun resmî işe binek hayvanıyla gidip gelmesi yasak olduğundan kötü örnek olmasın diye isteği yerine getirilmeyince, kendisine Bâbıâli civarında bir ev verilmiştir (Osmanlı Şairleri, s. 63).

Eserlerinden Hâkānî’nin iyi derecede Arapça ve Farsça bildiği, divan edebiyatının inceliklerine vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklarda

eserlerindeki sadelik ve samimiyetin bunların edebî değerinden fazla olduğu belirtilir. Türkçe'yi kullanışı, anlatımındaki sadelik ve üslûbundaki açıklık ona çağdaşları arasında önemli bir yer kazandırmıştır. Lirik gazellerinin dili oldukça sade, mesnevileri de yazıldıkları döneme göre açık ve pürüzsüz bir anlatıma sahiptir. Yazdıklarından kuvvetli bir Ehl-i beyt muhibbi olduğu anlaşılan şairin Hilye'sindeki dilin daha sanatlı oluşu ise eserin Hz. Peygamber'le ilgili olmasından dolayı konunun daha beliğ ifade edilmesine önem verilmesinden kaynaklanmış olmalıdır.

Eserleri. 1. Hilye-i Hâkānî. Hâkānî'nin tanınmasını ve şöhrete ulaşmasını sağlayan eser Türk edebiyatında hilye türünün ilk ve en önemli örneğidir. Hilye kelimesi Hâkānî'den sonra özellikle yalnız Hz. Peygamber'in vücut yapısı ve sıfatları hakkında meydana getirilen eserlerin genel adı olmuştur (bk. HİLYE). Hilye-i Hâkānî besmele hakkında bir manzume ile başlar. Şair, "Besmeleyle edelim feth-i kelâm / Feth ola tâ bu muammâ-yı benâm" beytinin ardından gelen yirmi iki beyitte söze besmele ile başlamanın gereğinden ve besmelenin sırlarından bahseder. Sekiz beyitlik bir tevhidden sonra "İzhâr-ı Ma'zeret ve Taleb-i Mağfiret" başlığını taşıyan altı beyitlik bir münâcât ve bir na't yer alır. Klasik tertibe uygun tam bir mesnevi yazma gayreti içinde olduğu görülen Hâkānî "İftitâh-ı Kelâm" başlıklı bölümde eserin konusundan, giriştiği işin zorluğundan söz ederek aczini dile getirir; hemen ardından da hilye yazmak suretiyle salih kullar arasına girip keder ve kaygıdan kurtulmak istediğini söyler. Hâkānî, Hz. Ali'nin rivayet ettiği fakat sahih hadis kaynaklarında rastlanmayan "Hilyemi gören beni görmüş gibidir. Beni gören insan bana muhabbetle bağlanırsa Allah ona cehennemi haram eder; o kişi kabir azabından emin olur, mahşer günü çıplak olarak haşredilmez" meâlindeki hadisi eserin telif sebebi olarak zikreder. Şair bu hadisi on beyitlik bir manzumede tercüme ve şerhederek hilye yazmanın, hilyeyi üzerinde bulundurmanın ve hilyeye bakmanın insanlara her iki âlemde kazandıracağı mükâfatları anlatır. Arkasından Sadreddin Konevî'nin hilye hakkındaki sözlerini dokuz beyitlik bir manzumede toplar. Bu arada eserini güvenilir hadis râvilerinin rivayetlerinden faydalanarak yazdığını söyler. Hâkānî, daha sonraki bölümlerde Hz. Peygamber'in vücut yapısına ait özellikleri açıklayan beyitlere yer verir. Âyet ve hadisler ışığında yazılan esere özellikle İbn Kesîr'in Şemâʾilü'r-Resûl'ü kaynak teşkil etmiştir. Hâkānî "Hâtimetü'l-kitâb" bölümünün sonundaki, "Olmadan bin yedi târîhi tamâm / Bu risâlemde tamâm oldu kelâm" beytiyle eserini 1007'de (1598-

99) tamamladığını belirtir. Yazıldığı dönemden itibaren konusu ve ifadesindeki samimiyeti dolayısıyla özellikle kültürlü çevrelerde büyük ilgi gören ve Süleyman Çelebi'nin Mevlid'i gibi sehl-i mümteni örneği bir eser kabul edilen Hilye-i Hâkānî aruzun "feilâtün feilâtün feilün" kalıbında, nüshalara göre değişmekle beraber 710 beyti aşan bir mesnevidir. Cevrî, Neşâtî ve Nahîfî, hilyelerinin başında Hâkānî'nin eserinden övgüyle bahsetmiş, onun açtığı yolda yürüdüklerini

söylemişlerdir. Ziyâ Paşa eseri bir mûcize olarak kabul etmiş, Muallim Nâci ise İran şairi Hâkānî-i Şirvânî'den daha üstün kabul ettiği Hâkānî'yi, "Gelmemiştir sana hâlâ sânî / Ümmetin mefharisin Hâkānî" diyerek yüceltmiştir. Hilye-i Hâkānî'nin İstanbul kütüphanelerinde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır (TSMK, Revan Köşkü, nr. 80, 829, Emanet Hazinesi, nr. 670, 1144; İÜ Ktp., TY, nr. 136, 279, 7217; Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 438, Fâtih, nr. 5379). Matbu nüshaları arasında en dikkat çekici olanı, 1264'te (1848) Râcih Efendi tarafından yeniden tertip edilen ta'lik hurufatıyla Tabhâne-i Âmire'de yapılmış ilk baskısıdır (diğer baskıları için bk. Özege, II, 577). Kitabın yeni harflerle iki neşri ise Numan Külekçi (Erzurum 1988) ve İskender Pala (İstanbul 1991) tarafından gerçekleştirilmiştir. 2. Divan. Daha çok gazellerden oluşan orta hacimdeki eserin başta İstanbul olmak üzere (TSMK, Hazine, nr. 1003; İÜ Ktp., TY, nr. 2843; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 127) Türkiye kütüphanelerinde çeşitli nüshaları bulunmaktadır. Divandaki 216 gazel akıcılığı ve sade üslûbu ile dikkati çekmektedir. 3. Miftâhu'l-fütûhât. Kırk hadis tercümesi olan eser, aruzun "müfteilün müfteilün fâilün" kalıbıyla ve mesnevi şeklinde yazılmış olup türünün başarılı örneklerinden biri sayılmaktadır. 1011'de (1602) başlanıp 1012'de (1603) Hz. Peygamber'in doğum gecesinde tamamlanan bu eser de Sadrazam Cigalazâde Sinan Paşa'ya sunulmuştur. Serbest bir şekilde tercüme ve şerhedilen hadislerle ilgili evliya, enbiya ve ashap menkıbelerinden alınma hikâyelere de yer verilmiştir. Her hadisin tercümesi on, hikâye kısmı ise kırk elli beyit kadardır (geniş bilgi için bk. Karahan, s. 197-203). Oldukça kuvvetli bir nazım tekniğine sahip olan eserde Hâkānî'nin konuya hâkimiyeti farkedilmekte ve müellifin Arap ve Fars edebiyatındaki birçok hadis-i erbaînden haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eserin (İÜ Ktp., TY, nr. 69, 796, 902, 2174, 2318; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 680; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 387; Necip

Paşa Ktp., nr. 137, 138; Atatürk Üniversitesi Ktp., Agâh Sırrı Levend, nr. 24, 25, 26) "Sergüzeşt-i Sâhib-i Te'lîf" faslında Hâkānî'ye dair bazı bilgilere rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hâkānî Mehmed Bey, Hilye-i Hâkānî, İstanbul 1264; a.e. (haz. Nihal Eldem, lisans tezi, 1968), İÜ Ed.Fak. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Tez, nr. 786; a.e. (haz. Hasan Akdoğan, lisans tezi, 1974), a.y., nr. 1251; a.mlf., Hadîs-i Erbaîn Tercümesi (haz. Sâdık Tiryâkî, lisans tezi, 1977), a.y., nr. 1916; Beyânî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2568; Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1877, vr. 143; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 61b; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 691, 786; Rızâ, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 243, vr. 56a; İsmâil Belîğ, Güldeste-i Riyâz-ı İrfân, TSMK, Hazine, nr. 1281, vr. 292; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', s. 24; Ziyâ Paşa, Harâbât, İstanbul 1291, mukaddime, s. 5; Sicill-i Osmânî, II, 264, 377; Muallim Nâci, Mecmûa-i Muallim, İstanbul 1309, s. 177; a.mlf., Osmanlı Şairleri (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1986, s. 62-75; Fâik Reşad, Eslâf, İstanbul 1312, II, 12; Gibb, HOP, III, 193-198; Osmanlı Müellifleri, II, 163; Şemseddin Kutlu, Türk Edebiyatında Hilyeler (lisans tezi, 1941), İÜ Ed.Fak. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Tez, nr. 125; TYDK, II, 229-231; Abdülkadir Karahan, İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis, İstanbul 1954, s. 197-203; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 384; Banarlı, RTET, I, 602-603; Özege, Katalog, II, 577; Neclâ Pekolcay, İslâmî Türk Edebiyatı, İstanbul 1981, s. 278-280; "Hâkaanî", Büyük Türk Klâsikleri, IV, 128-132; Numan Külekçi, "Edebiyatımızda Hilye ve Hilye-i Hâkânî", İslâmî Edebiyat, sy. 4, İstanbul 1989, s. 40-42; Ali Fuat Bilkan, "Hadis-i Şerifler Işığında Hilye-i Hâkânî", a.e., Dönem: 2, sy. 1 (1989), s. 12-14; Ali Canip Yöntem, "Hakanî Mehmed Bey", TDED, II/1-2 (1947), s. 43-46; a.mlf., "Hâkânî", İA, V/1, s. 96-97; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 2012-2013; "Hakanî Mehmed Bey", TA, XVIII, 322; Fahir İz, "Khāḳānī", EI² (İng.), IV, 916; "Hakanî Mehmed Beğ", TDEA, IV, 21; "Hilye, Hilyeler", a.e., IV, 238.

Mustafa Uzun

HÂKĀNÎ-i ŞİRVÂNÎ

(خاقاني شرواني)

Efdalüddîn Bedîl (İbrâhîm) b. Alî (ö. 595/1199)

İranlı kaside şairi.

520’de (1126) Gence’de doğdu. Bir şiirinde, babasının İranlı ünlü şair Senâî’nin yerini tutacağını düşünerek kendisine Bedîl adını verdiğini kaydederse de adı bütün tezkirelerde İbrâhim olarak geçer. Necîbüddin Ali adında dülger bir babanın ve sonradan müslüman olmuş bir annenin oğludur. Orta halli bir ailenin çocuğu olan Hâkānî amcası Kâfiyüddin Ömer b. Osman tarafından himaye edildi. Amcası ona Arapça öğretti ve Arap edebiyatının tanınmış eserlerini okuttu. Eserlerinin muhtevasından dönemindeki geçerli ilimleri bildiği anlaşılan Hâkānî, öğrenimini sürdürdüğü yıllarda Hakāikī mahlası ile gazel ve na‘tlar yazmaya başladı. Hz. Peygamber’in şairi Hassân b. Sâbit’e benzetilerek kendisine amcası tarafından Hassânü’l-Acem unvanı verildi. Dönemin tanınmış şairlerinden Ebü’l-Alâ-yi Gencevî (Şirvânî) onu öğrencileri arasına aldı ve kızıyla evlendirdi. Bu olay, daha önce Ebü’l-Alâ’nın kızıyla evlenmek isteyen şair Felekî-yi Şirvânî ile arasının açılmasına sebep oldu. Bu arada Şirvanşahlar’dan Ebü’l-Muzaffer Hâkān-ı Ekber, Hâkānî’ye “melikü’ş-şuarâ” ve “nedîmü’ş-şuarâ” unvanlarını tevcih ettiği gibi Hâkānî mahlasını kullanmasına da izin verdi. Bir süre sonra kayınpederiyle arası açıldı. Ebü’l-Alâ damadını mürtedlikle, Hâkānî de onu Haşhaşîler’den olmakla suçladı. Sünnî bir çevrede bu suçlamalara muhatap olmanın etkisi büyüktü. Kayınpederini bu şekilde suçladığı için tenkit edilen Hâkānî, muhtemelen bu tenkit ve dedikodular sebebiyle başka hükümdarların saraylarına intisap yollarını aradı. Esasen Şirvanşahlar sarayında umduğunu bulamadığından ailesini geçindiremeyecek duruma düşmüş ve babasından yardım istemek zorunda kalmıştı.

Geçimini sağlamak amacıyla kendilerine kasideler takdim edecek yeni muhit arayan Hâkānî, ilk olarak Halhal ve Azerbaycan Hükümdarı

Abdurrahman b. Togayürek'in oğlu Rükneddin Muhammed için bir kaside yazdıysa da umduğunu bulamadı. Hârizmşahlar'dan Atsız b. Muhammed'e yazdığı kaside Atsız'ın münşîsi Reşîdüddin Vatvât tarafından beğenildi ve durum Hâkānî'ye bildirildi. Vatvât vasıtasıyla Hârizmşah'ın kendisine bir görev vermesini bekleyen Hâkānî umduğunu elde edemeyince Vatvât'a bir hicviye yazdı. Ancak daha sonra bu hicviyeden ötürü pişmanlık duyup Vatvât ile arasını düzeltmeye çalıştı. Bu sırada amcası Kâfiyüddin Ömer'in ölümü (545/1150) ve etrafındakilerin kötü davranışları onu dünyadan ve insanlardan soğuttu. Toplumdan uzaklaşmayı ve inzivaya çekilmeyi çok istediği halde ömrünün sonuna kadar bunu gerçekleştiremedi.

Hâkānî, Selçuklu Sultanı Sencer'le ilişki kurmak amacıyla Rey'e gitti. Ancak orada iken Oğuzlar'ın Sencer'i esir ettiğini öğrenince Şirvan'a döndü. İlk kasidesini yazdığı Hâkān-ı Ekber Minûçihr'e iki kaside takdim ettiyse de kabul görmedi. Bunun üzerine 551-552'de (1156-1157) hacca gitmek için Şirvan'dan ayrıldı. Hac dönüşü bir süre İsfahan ve Bağdat'ta kaldı. İsfahan'da Mücîrüddîn-i Beylekānî'nin bu şehri hicveden ve kendisine

atfedilen şiirine yazdığı bir kaside ile karşılık verdi. Ülkesine döndüğünde kayınpederi ve diğer kimseler tarafından sıkıştırıldığı için Mekke'de tanıştığı Derbend Emîri Seyfeddin Arslan'ın yanına gitti ve ona kasideler yazdı. Mekke'ye kadar uzanan bu seyahatinde Tuḥfetü'l-ʿIrâḳeyn adlı seyahatnâmesini kaleme aldı. Kayınpederi Ebü'l-Alâ-yi Şirvânî 554'te (1159) ölünce Hâkānî'ye Şirvanşahlar sarayının yolu açıldı ve kendisine yıllık 30.000 dirhem maaş bağlandı. Ancak bu mutluluk Hâkān-ı Ekber Minûçihr'in vefatına (565/1170) kadar sürdü. Yerine geçen oğlu Âhistân Hâkānî'ye babası gibi iyi davranmadı. Kendisi için yazdığı birçok kasideye rağmen maaşını kestiği gibi elinden iktâ beratını da aldı. Bir süre sonra muhtemelen kendisini çekemeyenlerin iftiraları üzerine yedi ay zincire vurularak hapsedildi. Hâkānî, o sırada Şirvan'a gelen Bizans prenslerinden Andronikos Komnenos'a kendisine şefaatte bulunması için iki kaside yazdı. Prensin aracılığı sayesinde 569'da (1173-74) serbest bırakılan Hâkānî Şirvan'dan ayrılıp hacca gitmek istediyse de hükümdar izin vermedi. Hükümdarın kız kardeşine yazdığı bir kaside ile annesinin tavassutu sayesinde ertesi yıl hacca gitmesine izin verildi. Hacca giderken uğradığı Medâin'de Sâsânîler döneminin muhteşem harabelerini gördü ve bu

harabeleri anlatan kasidesini yazdı. Bir yandan ailesini, diğer yandan dönüşünde Âhistân’ın kendisine nasıl davranacağını düşündüğünden hacda rahat değildi. O sırada Âhistân’ın hacda bulunan kız kardeşinden kendisi için şefaatte bulunmasını istedi. Ancak olumlu bir sonuç alamadığı için ülkesine dönmeyip bir süre Bağdat’ta kaldı. Daha sonra Âhistân’dan aldığı bir mektup üzerine Şirvan’a gitti. Hükümdardan kendisine divanda bir görev verilmesini istedi ve muhtemelen bu isteği yerine getirildi. 570’te (1175) yirmi yaşındaki oğlu öldü. Kısa bir müddet sonra da şeyhi ve üstadı Umdetüddin Muhammed b. Es‘ad et-Tûsî’nin vefat haberini alması ile üzüntüsü bir kat daha arttı. Hayattan usanmış bir durumda Gence’ye gitti ve orada Nizâmî-i Gencevî ile tanıştı. Âhistân’ın Şirvan’da kalmasını istemesine rağmen Hâkānî Horasan’a gitmeyi düşünüyordu. Bu sırada Hârizmşah’ın şairi Reşîdüddin Vatvât’ın ölümü onun Hârizm sarayına gitme arzusunu kamçıladı. Ancak Hârizmşah’a yazdığı kasideden bir sonuç alamayınca Tebriz’de kaldı. Âhistân onu Şirvan’a çağırdıysa da kabul etmedi. Karısının vefatı üzerine onun için sekiz mersiye yazdı ve çok geçmeden kendisi de Tebriz’de öldü. Sürhâb adı verilen yerde bulunan Makberetüşşuarâ’da defnedildi.

Hâkānî İran edebiyatının en büyük şairi kabul edilir. Keskin zekası ve geniş hayal gücü sayesinde şiire yenilikler getiren Hâkānî, şiirlerini yüksek insanî duyguların yanı sıra döneminin ilmî verilerine yaptığı telmihlerle de süsler. Eşya ve olaylar arasındaki ilişkileri en güzel teşbih ve istiarelerle dile getirir. Şiirlerinde geniş ölçüde yer verdiği İslâmî unsurlara annesinden öğrendiği Hıristiyanlık’la ilgili unsurları da katar. Ancak bütün bunları zorlanmadan yapar. Özellikle mersiyelerindeki duyguları daha samimi ve içtendir. Senâî’nin yerini tutan bir şair olduğunu söylemiş olmasına rağmen o ayarda bir sûfî sayılmaz. Hâkānî, hikmetli sözlerinde Senâî’yi andırmakla birlikte diğer konularda daha ziyade Unsurî’ye benzer.

İran şiirine şekil bakımından yenilikler getiren Hâkānî, şiirlerinde genellikle kısa vezinler kullanmış, kasidelerle kaside niteliği verdiği terkibibendlerdeki matla‘ yenileme sistemini getirmiş, beyit sayısı bakımından da kasideyi zenginleştirmiştir. Ayrıca tasrî‘ ve redife meraklı olduğu için çok uzun şiirlerde mâna ve şekil bakımından zaman zaman uyum bozulursa da kasidenin sonuna gelindiğinde şairin bütün maharetini ortaya koyarak sanatının zirvesine yükseldiği görülür.

Kendisi daha hayatta iken şiirleri İslâm dünyasında büyük bir ün kazanan şairin bu etki ve şöhreti yüzyıllar boyunca süregelmiştir. Nitekim Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin birçok gazelinde onun etkisi görüldüğü gibi "Bahrü'l-ebrâr" adlı kasidesine Hint, İran ve Türk şairleri tarafından nazîreler yazılmıştır. Fuzûlî'nin Enîsü'l-ḳalb adlı mesnevisi de "Bahrü'l-ebrâr"a yazılmış bir nazîredir.

Hâkānî, kendisinin şiirde olduğu kadar nesirde de iyi bir sanatkâr olduğunu söyler. Şiir alanındaki başarısı günümüze kadar gelen bol miktardaki malzemeden anlaşılmaktadır, ancak bilinen mensur eserleri bu konuda yeterli bir fikir vermez. Sayıları altmışı bulan mektuplarını ihtiva eden münşeât mecmuası ile Tuḥfetü'l-ʿIrâḳeyn adlı eserinin önsözünün dışında mensur bir eseri günümüze kadar gelmemiştir.

Eserleri. 1. Tuḥfetü'l-ʿIrâḳeyn. Fars edebiyatında ilk manzum seyahatnâmedir. Hâkānî Irâk-ı Acem ve Irâk-ı Arab, Mekke ve Şam gezisini anlattığı bu eseri 552'de (1157) Musul Emîri Cemâleddin Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İsfahânî adına Bağdat'ta yazmaya başlamış ve kırk gün içinde tamamlamıştır. Tuḥfetü'l-ʿIrâḳeyn Şeyh Abdüsselâm, Gulâm Muhammed, Abdülganî ve Seyyid İsmâil Ebcedî tarafından şerhedilmiştir (nüshaları için bk. Storey, V/2, s. 393-397). Çeşitli baskıları yapılan eser (Ekberâbâd 1855; Lahor 1867; Kanpûr 1284; Leknev 1294) son olarak Yahyâ Karîb tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1333 hş.). 2. Dîvân. Kaside, terkibibend, kıta, gazel ve rubâîlerden oluşan eser 17.500 beyit ihtiva eder. Döneminin hemen bütün ilimlerine vâkıf olan Hâkānî, şiirlerinde duygularıyla bilgilerini büyük bir ustalıkla bağdaştırdığından şiirlerinin anlaşılması bir ölçüde bu ilimler hakkında yeteri derecede bilgi sahibi olmaya bağlıdır. Divanın ilk baskısı Leknev'de yapılmış (1294, 1309), bunu Ali Abdürresûlî'nin (Tahran 1316 hş.), M. Abbâsî'nin (Tahran 1336 hş.) ve Ziyâeddin Seccâdî'nin (Tahran 1338 hş.) neşirleri takip etmiştir. Seccâdî ayrıca divanın bir bölümünü de yayımlamıştır (Tahran 1351 hş.). Divanın Rusça tercümesiyle beraber neşri gerçekleştirilmiş (Petersburg 1875), ayrıca bazı seçilmiş şiirlerin Rusça tercümesi de yayımlanmıştır (Moscow 1980, 1986; Bakü 1981). Hâkānî'nin şiirlerine çeşitli şerhler yazılmıştır. Muhammed b. Dâvûd b. Muhammed el-Alevî eş-Şâdîâbâdî'nin Sultan Nâsirüddin Halacî'ye sunduğu Şerḥ-i Dîvân-ı Ḫâḳānî'si, Abdülvehhâb b.

Muhammed el-Hüseynî el-Me’mûrî’nin Şerḥ-i Müşkilât-ı Dîvân-ı Ḫâḳānî’si (Muḥabbetnâme), Kabûl Muhammed’in Feraḥefzâ’sı, Rızâ Kulı Han’ın Miftâḥu’l-künûz fî şerḥi eşʿârı Ḫâḳānî’si ve müellifi belli olmayan birçok şerh bunlar arasındadır (şerhlerin nüshaları için bk. Storey, V/2, s. 391-393). Divandan yapılan seçmeler içinde Muhammed Hasan-ı Dihlevî’nin İntiḫâb-i Külliyyât-ı Ḫâḳānî (Leknev 1925), Seyyid Abdülvâsi-i Ca‘ferî’nin Ḳaṣâʾid-i Ḫâḳānî (Allahâbâd 1926) ve Seyfî’nin İntiḫâb-ı Ḳaṣâʾid-i Ḫâḳānî (Urduca notlarla birlikte, Leknev 1931) adlı eserlerini anmak gerekir. Meşhur olaylar veya yerler hakkında yazılmış bazı kasideler de çevirileriyle birlikte ayrıca basılmıştır. Şairin Bizans Prensi Andronikos Kommenos için yazdığı kaside Khanikov tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmış (JA, VI, [1865] s. 303), Vladimir Federovich Minorsky “Khākānī and Andronicus Comnenus” adlı makalesinde kasideyi İngilizce’ye çevirmiştir (BSOAS, XI/3,

s. 659-663); bu makale Abdülhüseyin Zerrînkûb tarafından Farsça’ya tercüme edilmiştir (Ferheng-i Îrânzemîn, Tahran 1332 hş. [1953], I/2, s. 111-173). Hüseyin Dâniş, Medâin harabeleriyle ilgili kasidesini Taʿlîm-i Lisân-i Fârsî adlı kitabının içinde Türkçe tercümesiyle birlikte yayımlamış (İstanbul 1331, s. 163-176), Jerome W. Clinton’un “The Madāen Qasida of Xaqānī Shajewāni” adlı makalesinde bu kasidenin transkripsiyonlu metniyle İngilizce çevirisi verilmiştir (Edebiyât, I/2, Philedelphia 1976, s. 153-170).

Hâkānî’nin mektupları Ziyâeddin Seccâdî tarafından Mecmûʿa-i Nâmehâ-yı Efḍalüddîn Ḫâḳānî-yi Şirvânî (Tahran 1346 hş.) ve Muhammed Revşen tarafından Münşeʾât-ı Ḫâḳānî (Tahran 1362 hş.) adıyla yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Avfî, Lübâb, I, 221-224; Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü’n-nefâʾis (trc. Hakîmşah Muhammedi Kazvînî, nşr. Ali Asgar-ı Hikmet), Tahran 1363 hş., s. 331-333; Devletşah, Teẕkire (nşr. Muhammedi Abbâsî), Tahran 1337 hş., s. 88-94; a.e. (trc. Necati Lugal), İstanbul 1977, s. 120-125; Emîn-i Ahmed-i

Râzî, Heft İḳlîm (nşr. Cevâd-ı Fâzıl), Tahran, ts. (Kitâbfurûşî-yi Ali Ekber İlmî), III, 269-287; Lutf Ali Beg, Âteşkede (nşr. Ca'fer-i Şehîdî), Tahran 1337 hş., s. 27, 36, 52; Hidâyet, Riyâżü'l-ʿârifîn, s. 317 vd.; Browne, LHP, II, 391-400; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Süḫan ü Süḫanverân, Tahran 1312 hş., II, 300-352; Hüseyn-i Âmûzgâr, Muḳaddime-i Tuḥfetü'l-ḫavâṭır ve ẕübdetü'n-nevâdir-i Ḫâḳānî, Tahran 1333; A. Bausani, Storia della letteratura Persiana, Milano 1960, s. 398, 405, 633-640; Safâ, Edebiyyât, II, 776-794; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 103 vd.; Rypka, HIL, s. 202-209; a.mlf., "Hāqānīs Madā'in Qaṣide rhetorisch beleuchtet", Ar.O, XXVII (1959), s. 199-205; M. Ali Terbiyet, "Mes̱nevî ve Mes̱nevî-gûyân-ı Îrân", Maḳālât-ı Terbiyet, Tahran 1976, s. 257-263; Storey, Persian Literature, V/2, s. 382-399; N. V. Khanykov, "Mémoire sur Khâcâni poète persan du XIIe siècle", JA, IV (1864), s. 145 vd.; Hüseyn-i Dâniş, "Ḫâḳānî", Îrânşehr, III/11, Berlin 1293 hş., s. 11 vd.; Türcânîzâde, "Teʾes̱s̱ürât-ı Ḫâḳānî ez Şuʿarâ-yı Tâzî ve Pârsî", Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât u ʿUlûm-i İnsânî, X/10, Tebriz 1337, s. 105-120; Gaffâr-i Kendelî, "Vâbestegî-yi Ḫâḳānî bâ Gence", a.e., XXI/4 (1348), s. 319-344; a.mlf., "Ḫâḳānî-i Şirvânî ve Ḫânedân-ı Atâbekân-i Âzerbâycân", a.e., XXV/108 (1352), s. 427-467; M. Rifakatullah Khan, "Life of Khāqānī", Indo-Iranica, XII/2, Calcutta 1959, s. 24-44; Ahmed Ateş, "Hāḳānī'nin Mektupları Dergisi", TTK Belleten, XXV/98 (1961), s. 239-247; a.mlf., "Hâkânî", İA, V/1, s. 85-95; B. Reinert, "Mesʾele-i Tecdîd-i Maṭlaʿ der Ḳaṣâʾid-i Ḫâḳānî", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, XII/2 (46), Tahran 1343 hş., s. 126-149; a.mlf., "Khāḳānī", EI² (İng.), IV, 915-916; Berât-i Zencânî, "Iṣṭılâḥât-ı Ṭıbbî der Âs̱âr-ı Ḫâḳānî-i Şirvânî", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât u ʿUlûm-i İnsânî-i Dânişgâh-ı Firdevsî, XVII/1, Meşhed 1363 hş., s. 155-190.

Tahsin Yazıcı

HÂKANLILAR

(bk. KARAHANLILAR).

HAKEM

(الحكم)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “iyileştirmek amacıyla menetmek, düzeltmek, hükmetmek” anlamlarına gelen hükm masdarından türemiş bir sıfat olup “bilgisi ve adaletiyle nihaî hükmü veren” demektir. Bu kökten türeyen hâkim sıfatının da aynı veya benzer bir mâna taşıdığı kabul edilmekle beraber aralarında fark bulunduğunu söyleyenler de vardır. Râgıb el-İsfahânî’ye göre hakem, hüküm vermekte maharet kazanmış bir kişi olup verdiği hüküm diğer şahısları bağlayıcıdır, hâkimin verdiği hüküm ise bağlayıcı değildir (el-Müfredât, “ḥkm” md.). Hakem ile hâkim arasındaki anlam farkına Halîl b. Ahmed ile ona atıfta bulunan Abdülkāhir el-Bağdâdî de temas etmiş ve bir hadise dayanarak (aş. bk.) hakem sıfatının Allah’tan başkasına nisbet edilemeyeceğini söylemişlerdir (bk. bibl.). Bağdâdî’ye göre ayrıca hakem kanun koyup hükmedendir ve bu yetki yalnız Allah’a mahsustur; hâkimde ise kanun koyma yetkisi yoktur. Ebû Süleyman el-Hattâbî, her iki terimi de aynı mânada kabul edip “hükmün ve nihaî çözümün kendisine havale edildiği kişi” şeklinde açıklamıştır (Şeʾnü’d-duʿâʾ, s. 61). Hakem, hâkim ve bazı âlimlere göre hakîm kelimelerinin temel anlamlarının ıslah etmek amacıyla zulme, fesada ve şerre engel olmak, bunu sağlamak için söz ve fiil ile müdahalede bulunmaktan ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Hüküm kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de çeşitli sigalarla 210 yerde geçmektedir. Bunlardan yirmisi çeşitli fiil kalıplarıyla, on yedisi doğrudan doğruya “hükm” şeklinde Allah’a nisbet edilmektedir. Üç âyette “hayrü’l-hâkimîn” (hâkimlerin en hayırlısı ve en isabetli karar vereni) ve iki âyette “ahkemü’l-hâkimîn” (hâkimlerin hâkimi, hüküm verenlerin en üstünü) terkipleriyle hüküm ve hakem kavramları O’na izâfe edilmiştir. Hakem ve hüküm Kur’an’da Resûl-i Ekrem’e, peygamberlere ve hüküm verme durumunda bulunan insanlara da nisbet edilmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥkm” md.). Bunun yanında kelimelerinin ve cümle kuruluşunun kusursuz, muhtevasının zengin olması, üstün sanat değeri taşıması bakımından ihkâm

kavramı Kur’an’ın kendisine, sûre ve âyetlerine izâfe edildiği gibi (Hûd 11/1; Muhammed 47/20; Âl-i İmrân 3/7) peygamberlere indirilen kitapların insanlar arasında hakemlik yapma rolüne sahip bulunduğu da ifade edilmektedir (el-Bakara 2/213; Âl-i İmrân 3/23). Bazı âlimler, hakeme şaşmaz ve yanılmaz mertebede hâkimlik mânası yükledikleri için olmalıdır ki onun Allah’tan başkasına nisbet edilemeyeceğini söylemişlerdir. Halbuki Kur’an’da karı ile koca arasında çıkan anlaşmazlıkların çözümü amacı ile her iki taraftan birer hakemin belirlenmesi önerilmektedir (en-Nisâ 4/35). Mutlak adaleti gerçekleştirme işi Allah’a mahsus olmakla birlikte güçleri nisbetinde insanların da hakemlik yapmalarının zaruri olduğu kabul edilmelidir.

Çeşitli âyetlerde Allah’a izâfe edilen hakemlik türleri içinde âhiretteki hakemliğin ağırlık kazandığı göze çarpmaktadır. Çünkü mutlak adaletin tecelli edeceği yer, hakbâtıl mücadelesine sahne olan imtihan dünyası değil her türlü davranışın karşılığını bulacağı ve bütün sırların ortaya çıkacağı ebediyet âlemidir. İnsanlar arasındaki dinî ve ideolojik anlaşmazlıklara dünyada son vermek ve hakkı benimseyen toplumları galip getirmek, en azından onların haklı olduğunu herkesin gözü önüne sermek ilâhî hakemliğin bir başka çeşididir. Nihayet insanlar arasındaki adaletin icrasını sağlayacak temel ilkeleri koyan bir hakemlik fonksiyonu da hakem isminin kapsamı içinde mütalaa edilmelidir.

Kütüb-i Sitte’de yer alan çeşitli hadislerde hüküm muhtelif sigalarla Allah’a nisbet edilmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “ḥkm” md.). Ahmed b. Hanbel’in rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber’in üzüntü ve sıkıntıyı gidermek için öğrettiği duanın başlangıç kısmı, ilâhî hükmün mutlaka geçerli oluşu yanında adalet niteliği taşıdığını da vurgular: “Allahım! Ben senin âciz kulunum, senin kulun olan bir baba ile bir annenin evlâdıyım. Bütün varlığım senin elindedir. Benim için verdiğin hüküm daima geçerli, hakkımdaki kararın daima adaletlidir” (Müsned, I, 391, 452). Esmâ-i hüsnâyı ihtiva eden Tirmizî rivayetinde hakem yer almışken (“Daʿavât”, 82) İbn Mâce’nin listesinde geçmemektedir. Ebû Dâvûd ile Nesâî’nin naklettikleri bir rivayete göre ashaptan Hânî b. Yezîd bir elçi heyetiyle birlikte Resûl-i Ekrem’in huzuruna gelince Resûlullah kendisine “Ebü’l-hakem” (hakemlerin pîri) denildiğini

öğrenmiş, sebebini sorduğunda Hânî, mensup bulunduğu kabile fertleri arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkları giderdiği için bu lakapla anıldığını söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Hakem sadece Allah’tır, her türlü hüküm O’na aittir” demiş ve Hânî’in künyesini büyük oğluna nisbetle Ebû Şüreyh olarak değiştirmiştir (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 62; Nesâî, “Ḳuḍât”, 7; İbnü’l-Esîr, V, 383-384). Olayın cereyan şeklinden anlaşılacağı üzere buradaki yasak Hânî b. Yezîd’in özel durumuna ve kavmi içindeki konumuna bağlıdır. Zira Hânî bu künyeyi, kavmi içinde bir anlamda kanun koyup ona göre hükmettiği için almıştır. Halbuki kavminin, İslâmiyet’i benimsedikten sonra artık Allah’ın hükmünü kabul edip sadece O’nun vahyinde yer alan hakemliğine başvurması gerekir. Sahâbîler de dahil olmak üzere İslâm tarihi boyunca birçok kişi Hakem adını kullanmıştır.

Kökündeki “menetme” mânasını göz önünde bulunduran Abdülkāhir el-Bağdâdî hakem ismini başlıca iki şekilde yorumlamıştır: Lâyık olanları hidayete eriştirmek suretiyle dünya ve âhiret kötülüğünden kurtaran ilâhî emir ve nehiy, müjde ve tehdit yoluyla bütün insanları aynı kötülükten meneden (el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, vr. 91b). Gazzâlî ise hakeme önce “hüküm” anlamı vererek Allah’ın ebedî saadet ve şekavete hükmettiğini belirtmiş, ardından “hikmet” mânasına geçmiştir. Hikmeti “sebeplerin düzenlenmesi ve sonuç verecek şekilde yönlendirilmesi” olarak yorumlayan Gazzâlî konuyu kader bahsine getirmiş ve kulların ihtiyarî fiilleri dahil kâinatta meydana gelen her şeyin ilâhî takdire dayandığını ifade etmiştir (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 98-102). Eserinde doksan dokuz ilâhî isme fikir ve gönül ürünü açıklamalar getiren Gazzâlî’nin hakem ismiyle ilgili yorumlarını bu alana taşırmamasının gerektiğini belirtmek lâzımdır. Hakem kelimesinin ve bunun türediği hüküm kökünün Kur’an’daki konumu kader problemini fazla ilgilendirmemektedir. Ayrıca âlimler hikmet mânasını hakemde değil hakîm isminde söz konusu etmektedirler. İslâm literatüründe ve müslüman milletlerin dillerindeki yaygın kullanımdan da anlaşılacağı üzere Allah’a nisbet edilen hakem ve hâkim isimleri, O’nun, insanlar arasındaki münasebetlerden çıkan özellikle büyük anlaşmazlıkların nihaî hükmünün belirleyicisi olduğu, haklı ile haksızı sonunda belirleyeceği, âdil hükmün ve karşı durulmaz gücün sadece O’na mahsus bulunduğunu ifade etmektedir. Bu çerçeve yakın dünyadan ziyade uzak dünyayı ilgilendirmekte, bazan bir insanın hayatını, bazan da bir milletin tarihini kapsamakta, hatta ebedî hayata taşmaktadır.

Hakem ismini “hâkimlerin hâkimi” mânasında zâtî isim veya sıfatlardan kabul edenler bulunduğu gibi “insanlara yönelik hüküm verme” anlamında insanla ilgili fiilî sıfat grubunda mütalaa edenler de vardır; çoğunluk bu ikinci görüşü benimsemektedir. Hakem ismiyle “kötü şeylere engel olan” mânasındaki mâni‘, “mutlak adalet sahibi” anlamındaki adl, “bütün emirleri ve işleri yerli yerinde olan” mânasındaki hakîm, “her şeye gücü yeten anlamındaki kādir, kavî, metîn ve muktedir isimleri arasında anlam yakınlığı vardır (bk. ESMÂ-i HÜSNÂ).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥkm” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ḥkm” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḥkm” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥkm” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥkm” md.; Müsned, I, 391, 452; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 62; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Nesâî, “Ḳuḍât”, 7; Halîl b. Ahmed, Kitâbü’l-ʿAyn (nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî), Beyrut 1408/1988, III, 66-67; Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 60-61; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 43-44; Ebû Süleyman el-Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984 → Dımaşk, ts. (Dârü’s-Sekafeti’l-Arabiyye), s. 61; Halîmî, el-Minhâc, I, 207; Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, vr. 91b-92a; Beyhakī, Şuʿabü’l-îmân (nşr. M. Saîd Besyûnî), Beyrut 1410/1990, I, 123; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 50; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 98-103; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 248; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, V, 383-384; Suad Yıldırım, Kur’ân’da Ulûhiyyet, İstanbul 1987, s. 174-178.

Bekir Topaloğlu

HAKEM

(الحكم)

Bir uyuşmazlığı çözmek için taraflarca tayin edilen kimse.

Sözlükte “hüküm vermek, menetmek” gibi mânalara gelen hükm kökünden türemiş bir isim olup örfte ve hukuk dilinde, aralarındaki uyuşmazlığı çözmesi için tarafların kendi ihtiyarlarıyla başvurdukları şahıs veya mercii ifade eder. Bir ihtilâfı bu şekilde hakeme götürmeye tahkîm denildiği gibi hakeme (çoğulu hükkâm) daha teknik bir terim olarak muhakkem adı da verilir.

Taraflar arasında hukukî anlaşmazlık ortaya çıktığında resmî yargı yoluna başvurularak ihtilâfın çözüme kavuşturulması istenebileceği gibi tarafların ortak kararıyla, belirli bir şahsın veya şahısların hakem tayin edilip ihtilâfın onun vereceği karara göre çözülmesi de mümkündür. Birinciye göre daha özel, ihtiyarî ve sınırlı bir yargı prosedürü içeren ve hukuk literatüründe “tahkîm sözleşmesi” olarak anılan bu ikinci usulün uzun bir geçmişi ve tarihte devletin adlî teşkilâtlanmasına ve toplumların sosyokültürel şartlarına bağlı olarak yaygın bir uygulama alanı mevcut olmuş, İslâm öncesi Hicaz-Arap toplumundan devralınan bu gelenek, İslâm hukukunda da resmî yargıyı tamamlayıcı ve toplumsal barışı sağlayıcı tâli bir yargı yolu ve kurum olarak devam ettirilmiştir.

İslâm’dan önce Hicaz-Arap toplumunda merkezî bir otorite mevcut olmayıp kabile ve aile birliğine dayalı ve genelde göçebe bir hayat tarzı hâkim olduğundan hukukî uyuşmazlıkların barışçı yollardan çözülmesinde gelenekler, kabile büyükleri ve özellikle de hakemler önemli bir rol üstlenmekteydi. Hakemler kabile ve bölgede ileri görüşlülüğüyle, ferâset ve adaletiyle tanınmış, tecrübe birikimi ve saygınlığı bulunan kimselerdi. Şahıslar hatta kabileler arası ihtilâflar ortaya çıktığında kaba kuvvete dayalı çözüm, şahsî intikam ve savaş her zaman çıkar yol olmadığı için taraflar çok defa barışçı yolla uzlaşmaya mecbur kalır, bu da genelde hakeme başvurmaları ile sonuçlanırdı. Hakem usulü, uyuşmazlık içinde olan

tarafların ortak iradesiyle açılabilecek özel bir yargı ve çözüm imkânı gibi görünse de gerek tarafların ön mutabakatı gerekse hakemlerin toplumdaki saygınlığı ve mevcut gelenekler hakem kararlarına uyulmasını âdeta zorunlu hale getirdiğinden toplumda husumet ve ihtilâfların önemli bir kısmı bu yolla çözüme kavuşmaktaydı. Kaynaklarda İslâm öncesi dönemde her kabilenin meşhur hakemlerinden, onların menkıbelerinden ve verdikleri karar örneklerinden, hatta Temîm kabilesi hakemlerinin uzun bir süre Ukâz çarşısında kabileler arasında genel kabul görmüş bir yargı yetkisi kullandığından söz edilir (Cevâd Ali, V, 635-654). Bu dönemin meşhur Arap hakemleri arasında Temîm kabilesinden Eksem b. Sayfî, Hâcib b. Zürâre, Akra‘ b. Hâbis, Rebîa b. Muhâşir, Damre b. Damre; Kays kabilesinden Âmir b. Zarib; Sakīf kabilesinden Gaylân b. Seleme; Esed’den Rebîa b. Hızâr; Cumah kabilesinden

Safvân b. Ümeyye; Kureyş’ten Abdülmuttalib, Ebû Tâlib, Âs b. Vâil, Ebû Süfyân, Ömer b. Hattâb ve Alâ b. Hârise gibi kişiler, hatta Suhn bint Lukmân, Hind bint Hus, Cum‘a bint Hâbis, Huseyle bint Âmir gibi meşhur kadın hakemler sayılır (Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî, s. 39-40, 48). Hz. Peygamber’in, nübüvvet öncesi dönemde (otuz beş yaşında) Kâbe’nin yeniden inşası esnasında Hacerülesved’in yerine konulmasıyla ilgili olarak çıkan ihtilâfta hakemlik yapması da Araplar arasında yaygın olan bu geleneğin farklı bir uygulama örneğini teşkil eder (İbn Hişâm, I, 209).

Kur’ân-ı Kerîm’de Araplar arasındaki bu yaygın geleneğe atıfta bulunularak Allah’tan başka hakem olmadığı (el-En‘âm 6/114), müslümanların aralarında çıkan ihtilâflarda Resûl-i Ekrem’i hakem kılıp onun verdiği hükmü, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın tam mânasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmayacakları bildirilmiş (en-Nisâ 4/65), yahudilerin de ellerinde Tevrat varken Hz. Peygamber’i hakem tayin edip sonra da onun hükmünden yüz çevirmeleri tenkit edilmiş ve Resûlullah onlar arasında hüküm verip vermeme konusunda serbest bırakılmıştır (el-Mâide 5/42-43). Yine Kur’an’da eşlerin arasının açılması ve evlilik birliğinin tehlikeye düşmesi halinde tarafların ailelerinden birer hakem tayin edilerek barıştırılmaları istenmiştir (en-Nisâ 4/35). İnsanlar arasında adaletle hükmetmeyi emreden, hangi sebeple olursa olsun haksızlık yapmayı ve tarafgir davranmayı yasaklayan âyetler de (bk. el-Bakara 2/188; en-Nisâ 4/58; el-Mâide 5/8, 42; Sâd 38/22, 26) hem yönetici ve hâkim gibi

resmî hem de hakem ve ara bulucu gibi daha özel konumdaki görevlilere hitap etmektedir.

Hz. Peygamber'in devlet başkanı, kadı ve hakem olarak müslümanlar arasında veya müslümanlarla gayri müslim topluluklar arasındaki uyuşmazlıkları adaletle çözümlemesi ve İslâm toplumunda yargı teşkilâtını kurmasının yanı sıra gerek şahsî ve ailevî hayatında gerekse sahâbe arasındaki ihtilâflarda, devlet işlerinde ve gayri müslimlerle ilişkilerde hakem usulünü de yaşattığı, hâkimlere ve hakemlere yönelik bir dizi emir ve tavsiyede bulunduğu görülür (bk. Müsned, I, 430; III, 425; VI, 307; Buhârî, "Aḥkâm" 13, "Cihâd", 168; Müslim, "Aḳżıye", 16, "Cihâd", 64-65; Ebû Dâvûd, "Aḳżıye", 9, "Edeb", 62; Heysemî, IV, 196). Ashap ve tâbiîn döneminde adliye teşkilâtının gelişmesine paralel olarak hakem usulü de yaşamaya devam etmiş, toplumdaki birçok uyuşmazlık, özellikle de ikili ilişkilere dayanan ve mahremiyeti bulunan ihtilâflar resmî yargı yoluna gidilmeksizin bu usulle çözüme kavuşturulmuştur. Hakem usulünün ve tahkîm sözleşmesinin iç hukukta resmî yargı yoluna alternatif değil belki yardımcı ve alt bir kurum, milletlerarası hukukta ise barışçı yoldan bulunabilen ve çok defa tek çözüm imkânı olarak İslâm hukuk literatüründe ele alınması ve aile hukukundan borçlar hukukuna, ceza hukukundan milletlerarası hukuka kadar hukukun birçok dalında konuyla ilgili zengin bir hukuk doktrininin ortaya çıkması bu gelişmelerin sonucudur.

Hakemi kadıdan ayıran temel özellikler arasında, hakemin kamu hukukundan doğan genel ve resmî bir sıfat ve yetkisinin bulunmaması, tarafların ittifakıyla ihtiyarî olarak ve sadece kendisine havale edilen uyuşmazlık çerçevesinde yetkili olması, taraflarca şahsen belirlenmesinin gerekmesi, karar öncesi taraflarca azledilebilmesi, aynı uyuşmazlıkla ilgili olarak birden fazla hakemin görev alabilmesi, vereceği hükmün kazıyye-i muhkeme teşkil etmemesi ve özellikle iç hukuk alanında yargı denetimine tâbi olabilmesi gibi hususlar sayılabilir. Hakemin mahkeme tarafından tayini halinde hakemle bilirkişi arasındaki fark oldukça azalmakta ise de bilirkişiden genelde özel ve teknik bilgiyi gerektiren konularda durum tesbiti ve takdiri istendiği, hakemden ise bir yargıda bulunması beklendiği söylenebilir. Hakemin gerek önceden taraflarca veya resmî mercilerce görevlendirilmiş olması gerekse verdiği kararın bağlayıcılığı, ona uyuşmazlıkları kendiliğinden ıslah etmeye çalışan gönüllü ara bulucu ile,

bunu kamu görevi olarak resmî ve genel bir yetki ve sıfatla yapan kadı arasında kalan orta derecede bir konum kazandırır.

Kadıya göre birçok farklı yönü, sınırlı yetkileri, ihtiyarî ve özel bir konumu olsa bile hakem de bir nevi yargı görevi ifa ettiğinden İslâm hukuk literatüründe tahkîm sözleşmesi ve bu sözleşmenin bir tarafı olan hakemde bulunması gereken şartlar, hakemin tayini, azli, yetki alanı, kararının mahiyeti ve infazı gibi konular, yargılama hukukuna tahsis edilmiş konu başlıkları ve özel literatür içinde ele alınarak incelenir. İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu, hakemin de bir nevi yargı görevi ifa ettiğinden hareketle kadıda bulunması gereken bütün şartların hakemde de bulunması gerektiğini ilke olarak benimser. Ancak her ekol kadıda bulunması gereken şartlar konusunda farklı görüşte olduğu için ayrıntıya inildiğinde farklı şartların arandığı görülür. Hakemin âkil ve bâliğ olması, yani tam edâ ehliyetinin bulunması şartında ve hakeme başvuran tarafların müslüman olması halinde hakemin de müslüman olmasının gerektiğinde görüş birliği vardır. Zimmînin zimmîlere hakem olup olamayacağı ise tartışmalıdır. Hakemin hür olması Zeydîler ve Zâhirîler'e göre, erkek olması Hanefî ve Zâhirîler'e göre, dindarlığı da (adalet) Hanefîler'in çoğunluğuna göre şart değildir. Hakem tayininde hakemin kişiliği önem taşıdığından ve tarafların hakem kararına rızâları biraz da buna bağlı olduğundan fakihler hakemin taraflarca önceden bilinmesini ve belirlenmesini gerekli görürler. Hakemin ictihad edebilecek yetişkinlikte olması, fıkıh bilgisi, organlarının tamlığı, kâfir, fâsık, mürted, kadın ve cahilin hakemliği, hakemin ehliyetinin tayin zamanında mı hüküm zamanında mı gerekeceği gibi konularda literatürde yer alan doktriner tartışmaların çoğu, kadıda aranan şartlarla ilgili olarak fakihlerin literatürde yer alan görüşlerinin bu konuya taşırılmasının sonucudur. Öte yandan söz konusu edilen bu hususların ehliyet şartı mı evleviyet şartı mı olduğu da fakihler arasında tartışmalıdır.

İmâmiyye'den bazı fakihler hakemi müftüye kıyas ederek hakemde fetva şartlarını ararken İbn Teymiyye, hakemde bulunması gereken şartların kadılığa kıyasla değil yapacağı işin mahiyetine göre belirlenmesinden yanadır. İbn Hazm ise hakemin belli özellikleri taşımasından çok vereceği hükmün hakka ve adalete uygun olmasına ağırlık verir ve bu şartla herhangi bir müslümanın hakem olabileceğini belirtir. Öyle anlaşılıyor ki bu

konudaki görüş ayrılığı, birbirinden çok farklı alanlarda yapılabilecek olan hakemliklerin değişik mahiyetler arzetmesinden ve türlü özellikler gerektirmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim ihramlı iken kasten avlanan kimseye verilecek ceza veya müessir fiil ve yaralamalarda tazminat (diyet) takdirini yapacak olan hakemde, karı koca uyuşmazlığını giderebilmek için devreye girecek olan hakemde veya kamu hukuku ve milletlerarası hukuk alanında görev alacak hakemlerde fakihlerin farklı şartlar aradıkları göz önünde bulundurulursa bu konuda çok genel tesbitlerin yapılamayacağı ortaya

çıkar. Meselâ Mecelle'de Hanefî fıkhı esas alınarak tahkîmin kul hakkına taalluk eden malî davalarla sınırlı tutulduğu (md. 1841), yani tarafların iradesine bırakılan özel davalarda hakem tayini câiz kabul edilirken kamu haklarıyla ilgili davalarda câiz kabul edilmediği ve tahkîmle ilgili hükümlerin yargılama hukukunun genel çerçevesi içinde kaldığı görülür.

Bir uyuşmazlık için birden fazla hakemin tayini câiz olmakla birlikte karar safhasında hakemlerin görüş birliği içinde olması aranır. Hakemlerin çoğunlukla alacakları kararın geçerliliği tarafların buna önceden muvafakatlerine bağlıdır. Hakemin tayini, uyuşmazlığa düşen tarafların ortak kararına ve hakemin de kabulüne bağlı olduğundan karar öncesi hakemin çekilmesi veya taraflardan birinin onu azletmesi mümkündür. Hakemin belli bir süreyle sınırlı olarak görevlendirilmesi halinde de sürenin bitmesiyle hakemin görev ve yetkisi sona erer (Mecelle, md. 1846). Hakemin usulüne uygun biçimde vereceği karar, sadece o olayla ilgili olarak ve kendini hakem tayin edenler hakkında geçerlidir ve fakihlerin çoğunluğuna göre tarafları bağlar (Mecelle, md. 1842, 1848). Hakemin verdiği karara karşı yargı yolunun açık olması (Mecelle, md. 1849), hakemin takdir hakkına müdahaleden çok verdiği hükmün şer'î esaslara ve usule uygunluk ve kamu düzeni açısından incelenmesi mahiyetindedir. Yine de hakem kararları karşısında yargının yetkisi konusunda doktrinde farklı görüşler vardır (tahkîm usulü ve hakem kararlarının mahiyetiyle ilgili geniş bilgi için bk. TAHKÎM).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 430; III, 425; VI, 307; Buhârî, “Aḥkâm”, 13, “Cihâd”, 168; Müslim, “Aḳżıye”, 16, “Cihâd”, 64-65; Ebû Dâvûd, “Aḳżıye”, 9, “Edeb”, 62; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 209; Sadrüşşehîd, Şerḥu Edebi’l-ḳāḍî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1978, IV, 57-69, 199; İbn Ferhûn, Tebṣıratü’l-ḥükkâm (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire 1406/1986, I, 62-64; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, IV, 196; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Kahire), VI, 406-410; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, IV, 378; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), V, 427-431; Mecelle, md. 1790, 1841-1851; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, IV, 805-815; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 635-654; Abdülkerîm Zeydân, Niẓâmü’l-ḳaḍâʾ fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Bağdad 1984, s. 291-297; Mes‘ad Avvâd Hamdân el-Cühenî, et-Taḥkîm fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1994, tür.yer.; Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî, ʿAḳdü’t-taḥkîm fi’l-fıḳhi’l-İslâmî ve’l-ḳānûni’l-vaḍʿî, Bağdad 1405/1985, tür.yer.; “Taḥkîm”, Mv.F, X, 233-247; E. Tyan, “Ḥakam”, EI² (İng.), III, 72.

Ahmet Akgündüz

HAKEM I

(الحكم)

Ebü'l-Âsî el-Hakem b. Hişâm b. Abdirrahmân er-Rabazî (ö. 206/822)

Endülüs Emevî emîri (796-822).

154 (771) yılında doğdu. Annesi Zuhruf İspanyol asıllı bir câriyedir. Babası I. Hişâm'ın ölümü üzerine 3 Safer 180'de (17 Nisan 796) tahta çıktı. Hükümdarlık dönemi birçok karışıklık ve isyanla geçti. Hakem'in karşılaştığı ilk problem, babası tarafından Kuzey Afrika'ya sürgün edilen amcaları Süleyman ve Abdullah'ın Endülüs'e dönerek emirlik iddiasıyla ayaklanmaları oldu. Abdullah, Ubeydullah ve Abdülmelik adlı iki oğlu ile birlikte Charlemagne'ın yanına gidip Berşelûne (Barcelona) ve Ebro'ya yapacağı seferlerde kendisine destek sağlamayı teklif etti. Ancak Hakem, Abdullah'ı bir miktar mal ve para vererek Belensiye'de (Valensiye) kalmaya razı etti. Kurtuba'ya saldıran fakat mağlûp edilen Süleyman ise Mâride'ye (Merida) çekildi ve burada yakalanarak öldürüldü.

Hakem'i daha sonra, Berberîler'in ve bilhassa yerli halktan müslüman olanların (müvelledûn) Tuleytula (Toledo), Sarakusta (Saragossa), Mâride, Kurtuba (Cordoba) gibi şehirlerde başlattıkları isyanlar meşgul etti. Tuleytula'da nüfusun çoğunluğunu teşkil eden yerli müslümanlar ayaklanarak merkezî idareyi temsil eden Arap valiyi şehirden kovdular (181/797). Bu olayda valinin emrindeki askerlerin halkın evlerine yerleştirilmesi, eski Vizigot başşehri olan Tuleytula'da aristokrat ailelerin çokluğu ve bunların şehri kendilerinin idare etmek istemesi gibi faktörlerin rolü bulunuyordu. I. Hakem'in Tuleytula'ya vali tayin ettiği yerli müslümanlardan Amrûs b. Yûsuf, bir ziyafet esnasında isyancıların önde gelen temsilcilerinden birçoğunu öldürterek isyanı bastırdı (191/807). Ancak bu icraat uzun vadede şehirde merkezî idareye ve Araplar'a karşı duyulan husumetin iyice derinleşmesine ve sonuçta Tuleytula'nın isyanlara sahne olmasına zemin hazırladı. 199'da (814-15) isyancılara göz dağı vermek için Tuleytula üzerine yürüyen Hakem şehrin yukarı kısımlarını

yakıp yıktı.

Tuleytula'dan sonra Kurtuba'da da oldukça tehlikeli isyan teşebbüsleri oldu. I. Hişâm'ın fukahaya özel bir değer vermesi onları devlet işlerinde söz sahibi bir zümre haline getirmişti. Buna karşılık Hakem ibadetleri ifa etmiyor, halktan uzak duruyor, fukahaya bekledikleri ilgiyi göstermiyor ve onların nüfuzunu kırmaya çalışıyordu. Başta fukaha olmak üzere bu durumdan rahatsız olanlar Hakem'i tahttan indirmek için harekete geçtilerse de Hakem'in bu teşebbüsten zamanında haberdar olması sebebiyle planlarını gerçekleştiremediler. Aralarında fakih Yahyâ b. Mudar el-Yahsubî, Mûsâ b. Sâlim el-Havlânî ve oğlunun da bulunduğu yetmiş iki kişi idam edildi (189/805). Fukahanın kışkırttığı halk cami önlerinde Hakem'i açıktan açığa suçlamaya başladı. Öte yandan Hakem'in, Kurtuba'nın özellikle kenar mahallelerinde (rabaz) büyük zayiata sebep olan sel felâketinin tesirleri henüz ortadan kalkmadan esnafa yeni bir vergi yüklemesi Kurtuba halkını galeyana getirdi (202/817-18). Hakem, evleri ve dükkânları ateşe verdirerek bu son derece ciddi isyanın da üstesinden gelmeyi başardı. Muhafızlarının üç gün süren zulmünden sonra isyanın merkezi olan şehrin güneyindeki kenar mahallenin yıkılmasını ve sakinlerinin sürgün edilmesini emretti. Bu olay sebebiyle I. Hakem Rabazî nisbesiyle meşhur oldu. Rabazlılar'ın bir kısmı Endülüs'ün başka şehirlerine dağıldı. Asıl çoğunluğu oluşturanlar ise önce Kuzey Afrika'ya geçtiler. Bunların bir bölümü bu sırada İdrîsîler tarafından yeni kurulmakta olan Fas şehrine yerleşti. Mısır'a giden bir grup da daha sonra Girit adasını zaptetti.

Diğer taraftan Mâride ve Sarakusta gibi şehirlerde de isyanlar patlak verdi. Mâride'de 190 (806) yılında Berberîler'in başlattığı ve zaman zaman yerli müslümanların da katıldığı isyan ancak yedi yıl sonra bastırılabildi. Benî Seleme adlı Arap kabilesinin baskılarına karşı yerli müslümanların Sarakusta'da başlattığı ayaklanma ise Tutîle (Tudela), Lâride (Lérida), Veşka (Huesca) şehirlerini içine alarak bütün Sağrüla'lâ bölgesine yayıldı ve ancak 186 (802) yılında isyanın lideri Behlûl b. Merzûk'un öldürülmesiyle sona erdi. Hakem daha sonraki yıllarda isyanları tamamıyla bastırarak ülkede huzur ve güvenliği sağlamayı başarmıştır.

Hakem’in zamanının büyük bir bölümünü isyanlarla meşgul olarak geçirmesi dış seferlere gereken önemi vermesine imkân tanımadı; bu durumdan faydalanan Franklar 185 (801) yılında Berşelûne’yi işgal ettiler. 193’te (809) Turtûşe’yi (Tortosa) istilâ etmek istedilerse de başarılı olamadılar.

I. Hakem mizaç bakımından son derece sert, dinî hayatı itibariyle lâkayt, adalet konusunda ise çok hassastı. Endülüs Emevî hükümdarları arasında ilk olarak ücretli asker toplayan, ikmal, destek ve hizmet birliklerini oluşturan ve onları memlük edinen Hakem bazı devlet işlerine bizzat nezaret ederdi. Hakem cesareti, atılganlığı ve istikrarı sağlaması bakımından Abbâsî Halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr’a benzetilir. Bütün bu vasıfları yanında aynı zamanda iyi bir şair olan Hakem (İbn İzârî, II, 76) 25 Zilhicce 206 (21 Mayıs 822) tarihinde vefat ettiğinde oğlu II. Abdurrahman’a istikrara kavuşmuş, kurumları yerleşmiş bir devlet bırakmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kūtiyye, Târîḫu iftitâḥi’l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1402/1982, s. 64-74; Aḫbâr Mecmûʿa, s. 113 vd.; Humeydî, Cez̠vetü’l-muḳtebis, Kahire 1396/1966, s. 10; Dabbî, Buġyetü’l-mültemis, Kahire 1967, s. 14; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri’l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Uryân - Muhammed el-Arabî), Dârülbeyzâ 1978, s. 33 vd.; İbnü’l-Ebbâr, el-Ḥulletü’s-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1963, I, 43-49; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 38-45, 125, 144-146; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, II, 68-80; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 125-127; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1949, I, 319-321; Ẕikru bilâdi’l-Endelüs (nşr. L. Molina), Madrid 1983, s. 124-133; Dozy, Spanish Islam, s. 250-259; a.mlf., Histoire des musulmans d’Espagnes, Madrid 1984, II, 57 vd.; Abdülazîz Sâlim, Târîḫu’l-müslimîn ve âs̱âruhüm fi’l-Endelüs, İskenderiye 1961, s. 220-227; M. Abdullah İnân, Devletü’l-İslâm fi’l-Endelüs, Kahire 1969, I/1, s. 230-254; Chejne, Muslim Spain, s. 13, 19-20, 137, 144-145, 150, 225, 267, 372; Abdülmecîd Na‘naî, Târîḫu’d-

devleti'l-Emeviyye fi'l-Endelüs, Beyrut, ts. (Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye), s. 183-204; İbrâhim Beydûn, el-Ümerâʾü'l-Emeviyyûne'ş-şuʿarâʾ fi'l-Endelüs, Beyrut 1987, s. 162-168; Cebrâil Süleyman Cebbûr, el-Mülûkü'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1401/1981, s. 214-218; Hâlid es-Sûfî, Târîḫu'l-ʿArab fi'l-Endelüs, Bingazi 1980, II, 125-167; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 267-268; E. Lévi -Provençal, España Musulmana, Madrid 1987, IV, 99-122; a.mlf., "Toledo", İA, XII/1, s. 428; M. Schmitz, "Hakem", a.e., V/1, s. 99-100; A. Huici Miranda, "al-Ḥakam I", EI² (İng.), III, 73-74.

Mehmet Özdemir

HAKEM II

(الحكم)

Ebü'l-Mutarrif el-Müstansır-Billâh el-Hakem b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Ümevî (ö. 366/976)

Endülüs Emevî halifesi (961-976).

303 (915) yılında doğdu. Annesi Mihrican adlı bir câriyedir. Veliahtlığı esnasında valilik ve ordu kumandanlığı yaptığı için iyi bir idareci olarak yetişti. Babası III. Abdurrahman'ın ölümü üzerine el-Müstansır-Billâh lakabıyla halife ilân edildi (3 Ramazan 350/16 Ekim 961).

Hakem, babası tarafından sağlanan iç istikrarı ciddi bir engelle karşılaşmadan sürdürmeyi başardığı gibi Fâtımîler'e karşı III. Abdurrahman'ın Mağrib'de elde ettiği gücü ve buna bağlı olarak oluşturduğu dengeyi korudu. Endülüs Emevî Devleti'nin nüfuz alanına giren Mağrib topraklarında Fâtımîler'in desteğiyle istiklâl peşinde koşan İdrîsîler'i meşhur kumandanlarından Gālib b. Abdurrahman vasıtasıyla çökerterek dengeyi kısmen Endülüs Emevî Devleti'nin lehine çevirdi. 360 (971) yılında Normanlar'ın Endülüs'ün batı sahillerine düzenledikleri hücumlar, yine Gālib b. Abdurrahman'ın idaresindeki güçlü Endülüs donanması tarafından püskürtüldü ve Normanlar'a ağır kayıplar verdirildi.

III. Abdurrahman'ın desteğiyle Leon Krallığı'nın başına geçen ve buna karşılık elindeki bazı kaleleri müslümanlara bırakmayı taahhüt eden Sancho, II. Hakem'in yumuşak ve sakin şahsiyetini fırsat bilerek taahhüdünden vazgeçti. Ancak Hakem, önce taht konusunda Sancho'ya muhalefet eden kardeşi IV. Ordono'yu destekleyip daha sonra da gönderdiği ordularla Leon Krallığı'nı ve ona yardım eden Kastilya (Castilla/Kaştâle) ve Navarra (Nebre) krallıklarını bozguna uğratmak suretiyle Endülüs Emevî Devleti'nin üstünlüğünü bir kere daha kabul ettirdi ve Kral Sancho'nun taahhüdünü yerine getirmesini sağladı.

Cemâziyelâhir 365'te (Şubat 976) on bir yaşındaki oğlu Hişâm'ı veliaht tayin edip devlet adamlarının biatını alan II. Hakem 3 Safer 366 (1 Ekim 976) tarihinde vefat etti. Bazı tarihçiler, onun ölümüyle Endülüs Emevî Devleti'nin gerileme dönemine girdiğini ileri sürerler (İA, V/1, s. 100).

II. Hakem âlim ve dindar bir hükümdar olup bundan dolayı "ahkem" (en bilge kişi) diye anılır. İlim ve medeniyetin gelişmesi için büyük gayret sarfeden II. Hakem'in Kurtuba'da tesis ettiği kütüphanede 400.000'e yakın kitabın bulunduğu rivayet edilir. Burada mevcut kitapların katalogları ellişer sayfalık kırk dört ciltten oluşmaktaydı. Hakem bu kitapların bir kısmını okumuş ve kenarlarına not düşmüştü. Onun Kahire, Dımaşk, Bağdat, Mekke, Medine, Kayrevan gibi ilim ve kültür merkezlerinde kitap toplamakla görevli temsilcileri bulunuyordu. Doğu'da telif edilen kitaplardan bunlar henüz orada tanınmadan haberdar oluyordu. Meselâ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eġānî adlı bir eser yazmakla meşgul olduğunu duyunca 1000 dinar göndererek kendisi için bir nüsha istemiş, Ebü'l-Ferec de tamamladığı eserini bir şiiri ve Ümeyyeoğulları'na dair bir çalışması ile birlikte ona göndermiştir. II. Hakem, Ebû Bekir el-Ebherî'yi de İbn Abdülhakem'in Muḫtaṣar'ını şerhetmesi için teşvik etmiştir. Bu dönemde artan refaha ve gelişen eğitim seviyesine paralel olarak kitap toplama merakı Kurtuba halkını da sarmış ve bu sebeple, "İşbîliye'de bir âlim ölünce kitapları satılmak istenirse Kurtuba'ya götürülür" sözü darbımesel haline gelmiştir.

Özellikle cebir, geometri, astronomi ve tıp gibi ilimlerin (ulûm-i riyâzıyye) büyük gelişme gösterdiği Kurtuba Medresesi'ni devrin en meşhur ilim merkezi haline getiren II. Hakem İbnü'l-Kūtiyye, Ebû Bekir b. Muâviye el-Kureşî ve Ebû Ali el-Kālî gibi bilginlerin burada ders vermesini sağlamıştır. Birçok âlim onun sarayına giderek himayesi altına girmiş, sarayda düzenlenen ilmî toplantılarda fikirlerini rahatça ifade etme imkânı bulmuştur. Eğitimin gelişmesi ve yaygınlaşması için de gayret sarfeden Hakem özellikle fakir çocukların eğitimi için okullar açtırmıştır. Sadece Kurtuba'da bu türden yirmi yedi okul bulunmaktaydı. Hakem'in bu icraatı, Avrupa'da din adamları dışında pek az kişinin okuma yazma bildiği bir dönemde halkın büyük çoğunluğunun okur yazar olmasını temin etmiştir.

II. Hakem, Kurtuba Ulucamii'ni genişletip mihrabın üzerindeki kubbeyi

tamamlatmış ve Bizans'tan getirdiği sanatkârlara camiyi tezyin ettirmiştir. Ayrıca camiye kurşun borularla su getirtmiş

ve yaptırdığı dârüssadaka aracılığıyla fakirlere yardım etmiştir. Bu arada kendisi sade bir hayat yaşamış, halkı da tutumlu olmaya teşvik etmiş, bazı vergileri azaltmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hayyân, el-Muḳtebes: ʿahdü'l-Ḥakem el-Müstanṣır-Billâh (nşr. A. A. el-Haccî), Beyrut 1965; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis, Kahire 1386/1966, s. 13-16; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 18-21; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Uryân-Muhammed el-Arabî), Dârülbeyzâ 1978, s. 42-45; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1963, I, 200 vd.; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 181-183, 184-187, 200, 207, 214, 256; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 233-253; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 41 vd.; a.mlf., el-İḥâṭa, I, 478-479; II, 103; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 144 vd.; Dozy, Spanish Islam, s. 438, 448-456, 466-467, 496; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs, Kahire 1969, I/2, s. 482-516; Abdülazîz Atîk, el-Edebü'l-ʿArabî fi'l-Endelüs, Beyrut 1976, s. 82-86; M. O. Jimenez, Al Hakam Al Mustansır Billah, Cordoba 1976; Cebrâil Süleyman Cebbûr, el-Mülûkü'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1401/1981, s. 232-233; Abdülmecîd Naʻnaî, Târîḫu'd-devleti'l-Emeviyye fi'l-Endelüs, Beyrut, ts. (Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye), s. 385-413; Ahmed Fikrî, Ḳurṭuba fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, İskenderiye 1983, s. 94-98; Abdülazîz Sâlim, Ḳurṭuba ḥâḍıratü'l-ḫilâfe fi'l-Endelüs, İskenderiye 1984, s. 338, 346; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 267; E. Lévi-Provençal, España Musulmana, Madrid 1987, IV, 369-397; Vâil Ebû Sâlih, "Cühûdü'l-Ḥakem el-Müstanṣır fî teṭavvuri'l-ḥareketi'l-ʿilmiyye fi'l-Endelüs", Mecelle Dirâsât Endelüsiyye, VI, Tunus 1411/1991, s. 27-44; M. Schmitz, "Hakem", İA, V/1, s. 100; A. Huici Miranda, "al-Ḥakam II", EI² (İng.), III, 74-75.

Mehmet Özdemir

HAKEM b. AMR

(الحكم بن عمرو)

Ebû Amr (Ebû Berze) el-Hakem b. Amr b. Mücedda‘ el-Gıfârî (ö. 50/670 [?])

Sahâbî, Horasan valisi.

Muhtemelen babasının lakabı olan “Akra‘” (kel) sıfatı dolayısıyla Hakem b. Akra‘ diye de bilinir. Çocukken ensardan birinin hurma ağacını taşladığı için yakalanıp Resûlullah’ın huzuruna götürülen kardeşi Ebû Cübeyr Râfi‘ b. Amr ile (İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 94; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 498) Merv’de vefat eden diğer kardeşi Atıyye b. Amr da (İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, IV, 45-46; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 485) ashaptandır.

Hakem Resûl-i Ekrem’in vefatına kadar onun sohbetinde bulundu ve daha sonra Basra’ya yerleşti. Müslümanlar arasında çıkan fitnelere karışmadı. Muâviye’nin Irak valisi Ziyâd b. Ebîh tarafından 45 (665) yılında Horasan’a bölge valisi olarak gönderildi. Vefatına kadar birçok fetih gerçekleştiren Hakem önce Herat’a, daha sonra Cûzcân dağını aşarak Horasan vilâyetinin merkezi olan Merv şehrine girdi. Kuhistan ve Tohâristan bölgesine yaptığı iki seferden de başarı ile döndü. 47 (667) yılında Gur ve Ferâvende’yi fethetti. Gerçekleştirdiği akınlardan birinde Pamir’in güneyinde Türkler’in yaşadığı dağlık bölgeye (Eşel dağları) girdi. Burada etrafı sarılınca beraberinde bulunan Mühelleb b. Ebû Sufre Türkler’in ileri gelenlerinden birini esir alarak çıkış yolunu göstermesini istedi. Hakem, esirin verdiği bilgi üzerine bir gece çıkış yollarından biri istikametinde yol boyunca ateşler yaktırıp hayvanları o tarafa sürdü. Bunu gören Türkler Arap ordularının o yönde çekilmekte olduklarını sanarak oraya yönelince Hakem ordusunu kurtardı. Ziyâd ile Hakem arasında yapılan fetih planına göre başlatılan akınlar sonunda Ceyhun nehrinin ötesinde Çagāniyân’a kadar olan Türk toprakları fethedildi. Savaşlarda büyük ganimetler elde eden Hakem, Ziyâd’dan ganimet malının tamamının Halife Muâviye’ye gönderilmesi yolunda bir mektup aldı. Allah’ın ganimetler konusundaki

emrini valinin emrinden önce okuduğunu, bu sebeple mektubun gereğini yerine getiremeyeceğini Ziyâd'a bildirdi ve savaşçıların payına düşen miktarı taksim etti. Fakat halifenin emrine karşı çıktığı için azledilerek elleri kolları bağlı bir şekilde hapse atıldı. Hakem öleceği sırada, kıyamet gününde Muâviye'den hesap sormak için bağlı olarak defnedilmesini istedi ve Merv'de 50 (670) yılında vefat etti. Onun 45 (665) veya 51 (671) yılında öldüğü de kaydedilmektedir. Mezarı, Merv'de Tennûrkerân mevkiinde sahâbî Büreyde b. Husayb el-Eslemî'nin kabri yanındadır.

Hakem b. Amr Mâverâünnehir'de namaz kıldıran ilk şahıs olarak zikredilir. Onun Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadisler Ṣaḥîḥ-i Müslim dışında Kütüb-i Sitte'de yer almış olup Ebü'ş-Şa'sâ Câbir b. Zeyd, Hasan-ı Basrî, Abdullah b. Sâmit ve Muhammed b. Sîrîn gibi tâbiîler ondan rivayette bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 66-67; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 28-29, 366; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 126; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ, s. 211; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 295; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, III, 25; Belâzürî, el-Büldân ve fütûḥuhâ ve aḥkâmühâ (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1992, s. 454; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 225-226, 229, 250-252, 285; İbn A'sem el-Kûfî, el-Fütûḥ (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1992, II, 32-33; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 119; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 60; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Kahire 1405/1984, III, 209-212; Hâkim, el-Müstedrek, III, 441-442; İbn Hazm, Cemhere, s. 186; Ebû Ca'fer et-Tûsî, Ricâlü'ṭ-Ṭûsî (nşr. M. Sâdık Bahrülulûm), Kum 1381/1961, s. 18; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 356-358; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, VII, 223; Sem'ânî, el-Ensâb, IX, 165-166; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, V, 213, 229-230, 233; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 141; IV, 23, 218; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, II, 40, 45-46, 94; IV, 45-46; a.mlf., el-Kâmil, III, 452, 455-456, 470, 489; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, VII, 124-129; a.mlf., Tuḥfetü'l-eşrâf bi-maʿrifeti'l-eṭrâf (nşr. Abdüssamed Şerefeddin), Haydarâbâd 1401/1981, III, 72; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 474-477; a.mlf., Târîḫu'l-

İslâm: sene 41-60, s. 41-42; a.mlf., Tecrîdü esmâˀi’ṣ-ṣaḥâbe, Haydarâbâd 1315, I, 136; Safedî, el-Vâfî, XIII, 110; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâˀid, IX, 410; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 346-347, 485, 498; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, II, 436-437; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 296; Namık Kemal, Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1975, s. 171.

Mehmet Ali Sönmez

HAKEM b. EBÜ’l-ÂS

(الحكم بن أبي العاص)

Ebû Mervân el-Hakem b. Ebi’l-Âs b. Ümeyye el-Ümevî (ö. 31/651)

Hz. Peygamber’in Tâif’e sürgüne gönderdiği sahâbî.

Hz. Osman’ın amcası, Ebû Süfyân’ın amcasının oğlu, Emevî Halifesi I. Mervân’ın babasıdır. İslâmiyet’i kabul etmeden önce Resûlullah’a eziyet edenler arasında zikredilen Hakem Mekke’nin fethi sırasında müslüman oldu. Daha sonra Medine’ye giderek orada bir müddet kaldı. Bu süre içerisinde Hz. Peygamber’i üzecek bazı davranışlarda bulundu. Resûl-i Ekrem’in yürüyüşünü ve hareketlerini alaylı şekilde taklide yeltendiği, kapısını dinlediği ve Hz. Peygamber’in müşrikler hakkında bazı sahâbîlere verdiği özel bilgileri etrafa yaydığı rivayet edilmektedir. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem onu Tâif’e sürdü.

Hakem’in Tâif’teki sürgün hayatı Hz. Peygamber’in vefatına kadar devam etti. Halife Ebû Bekir’e ve ardından Hz. Ömer’e Hakem’i Medine’ye getirtmeleri

yolunda teklifte bulunulduysa da Resûlullah’ın sürgüne gönderdiği bir kimseyi geri getiremeyeceklerini söyleyerek kabul etmediler. Fakat Hz. Osman halife olunca amcasını Tâif’ten Medine’ye çağırdı ve ayrıca kendisine 100.000 dirhem verdi. Hakem’i geri çağırmasının yanlış bir davranış olduğu söylenince de Peygamber hayatta iken amcasının geri getirilmesi hususunda ondan söz aldığını ileri sürdü. Hz. Osman’ın bu tutumunun, daha sonra kendisine karşı gerçekleştirilecek ayaklanmanın sebeplerinden birini teşkil ettiği belirtilmektedir.

Hakem, Hz. Osman’a karşı başlatılan isyandan birkaç ay önce Medine’de öldü. Onun vefat tarihi 32 (652) olarak da kaydedilmektedir (İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 346). Hz. Osman, Hakem’in ölümünden sonra mezarını üzerine bir mahfaza örterek koruma altına almıştır.

Resûl-i Ekrem'in sohbetinden gereği gibi faydalanamadığı bildirilen Hakem ve soyu aleyhinde Hz. Peygamber'den ve sahâbîlerden sahih olmadığı belirtilen pek çok haber nakledilmiştir (bk. Heysemî, V, 241-244; İbn Hacer, el-Meṭâlibü'l-ʿâliye, IV, 329-332).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 125-126; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 594, 846; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 447; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 124; Câhiz, el-Burṣân ve'l-ʿurcân (nşr. M. Mursî el-Havlî), Beyrut 1407/1987, s. 69, 275, 276, 362; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 194, 353, 576; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), X, 58; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 20; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), I, 359-360; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, II, 37-38; Zehebî, el-ʿİber, I, 23; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 107-108; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: ʿAhdü'l-ḫulefâʾi'r-râşidîn, s. 365-368; a.mlf., Tecrîdü esmâʾi'ṣ-ṣaḥâbe, Haydarâbâd 1315, I, 135; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, V, 241-244; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, Beyrut 1988, XIII, 9; a.mlf., el-İṣâbe, I, 345-346; a.mlf., el-Meṭâlibü'l-ʿâliye, IV, 329-332; Abdüsselâm Hârûn, Tehẕîbü Sîreti İbn Hişâm, Kahire 1402/1982, s. 79.

Selman Başaran

HAKEM b. KEYSÂN

(الحكم بن كيسان)

(ö. 4/625)

Bi'rimaûne'de şehid olan sahâbîlerden.

Ebû Cehil'in babası Hişâm b. Mugīre el-Mahzûmî'nin kölesidir. 2. yılın Receb ayında (Ocak 624) Abdullah b. Cahş idaresinde gönderilen bir müfreze Batn-ı Nahle'ye ulaşıp orada beklerken Amr b. Hadramî, Osman b. Abdullah, Nevfel b. Abdullah ve Hakem b. Keysân'ın bulunduğu bir Kureyş kervanının Tâif'ten dönmekte olduğunu farketti. Sahâbîler, haram ayların son gününde bulunmaları sebebiyle kervana hücum edip etmemekte tereddüt gösterdiler. Ancak bir gün sonra kervanın Mekke haremine gireceğini ve yeni bir yasağın başlayacağını düşünerek Abdullah b. Cahş'ın emriyle kervana saldırdılar. Vâkıd b. Abdullah kafilenin başkanı Amr b. Hadramî'yi öldürdü. Seriyyede bulunan diğer sahâbîler, kaçmakta olan Osman b. Abdullah b. Mugīre ile Hakem b. Keysân'ı yakalayıp Medine'ye götürdüler. Hakem'in müslüman olmasını isteyen Resûl-i Ekrem onu ısrarla İslâm'a davet ediyor, Hz. Ömer ise boynunun vurulmasını teklif ediyordu. Sonunda Müslümanlığı kabul eden Hakem 4. yılın Safer ayında (Temmuz 625) Bi'rimaûne'de şehid oldu. Resûlullah'a onun öldürülmesini teklif eden Hz. Ömer'in bu davranışından dolayı pişman olduğu ve çok üzüldüğü rivayet edilir. Hakem b. Keysân, İslâm tarihindeki ilk seriyyede ele geçirilen ve müslüman olan ilk esirdir.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, "Mesâcid", 297; Vâkıdî, el-Meġāzî, Beyrut 1984, I, 15-16; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 252, 255; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 10-11, 51-53; IV, 137-138; Belâzürî, Ensâb, I, 372, 382; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 410-411,

545-546; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Beyrut 1965, II, 113-114, 171-172; a.mlf., Üsdü'l-ġābe, II, 41; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, Kahire 1970, II, 94; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 347.

Mehmet Ali Kapar

HAKEM b. UKKÂŞE

(حكم بن عكّاشة)

(ö. 467/1075)

Endülüs’ün meşhur kumandan ve valilerinden.

İspanyol asıllı mühtedilerden olan (müvelledûn) Hakem b. Ukkâşe Kurtuba’da doğup büyümüştür. Endülüs Emevî Devleti’nin yıkılması üzerine Kurtuba’da kurulan Cehverîler Devleti’nin veziri İbnü’s-Sekkā’nın yardımcılığını yaptı. İbnü’s-Sekkā’nın 455’te (1063) öldürülmesinin ardından yakalanarak hapse atıldı. Ancak çok geçmeden hapisten kurtuldu ve Tuleytula’ya hükmeden Zünnûnîler’e sığındı. Hânedanın emîri Me’mûn (Yahyâ b. İsmâil), onun cesur kişiliğinden ve Kurtuba halkını tanımasından faydalanarak Abbâdîler’in elinde bulunan Kurtuba’yı zaptetmesi için şehir yakınındaki kalelerden birini kendisine iktâ etti. Hakem, civardan topladığı kişilerle kalede durumunu sağlamlaştırdıktan sonra şehir halkının bir kısmının da desteğiyle bir gece gizlice Kurtuba’ya girmeyi başardı. Abbâdîler adına şehri idare eden Sirâcüddevle Abbâd b. Muhammed’i ve kumandan İbn Martin’i öldürterek şehrin tamamına hâkim oldu. Kurtubalılar’ı da Me’mûn’a biat etmeye çağırdı. Bu sırada Belensiye’de (Valencia) bulunan Me’mûn Kurtuba’nın ele geçirildiğini haber alınca oraya hareket etti ve kalabalık bir merasim alayı eşliğinde şehre girdi (467/1075).

Me’mûn kısa bir süre sonra vefat edince yerine geçen oğlu Yahyâ el-Kādir Kurtuba’nın idaresini Hakem b. Ukkâşe’ye bıraktı. Diğer taraftan Kurtubalılar’ın bir kısmı şehrin tekrar Abbâdîler’in eline geçmesini istedikleri için Abbâdî Emîri Mu‘temid-Alellah’a haber göndermişlerdi. Bunun üzerine Mu‘temid Kurtuba’yı muhasara altına aldı; mukavemet edemeyeceğini anlayan Hakem b. Ukkâşe şehirden kaçmak zorunda kaldı. Ancak çok geçmeden bir yahudi tarafından yakalanarak öldürüldü (29 Zilhicce 467/15 Ağustos 1075). Hakem b. Ukkâşe’nin iyi bir şair olan oğlu Harîz (Hureyz) ise Tuleytula’ya kaçmayı başardı ve Zünnûnîler’den Yahyâ

el-Kādir b. Me’mûn tarafından Rabah Kalesi’ne vali tayin edildi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, II, 161; İbnü’l-Hatîb, Aʿmâlü’l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 158-159; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 161; M. Abdullah İnân, Düvelü’ṭ-ṭavâʾif, Kahire 1969, s. 103-104; Ahmed Fikrî, Ḳurṭuba fi’l-ʿaṣri’l-İslâmî, İskenderiye 1983, s. 131-132; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Ḳurṭuba ḥâḍıratü’l-ḫilâfe fi’l-Endelüs, İskenderiye 1984, s. 138-139; A. Huici Miranda, “al-Ḥakam b. ʿUkkāsha”, EI² (İng.), III, 73.

Mehmet Özdemir

HAKEM VAK‘ASI

Sıffîn Savaşı’nda (37/658) Muâviye’nin ordusu yenilmek üzere iken Amr b. Âs’ın Mushaf sayfalarını mızraklara taktırarak her iki tarafı da Kur’an’ın hakemliğini kabule çağırmasıyla başlayan olay

(bk. SIFFÎN SAVAŞI).

HAKEMİYYE

(الحكميّة)

Şiî âlimlerinden Hişâm b. Hakem’in (ö. 179/795-96 [?]) görüşlerini benimseyen ve Hişâmiyye diye de anılan Şiî grup

(bk. HİŞÂM b. HAKEM).

HAKİKAT

(الحقيقة)

Mecazın karşıtı olan lafız

(bk. MECAZ).

HAKİKAT

(الحقيقة)

Çeşitli anlamlarda kullanılan felsefe ve tasavvuf terimi.

Sözlükte “gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek; bir şeyi gerçekleştirmek” gibi anlamlara gelen ḥaḳḳ kökünden türetilmiştir (et-Taʿrîfât, “el-ḥaḳīḳa” md.). Araplar’da “hakikati himaye etme” tabiri yaygın olarak kullanılır ve buradaki hakikatten genellikle ırz, namus, vefa, dostluk, bayrak, sancak gibi değerler kastedilirdi (Zevzenî, s. 208; Lisânü’l-ʿArab, “ḥḳḳ” md.). Hakikat (çoğulu ḥaḳāiḳ) kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de geçmez. Bir hadiste yer alan “hakīkatü’l-îmân” terkibinde hakikat “hâlis, künh, mahz” kelimeleriyle açıklanmıştır (meselâ bk. İbnü’l-Esîr, I, 278). Buhârî, “Kitâbü’l-Îmân”ın on dokuzuncu babını hakikat değeri taşıyan ve taşımayan iman meselesine ayırmıştır. Burada, ilgili âyetlere (Âl-i İmrân 3/19, 85; el-Hucurât 49/14) atıfta bulunularak çeşitli bencil istekler ve duygusal endişelerden sıyrılıp İslâm’ı hak din olarak benimsemenin hakikat değeri taşıyan bir iman sayıldığı görülür. Diğer bazı hadis ve haberlerde yer alan “Allah’ı bilmenin hakikati, takvânın hakikati” gibi ifadelerde (meselâ bk. Müsned, V, 317; VI, 441-442; Buhârî, “Îmân”, 1; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16) hakikat kelimesi “en doğru, en mükemmel olan” anlamında kullanılmıştır.

Râgıb el-İsfahânî, hakikatin başlıca anlamlarını “gerçek (sabit) ve var olan şey, doğru inanç, riyadan arınmış amel ve tam olarak maksada uygun düşen söz, ebedî olması dolayısıyla asıl gerçek hayat kabul edilmesi gereken âhiret (fıkıh ve kelâmda), bir dilde asıl olarak hangi anlam için konulmuşsa o anlamı ifade etmek üzere kullanılan lafız” şeklinde sıralamıştır (el-Müfredât, “ḥḳḳ” md.). Bunlardan özellikle ilki hakikatin asıl anlamını yansıtmakta olup diğerleri buna dayanan yan anlamlardır.

İSLÂM DÜŞÜNCESİ.

Bir mantık terimi olarak hakikat (el-hakīkatü’l-akliyye) düşüncenin dış

dünyadaki nesnelere uygunluğunu ifade eder. Nitekim aynı mantıkî anlayışla hak terimi de “bir önermede hükmün gerçekle örtüşmesi” şeklinde tarif edilmiştir (et-Taʿrîfât, “el-ḥaḳḳ” md.). Genellikle bir şey hakkında sorulan “nedir?” sorusunun cevabı o şeyin hakikatini ve dolayısıyla tanımını ifade eder (İhvân-ı Safâ, I, 262). Kindî, her tanımlananın hakikatinin tanımda bulunduğunu belirtir. Çünkü bir tanımda tanımlananın hem sûreti hem unsuru hem de illeti mevcuttur (Resâʾil, I, 26, 31).

İslâm felsefe tarihinde hakikat daha ziyade ontolojik bir kavram olarak ele alınmıştır. Bu açıdan Fârâbî “şeyin hakikati”ni “bir şeyin kendine özgü varlığı” diye açıklar. Benzer bir yaklaşım, hakikat konusuna ilk defa metafiziğinde önemli bir yer veren İbn Sînâ’da da görülür. Ona göre her şeyin bir hakikati vardır ve o şey bu hakikatle kendi kendisi olur. Bu anlamda hakikat filozofun “özel varlık” (el-vücûdü’l-hâs) diye adlandırdığı ve “somut varlık” ile (el-vücûdü’l-isbâtî) karıştırılmaması hususunda uyarıda bulunduğu şeydir (eş-Şifâʾ, s. 31). İbn Sînâ’nın diğer bir açıklamasına göre hakikat, her bir varlığın kendisi için gerekli olan ve ona belli bir gerçeklik değeri kazandıran özelliğidir (en-Necât, s. 505). Hakikati olmayanın ne dış dünyada ne de zihinde herhangi bir gerçekliğinden söz edilebilir. Meselâ bir üçgen tasavvuru çizgi (kenar) ve yüzeyden oluşan özel şekli düşündürür; böylece bu iki unsurla zihinde üçgenin hakikati gerçekleşir. Zira çizgi ve yüzey üçgenin maddî ve formel illetleridir. Zihinde tasarlanan bir şeyin dış dünyada gerçekleşmesi için ayrıca fâil ve gāî illetlere ihtiyaç vardır. İbn Sînâ’nın idealist anlayışına göre hakikat zihinde hâsıl olan ve kavranabilen gerçeklik, vücut ise ona sonradan katılan bu gerçekliğin zihin dışında sabit olan varlığıdır (eş-Şifâʾ, s. 31; a.mlf., el-İşârât ve’t-tenbîhât, s. 105). Bu açıdan bakıldığında Tanrı ve diğer varlıkların biri kendilerinde ve kendi varlıklarına özgü olan (vücûdî), diğeri de bizim zihnimizde tasavvur ettiğimiz ve bu anlamıyla bizim zihnimizde bulunan (zihnî) olmak üzere iki türlü hakikatinden söz etmek mümkündür (İbn Sînâ, el-Mübâḥaṡât, s. 157-158).

Cürcânî İbn Sînâ çizgisinden giderek bir şeyin hakikatini “o şeyi kendisi yapan” şeklinde tarif etmiştir (et-Taʿrîfât, “ḥaḳīḳatü’ş-şeyʾ” md.). Buna göre hakikat şeyin kendisi sayesinde var olduğu cevheri, mutlak kavranabilirliğin kendisinden kaynaklanan tabiatıdır. Cürcânî’nin açıklamalarına göre, “Bu nedir?” sorusunun cevabı o şeyin mahiyetini, dış

dünyada varlık kazanmış olması hakikatini, bazı gerekli ilintilere sahip bulunması zatını, diğer varlıklardan ayıran özellikler taşıması da hüviyetini belirler (a.g.e., “el-mâhiyye” md.).

Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğini sürdüren İslâm filozofları Allah hakkında zât ve sıfat, mâhiyet ve vücûd veya hakikat ve vücûd gibi iki ayrı realiteden söz edilemeyeceği, Allah’ın zâtı dışında ezelî ve ebedî hakikatler olarak sıfatlar kabul etmenin O’nun her yönden birliği, basitliği (mürekkeb varlık olmayışı) ve benzersizliği gerçeğine aykırı düşeceği, bu sebeple Allah’ın yalnızca zâtının hakikat kabul edilmesi, sıfatlara ise hakiki ve zorunlu birer varlık olarak bakılmaması, O’nun sadece selbî sıfatlarla nitelendirilmesi, sübûtî sıfatların hakikat sayılmayıp bunlarla ilgili lafızların aynı zâtın hakikatini ifade edecek şekilde yorumlanıp te’vil edilmesi gerektiği görüşünü savunmuşlardır (meselâ bk. Fârâbî, el-Medînetü’l-fâżıla, s. 30 vd.; a.mlf., ʿUyûnü’l-mesâʾil, s. 66; İbn Sînâ, ʿUyûnü’l-ḥikme, s. 57-59; a.mlf., el-İşârât ve’t-tenbîhât, s. 109-110). Başta Selefîler olmak üzere Ehl-i sünnet âlimleri bu düşüncelerden sıfatların inkâr edildiği sonucunu çıkararak filozofları şiddetle eleştirmişlerdir. Gazzâlî’ye göre Allah hem zâtı hem de sıfatları itibariyle zorunlu varlıktır. Mâhiyetsiz ve hakikatsiz bir varlık düşünülemez; mâhiyet yok olunca hakikat, hakikat yok olunca da zât ortadan kalkar (Tehâfütü’l-felâsife, s. 148-149). Bu sebeple Allah’ın varlığı ve zâtı gibi mâhiyeti ve sıfatları da hakikattir. Onun hem zâtı hem sıfatları bir illetin eseri olmaksızın vardır ve ezelden ebede varlığını sürdürür. Çünkü akıl, var olması için herhangi bir illete muhtaç olmayan bir kadîmin varlığını düşünebildiği gibi hem zâtı hem de sıfatları itibariyle var olması için illete ihtiyacı olmayan kadîm bir mevsufu kabul etmeye de elverişlidir (a.g.e., s. 130-131).

Sıfatları hakikat saymayan görüşleri dolayısıyla filozoflara ağır eleştiriler yöneltenlerden biri de Takıyyüddin İbn Teymiyye’dir. İbn Teymiyye esmâ-i hüsnânın Allah için hakikat olduğunu, sadece Bâtınî Karmatîler’le filozofların bu gerçeği inkâr ettiklerini, buna gerekçe olarak da sıfatların hakikat sayılması halinde Allah ile insan arasında benzerlik doğacağını

ileri sürdüklerini belirtir. İbn Teymiyye’ye göre bu tür kaygılar bütünüyle temelden yoksundur. Çünkü Allah ve insan iki ayrı gerçek varlık ve iki farklı zâttır. Böyle olunca Allah’ın zâtı gibi sıfatları da O’nun kendine özgü

hakikatlerdir. Aynı durum insan için de geçerlidir. Bu anlamda Allah'ın arşa istivâsı dahi te'vil yoluna sapılmadan hakikat olarak kabul edilmelidir. Yine ona göre hakikat neyi ifade etmek için konulmuşsa onun için kullanılan lafızdır; ayrıca bir lafız hangi mâna için konulmuşsa ve hangi mâna için kullanılıyorsa o mânaya da hakikat denir. Buna göre ilim ve vücûd lafızları gibi istivâ lafzı da hâlikın istivâsı ve mahlûkun istivâsı olarak farklı anlamlara gelir ve her iki konumda da ayrı hakikatleri ifade eder. Şu halde Allah'ın sıfatlarını mecaz olarak değerlendirmek büyük bir cahilliktir (Mecmûʿu fetâvâ, V, 194-197).

Klasik kelâm kitaplarında bilgi problemi işlenirken başlıca üç sofist akım (sûfistâiyye) tarafından ileri sürülen eşyanın hiçbir hakikat değeri taşımadığı veya taşısa bile bunun bilinemeyeceği veya her şeyin ferdî kanaatlere göre değişen farklı hakikatlere sahip olduğu, böylece sabit hakikatlerin bulunmadığı şeklindeki görüşler kesin olarak reddedilmiş; eşyanın objektif hakikatlere sahip olduğu, bir şeyin zihindeki bilgisiyle objenin hakikati arasında tam bir uygunluk bulunduğu genel bir ilke olarak benimsenmiş ve bu ilke, "Eşyanın hakikatleri sabittir" şeklindeki kategorik hükümle ifade edilmiştir. Bu münasebetle bilgi yanlışlarının varlığı kabul edilmekle birlikte bunların objektif hakikatin yokluğundan, izâfîliğinden veya kavranamaz olmasından, dolayısıyla bilginin imkânsızlığından değil duyu ve algı yanılmaları veya bilgi araçlarının eksik ve kusurlu olması gibi ârızî sebeplerden kaynaklandığı da belirtilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥḳḳ" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḥḳḳ" md.; et-Taʿrîfât, "el-ḥaḳḳ", "el-ḥaḳīḳa", "ḥaḳīḳatü'ş-şeyʾ", "el-mâhiyye" md.leri; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 361-364; Tehânevî, Keşşâf, I, 330-334; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, "ḥaḳīḳat" md.; Müsned, V, 317; VI, 441-442; Buhârî, "Îmân", 1, 9; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Kindî, Resâʾil, Kahire 1978, I, 26, 31; Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla (nşr. A. N. Nader), Beyrut 1986, s. 30 vd.; a.mlf., ʿUyûnü'l-mesâʾil (el-Mecmûʿ içinde), Kahire 1325/1907, s. 66; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran

1364 hş., s. 505; a.mlf., eş-Şifâ˒ el-İlâhiyyât (1), s. 31-32, 292; a.mlf., el-Mübâḥas̱ât, Kum 1413, s. 157-158; a.mlf., ˓Uyûnü'l-ḥikme (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 57-59; a.mlf., el-İşârât ve't-tenbîhât, Tahran 1339, s. 105, 109-110; İhvân-ı Safâ, Resâ˒il, Beyrut 1957, I, 262; Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, s. 6-7; Zevzenî, Şerḥu'l-Mu˓allaḳāt, Beyrut, ts. (Mektebetü Dâri'l-Beyân), s. 208; Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife, Beyrut 1990, s. 130-131, 148-149; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, Kahire, ts. (Matbaatü'l-Hayriyye), I, 278; İbn Teymiyye, Mecmû˓u fetâvâ, V, 194-197; Teftâzânî, Şerḥu'l-˓Aḳā˒id (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1408/1988, s. 13; Adudüddin el-Îcî, el-Mevâḳıf, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Mütenebbî), s. 59; L. Gardet, "Ḥaḳīḳa", EI² (Fr.), III, 77-78.

Mustafa Çağrıcı

TASAVVUF.

Tasavvufta hakikat terimi "zâhirin ardındaki örtülü ve gizli mâna, dinî hayatın en yüksek seviyede yaşanarak ilâhî sırlara âşina olunması" gibi anlamlar ifade eder. İlk sûfîler hakikat terimini daha çok "ilâhî gerçeklere ve sırlara âşina olmak, Hakk'ın tecellilerini temaşa etmek" anlamında kullanmışlardır. Sözle anlatılamayacağı görüşünden hareketle bazan bu terimi tarif etmeden kullanan sûfîler, daha ziyade alâmet ve vasıflarını belirterek hakikatin ne olduğu konusunda bir fikir vermeye çalışmışlardır. Ma'rûf-i Kerhî, "Tasavvuf hakikatleri almak, halkın elinde olan şeylere göz dikmemektir" (Kuşeyrî, s. 128) şeklindeki ilk tasavvuf tarifiyle dini sadece şekil ve merasimden ibaret görmemek gerektiğini, şekil ve merasim yönünün yanı sıra ondan daha önemli olan anlamına ve özüne değer vermek icap ettiğini anlatmak istemiştir. Bu ise dinî hükümlerin maksat ve hikmetine uygun biçimde yorumlanması, eksiksiz uygulanması ve yaşanması anlamına gelir. Serrâc hakikati, "kalbin sürekli iman ettiği varlığın huzurunda bulunması (temaşa)" diye tarif ettikten sonra Cüneyd-i Bağdâdî'nin, "Hakikati hatırlıyor, sonra şunu şunu terkediyorum" dediğini anlatır (el-Lüma˓, s. 286, 413). Şu halde Cüneyd'e göre hatırlanan, fakat anlatılamayan hakikat insanı mâsivâdan uzaklaştırır. Serî es-Sakatî'ye ehl-i hakīkatin (ehl-i bâtın, muhakkik, ehl-i tahkīk [hakikate âşina olan ve onu yaşayan kimseler]) durumu sorulunca, "Onlar hasta gibi yer, suya batan kişi gibi uyurlar" (a.g.e., s. 286) diyerek hakikati bilenleri tarif etme yerine

onların halini tasvir etmiştir.

Hakikatin alâmeti zıt iki şey olarak da gösterilmiştir. Meselâ bir sûfî, "Hakikat ehlinin alâmeti belâ içinde olmasıdır" derken bir diğeri, "Ondan belâ halinin ortadan kalkmasıdır" demiştir (a.g.e., a.y.). Bu ise hakikatin makama veya sâlike göre değişik şekillerde tezahür edebileceği anlamına gelir.

Bazı sûfîler hakikati sınıflandırmaya çalışmışlardır. Bunlardan Ebû Ca'fer es-Saydelânî ilme (şeriat) tâbi olan hakikat, ilmin kendisine uyduğu hakikat, ilimden taşan hakikat (şatah) şeklinde bir sınıflandırma yaparken şer'î ölçüleri aşan bazı hakikatlerin bulunduğuna işaret etmek istemiştir. Şiblî ilim lisanı, hakikat lisanı ve hak lisanı olmak üzere üç dilden bahsetmiş, ilim dilinin dolaylı şekilde bilgi verdiğini, hakikat dilinin ise Allah'ın sâliki vasıtasız olarak ilâhî sırlara ulaştırması anlamına geldiğini, hak dili için de herhangi bir yolun bulunmadığını söylemiştir (a.g.e., s. 286-287). Bu tariflerden, hakikat ile şeriatın bazan birbirinin aynı, bazan birbirinden farklı, ancak biri ötekine zıt düşmeyen kavramlar olduğu anlaşılmaktadır. Kuşeyrî'ye göre hakikatin doğrulamadığı hiçbir şeriat makbul olmadığı gibi şeriatla bağlı olmayan hiçbir hakikat de muteber değildir. Allah'ın emriyle farz olması bakımından her şeriat hakikat olduğu gibi Hakk'ın emriyle farz olduğu için her hakikat şeriattır (er-Risâle, s. 177).

Hemen bütün sûfîler şeriatla hakikatin farklı şeyler olduğunu, ancak hakikatin ilmi ve şeriatı içermesi gerektiğini söylemişlerdir. Hücvîrî, zâhir ulemâsı ile mülhidlerin şeriatla hakikat arasında fark görmediklerini ve bu suretle her ikisinin de hata ettiğini söyler. Ona göre iman konusunda ikrar şeriat, tasdik ise hakikattir. Farklı şeyler olan ikrar ile tasdik birbirini tamamlar; ikrarsız tasdik, tasdiksiz iman muteber değildir. Hücvîrî ayrıca Hz. Âdem'den kıyamete kadar değişmeden kalan ezelî-ebedî dinî bilgilere hakikat, değişmesi câiz olan zâhirî hükümlere şeriat dendiğini de söyler (Keşfü'l-mahcûb, s. 494). Herevî ise şeriatla hakikatin birbirinden farklı, bazı hallerde en azından görünüş itibariyle birbirini tutmayan şeyler olduğunu göstermek için Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan Hızır'ın gemiyi delmesi, çocuğu öldürmesi ve duvarı düzeltmesi olaylarını örnek gösterir (el-Kehf 18/65-67). Ona göre Hz. Mûsâ'nın bildikleri şeriat, Hızır'ın bildikleri hakikattir (ilm-i ledün). Nitekim Cüneyd de, "Hakikat ledün

(tasavvuf) ilmidir" demiştir (Ṣad Meydân, s. 60). Herevî'ye göre hakikatin bilinmesi ilm-i hakīkat, görülmesi ayn-i hakīkat, yaşanması hakk-ı hakīkattir. Hakk-ı hakīkat hakikatte fâni olmaktır (Ṭabaḳāt, s. 198).

İbnü'l-Arabî hakikati "Hakk'ın, kulun sıfatlarını alıp ona kendi sıfatlarını vermesi (fenâ hali) olarak tarif etmiştir (el-Fütûḥât, II, 740-742). Bazılarına göre hak zât-ı ilâhî, hakikat O'nun sıfatlarıdır (bk. Tehânevî, I, 305).

Hakikatle şeriat arasında fark bulunduğunu, bazan bu farkın birbirine aykırı bir konuma geldiğini gören bir kısım sûfîler giderek hakikate daha fazla önem vermişler, böylece şeriatı ihmal veya terketme, bazı hallerde de hafife alma sonucuna ulaşmışlardır. Tasavvufun doğuş döneminde bile bu görüşte olan bazı sûfîlerin bulunduğu, şeriata bağlı sûfîlerin onlara gösterdikleri sert tepkilerden anlaşılmaktadır. Hakikat ilmi olan tasavvufla şeriat ilminin birbirine aykırı olduğu görüşünde olan Ebû Bekir ez-Zekkāk'ın, "Şeriata aykırı her hakikat küfürdür" şeklindeki ilâhî bir hitapla uyarılması (Serrâc, s. 286) bazan gerçek sûfîlerin bile bu aykırılığı düşündüklerini göstermektedir.

Şeriat-hakikat ilişkisinden bahseden sûfîler daha sonraki dönemlerde bu ilişkiye bir de "tarikat" kavramını eklemişlerdir. Necmeddîn-i Kübrâ şeriatı gemiye, tarikatı denize, hakikati inciye benzetir. Mevlânâ'ya göre şeriat bir meşale, tarikat bu meşale ile yol alma, hakikat ise maksada ulaşmadır. Şeriat bakırı altın yapmaya yarayan simya ilmi, tarikat bu bilginin kullanılması, hakikat altının elde edilmesidir. Bazan şeriat ağaca, tarikat çiçeğe, hakikat meyveye benzetilir. Hz. Peygamber'in sözleri şeriat, fiilleri tarikat, halleri hakikattır. Daha sonra bu üç kavrama bir de "mârifet" eklenerek dörtlü bir sınıflandırma yapılmış, bu kavramlar bazan şeriat-tarikat-mârifet-hakikat, bazan da şeriat-tarikat-hakikat-mârifet şeklinde sıralanmıştır. Hakikat bir erme hali olarak görülürse mârifetten üstündür. Fakat mârifet erme hali neticesinde hâsıl olan bilgi olarak düşünülürse hakikatten sonra gelir. Çok defa hakikatle mârifet bir sayılır. Yûnus'ta görülen şeriat-tarikat-hakikat-mârifet şeklindeki sıralama Necmeddîn-i Dâye'de şeriat-mârifet-tarikat-hakikat şeklindedir (Mirṣâdü'l-ʿibâd, s. 161). Bektaşîlik'te ise sıralama şeriat-tarikat-mârifet-hakikat tarzında yapılır. Bektaşîlik'teki dört kapı, kırk makam anlayışı da buna dayanır (Ahmed Rifat, s. 207-210).

Herevî, Menâzilü’s-sâʾirîn’de on adet tasavvufî kavramı (mükâşefe, müşâhede, muâyene, hayat, kabz, bast, sekr, sahr, ittisâl, infisâl) “hakikatler” başlığı altında incelemiştir (s. 192 vd.).

Tasavvufta “hakīkatü’l-hakāik” denilince bütün hakikatleri kendisinde toplayan Cenâb-ı Hakk’ın zât-ı ahadiyyeti kastedilir. Buna “hazret-i cem‘” ve “hazret-i vücûd” da denilir. İbnü’l-Arabî buna “heyûlâ, ilk madde, küllî hakikat, cinslerin cinsi, amâ” gibi isimlerin de verildiğini söyler (el-Fütûḥât, II, 433). “İnsân-ı kâmil” de (merd-i mutlak) denilen hakīkatü’l-hakāikin ihtiva ettiği hakikatlere “ilk hakikatler” (hakāiku’l-üvel) ve “yüksek cinsler” (el-ecnâsü’l-âliye) adı da verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “ḥaḳīḳat” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 305, 330-336; Serrâc, el-Lümaʿ (nşr. R. A. Nicholson), Leiden 1914, s. 286-287, 336-337, 413; Kuşeyrî, er-Risâle (Uludağ), s. 128, 177; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 494; Herevî, Menâzil (Revân), s. 192-211; a.mlf., Ṭabaḳāt, s. 198, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., Ṣad Meydân, Tahran 1368, s. 60; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyn-i Yûsufî), Tahran 1347 hş., s. 214; Attâr, Teẕkiretü’l-evliyâʾ, Tahran 1370 hş., I, 127, 171; II, 73, 185; Baklî, Meşrebü’l-ervâḥ, s. 151, 277; a.mlf., Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, s. 559; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 433, 562, 740-742; a.mlf., Fuṣûṣ (Afîfî), II, 740-742; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü’l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1366 hş., s. 161-225; Mevlânâ, Meṡnevî, Tahran 1370 hş., s. 820; Azîz Nesefî, Kitâbü’l-İnsâni’l-kâmil, Tahran 1362 hş., s. 365, 424; Saîdüddin Saîd Fergānî, Meşâriḳu’d-derârî (nşr. Seyyid Celâleddin Âştiyânî), Tahran 1357 hş., s. 722; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn, Beyrut 1403/1983, III, 155; İbnü’l-Hatîb, Ravżatü’t-taʿrîf (nşr. Muhammed el-Kettânî), Beyrut 1970, I, 263; Haydar el-Âmülî, Câmiʿu’l-esrâr, Tahran 1365 hş., s. 342-379; Tâceddin Hüseyin b. Hasan el-Hârizmî, Şerḥ-i Fuṣûṣü’l-ḥikem (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahran 1364, s. 884; Ahmed Rifat, Mir’âtü’l-makāsıd, İstanbul 1293, s. 207-210; Ebü’l-Alâ el-

Afîfî, et-Taṣavvuf: s̱evretün rûḥiyye fi’l-İslâm, Kahire 1963, s. 16, 119-141; el-Muʿcemü’ṣ-ṣûfî, s. 353-356; R. S. Bhatnagar, Dimension of Classical Sufi Thought, Delhi 1984, s. 20-141; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991, s. 201; D. B. Macdonald “Hakikat”, İA, V/1, s. 100-101; L. Gardet, “Ḥaḳīḳa”, EI^{2} (İng.), III, 75-76.

Mehmet Demirci

HAKÎKAT-i MUHAMMEDİYYE

(حقيقت محمّديّه)

Hz. Peygamber'in mânevî şahsiyetini ifade etmek için kullanılan tasavvuf terimi.

Hakîkat-i Muhammediyye fikrine ilk olarak Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'de (ö. 283/896) rastlanır. Tüsterî, Allah'ın ilk defa Hz. Muhammed'i kendi nurundan yarattığını ileri sürmüş (Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, s. 15, 62), ancak hakîkat-i Muhammediyye kavramından açıkça söz etmemiş ve bunun bir yaratma sebebi olduğunu söylememişti. Tüsterî'nin daha çok "adl" ve "el-hak mahlûkun bih" (yaratma aracı olan hak) adını verdiği bu kavram üzerinde daha sonra Hallâc-ı Mansûr Kitâbü'ṭ-Ṭavâsîn'in "Ṭâsînü's-sirâc" bölümünde durmuştur. Aynülkudât el-Hemedânî Temhîdât'ta, Rûzbihân-ı Baklî Şerḥ-i Şaṭḥiyyât'ta çok güzel ifadelerle tasvir ettikleri kavramı Muhammed Kemâl İbrâhim, İbrâhim b. Edhem'e ve Süfyân es-Sevrî'ye kadar götürmüştür (Mine't-türâs̱i'ṣ-ṣûfî, s. 313-314). Hakîkat-i Muhammediyye görüşü en güzel biçimde Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Abdülkerîm el-Cîlî tarafından açıklanmış, Fuṣûṣü'l-ḥikem'e şerh yazanlar da bu konu üzerinde önemle durmuşlardır.

"Vücûd-ı mutlak"ın taayyün ettiği ilk mertebeye (taayyün-i evvel) hakîkat-i Muhammediyye adı verilir. Hakîkat-i Muhammediyye, vücûd-ı mutlakın ahadiyyetini vâhidiyyete dönüştürmek suretiyle taayyüne başlamasıdır. Vücûd-ı mutlak açısından bakıldığında bu mertebe var oluşun başlangıcıdır. Mevcûdat açısından bakıldığında ise gerçek yaratma (halk) fiili, vücûd-ı mutlakın hakîkat-i Muhammediyye mertebesine tenezzülünden sonra olmuş ve her şey ondan yaratılmıştır. Bu durumda hakîkat-i Muhammediyye zât-ı mutlakın lâ taayyün mertebesinden, yani kendi zâtındaki istiğrak halinden kendindeki özellikleri bilme mertebesine tenezzülünü ifade eder. Vücûd-ı mutlakın kendisindeki isim ve sıfatları mücmelen bildiği bu mertebede isim ve sıfatlar zâtının aynı olduğundan bu ilim kendi zâtına olan ilimden ibarettir. Hakîkat-i Muhammediyye mertebesinin üzerinde lâ taayyün (ahadiyyet) mertebesinden başka hiçbir şey yoktur. Lâ taayyünün taayyün

suretiyle zuhur ettiği ilk tenezzül mertebesi olan bu mertebe lâ taayyünün zâhiri, lâ taayyün ise hakîkat-i Muhammediyye'nin bâtınıdır. Dolayısıyla lâ taayyün ve hakîkat-i Muhammediyye aynı hakikatin ön ve arka yüzleri olmaktadır. Ehl-i keşf, hakîkat-i Muhammediyye mertebesini ifade edebilmek için ulûhiyyet, lâhût, vâhidiyyet, vahdet-i sırf, vahdet-i hakîkî, âlem-i vahdet, el-hak mahlûkun bih, ahadiyyetü'l-cem', levh-i mahfûz, ümmü'l-kitâb, levh-i kazâ, asl-ı âlem, adl, berzah, velâyet-i mutlaka, felek-i sâbitât, tecellî-i evvel,

mahlûk-ı evvel, zıllullah, ikāb, vücûd-ı evvel, madde-i evvel, akl-ı kül, nûr-ı Muhammedî, hakîkat-ı âdem, insân-ı ezelî, mertebe-i insân-ı kâmil, halife, ebü'l-ervâh, rûhü'l-kuds, rûh-ı a'zam, arşullah, kalem, kitap, akl-ı evvel, kābe kavseyn, medînetü'l-fâzıla gibi terimler kullanmışlardır (Kılıç, s. 226-227). İbnü'l-Arabî, bütün bu terimlerin aynı hakikati çeşitli yönleriyle ifade ettiğini söyler.

Hz. Peygamber'in altmış üç senelik zamanla sınırlı cismanî hayatından ayrı bir varlığı daha mevcuttur. Allah'tan başka hiçbir şey yokken ilk defa hakîkat-i Muhammediyye var olmuş, bütün yaratıklar bu hakikatten ve onun için halkedilmiştir. Âlemin var olma sebebi, maddesi ve gayesi bu hakikattir. Tasavvufta sık sık kullanılan ve kutsî hadis olarak da rivayet edilen, "Sen olmasaydın ben kâinatı yaratmazdım" (levlâke...) (Aclûnî, II, 164; Hâkim, el-Müstedrek, II, 615) ifadesiyle bu husus anlatılır. İlk ilâhî tecelli olması sebebiyle "taayyün-i evvel", sevgi tarzında tecelli olması dolayısıyla "taayyün-i hubbî" adı da verilen nûr-ı Muhammedî zuhur ettikten sonra her şey ondan ve onun için yaratılmıştır. Resûl-i Ekrem'in ruhu ve nuru bütün insanlardan, peygamberlerden, hatta meleklerden önce var olduğundan Peygamber insanlığın mânevî babasıdır. Hz. Âdem insanların maddeten babası (ebü'l-beşer), Hz. Peygamber ruhların babasıdır (ebü'l-ervâh). "Allah ilk defa benim nurumu yarattı"; "Âdem toprakla su arasında iken ben peygamber idim" (Tirmizî, "Menâḳıb", 1; Müsned, IV, 66; V, 379; Aclûnî, I, 265; Abdülkerîm el-Cîlî, II, 37) meâlindeki hadislerle bu hususa işaret edilmiştir. Hz. Âdem'de tecelli edip daha sonra öbür peygamberlere intikal eden, Hz. Muhammed beden olarak dünyaya gelince ona intikal edip onda karar kılan nur ölümünden sonra da devam etmekte ve kâinat varlığını sürdürebilmektedir. Bu nur ölümsüz ve ebedî olduğundan mutasavvıflar Hz. Peygamber için "öldü" ifadesini kullanmazlar.

İbnü'l-Arabî, hakîkat-i Muhammediyye'yi vücûd-ı mutlakın yaratılış sahasındaki ilk ve en mükemmel mazharı (meclâ) olarak görür. Onun her isminin bir mazharı vardır. En kapsamlı isim olan ve bundan dolayı ism-i a'zam denilen Allah isminin mazharı hakîkat-i Muhammediyye'dir. Vücûd-ı mutlak en yüksek seviyede ve bu mazharda tecelli ettiğinden ona "insân-ı kâmil" de denir. İbnü'l-Arabî'ye göre hakîkat-i Muhammediyye nur olması bakımından âlemi yaratma ilkesi ve onun aslıdır. Varlık şeklinde zâhir olan ilâhî tecellinin ilk mertebesidir. O, "hebâ" adı da verilen hakîkatü'l-hakîkatten vücuda gelmiştir. Hak ve halkın bütün mâkul (aklî) mahiyetlerini özünde toplamış olan hakîkatü'l-hakāik hakîkat-i Muhammediyye'nin maddesi, hakîkat-i Muhammediyye de onun sûretidir. Hakîkatü'l-hakāik var veya yok, ezelî ve hâdis şeklinde nitelenmediği halde hakîkat-i Muhammediyye var ve ezelî diye nitelendirilir. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî, insanla ilgisini dikkate alarak hakîkat-i Muhammediyye'ye insân-ı kâmil adını verir. Çünkü insân-ı kâmil varlığın bütün hakikatlerini kendinde toplar ve bu özelliğiyle Allah isminin mazharıdır. Bilgi ve ilham bakımından ele alınınca hakîkat-i Muhammediyye bütün peygamberlerin ve velîlerin ledünnî ve bâtınî bilgileri aldıkları kaynaktır. Aynı zamanda bu hakikat Hak'tan gelen feyzin halka ulaşmasında aracı olur (Fuṣûṣ, s. 19, 63; el-Fütûḥât, I, 118). Abdülkerîm el-Cîlî, Allah'ın en mükemmel şekilde yarattığı Hz. Muhammed'i cemal ve celâl sıfatlarına mazhar kıldığını, cennetle cehennemin onun iki vechesi olduğunu söyler (el-İnsânü'l-kâmil, II, 29-48). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, hakîkat-i Muhammediyye'yi anlattıktan sonra Hz. Peygamber'in Cebrâil karşısındaki büyüklüğünü ifade etmek için, "Ahmed eğer o ulu kanadını açsaydı Cebrâil ebede kadar dehşet içinde kalırdı" der (Mes̱nevî, IV, 817). "Sen olmasaydın ben kâinatı yaratmazdım"; "Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bunun için âlemi yarattım" gibi tasavvuf edebiyatının temelini oluşturan cümleler hakîkat-i Muhammediyye'nin özlü ifadeleridir. Hakîkat-i Muhammediyye fikri, yaratılışı sevgi ve aşk unsuruna bağladığı için tasavvuf edebiyatının gelişmesine önemli katkılar sağlamış ve birçok şaire ilham kaynağı olmuştur (bk. Eraydın, s. 131-143).

Zâhir ulemâsı, özellikle hadis âlimleri ve Hanbelîler, Hz. Peygamber'in bu şekilde anlaşılmasının onu ilâhlaştırmak anlamına geleceğini söyleyerek bu inancı küfür ve şirk saymışlar, daha önceki ümmetlerin de peygamberleri

konusundaki aşırılıkları sebebiyle sapıklığa düştüklerini iddia etmişlerdir. Hakîkat-i Muhammediyye fikrinin Yeni Eflâtunculuk'taki "logos" veya İskenderiyeli Aziz Clemens'in (ö. 215) peygamberlik konusundaki görüşleriyle ilgili olduğu, bunun önce Şiî muhitine, oradan da tasavvufa geçtiği ileri sürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "el-Ḥaḳīḳatü'l-Muḥammediyye" md.; Sehl et-Tüsterî, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Kahire 1908, s. 15, 62; Hallâc-ı Mansûr, Kitâbü'ṭ-Ṭavâsîn (nşr. L. Massignon), Paris 1913, s. 191-194; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, IV, 257-264; Aynülkudât el-Hemedânî, Temhîdât (nşr. Afîf Useyrân), Tahran 1962, s. 180, 248, 348; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 118, 186; II, 87; III, 444; a.mlf., Fuṣûṣ (Afîfî), s. 19, 37, 63, 363; a.mlf., Anḳāʾü muġrib (Resâʾilü İbn ʿArabî içinde), Kahire, ts. (el-Bâbî el-Halebî), s. 40-43; Mevlânâ, Mes̱nevî, Tahran 1370, IV, 817; Saîdüddin Saîd Fergānî, Meşâriḳu'd-derârî, Tahran 1398, s. 489, 545, 607; Azîz Nesefî, Kitâbü'l-İnsâni'l-kâmil (nşr. M. Molé), Tahran 1983, s. 398; Haydar el-Âmülî, Câmiʿu'l-esrâr (trc. Cevâd Tabatabâî), Tahran 1368 hş., s. 384; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü'l-kâmil, Kahire 1326, II, 29-48; Tâceddîn-i Hârizmî, Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahran 1364, s. 716; İsmâil Hakkı Bursevî, el-Es'ile ve'l-ecvibe, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1521/2, vr. 45; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Mârifetnâme, İstanbul 1310, s. 303; Ahmed b. İsmâil el-Berzencî, Risâletü't-taḥḳīḳāti'l-Aḥmediyye fî ḥimâyeti'l-ḥaḳīḳati'l-Muḥammediyye, Kahire 1326; İsmail Fennî [Ertuğrul], Vahdet-i vücûd ve Muhyiddin-i Arabî, İstanbul 1929, s. 16; Ma'sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, I, 77, 78; Ebü'l-Alâ Afîfî, et-Taṣavvuf: s̱evretün rûḥiyye fi'l-İslâm, Kahire 1963, s. 10, 309; a.mlf., "Naẓariyyâtü'l-İslâmiyyîn fi'l-kelime", Mecelletü Külliyeti'l-âdâb. Câmiʿatü Fuʾâdi'l-evvel, Kahire 1943, s. 33-75; R. A. Nicholson, Fi't-Taṣavvufi'l-İslâmî (trc. Ebü'l-Alâ Afîfî), Kahire 1969, s. 127; M. Mustafa Hilmî, el-Ḥayâtü'r-rûḥiyye fi'l-İslâm, Kahire 1971, s. 116-121; M. Kemâl İbrâhim, Mine't-türâs̱i'ṣ-ṣûfî, Kahire 1974, s. 313-314; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 347; Şeybî, eṣ-Ṣıla, I, 478-485; Ahmet Avni Konuk, Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın),

İstanbul 1987, I, 11-13; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1368, IV, 257-264; Seyyid Celâleddin Âştiyânî, Şerḥ-i Muḳaddime-i Ḳayserî, Tahran 1370, s. 219, 222, 685, 794; Mahmut Erol Kılıç, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (doktora tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 226-236; U. Rubin, "Pre-Existence and Light: Aspects of The Concept of Nūr Muḥammad", IOS, V (1975), s. 62-119; a.mlf., "Nūr Muḥammadī", EI^{2} (İng.), VIII, 125; Mehmet Demirci, "Nûr-ı Muhammedî", DÜİFD, I (1983), s. 239-258; Selçuk Eraydın, "Hakîkat-ı Muhammediyye ve İlgili Beyitler", Diyanet Dergisi, XXV/4, Ankara 1989, s. 131-143; A. Schimmel, "Nūr Muḥammad", ER, XI, 23-26.

Mehmet Demirci

HAKÎM

(bk. HİKMET).

HAKÎM

(الحكيم)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "iyileştirmek amacıyla menetmek, düzeltmek, hükmetmek" anlamına gelen hükm masdarından sıfat olup "hüküm ve hikmet sahibi" demektir. Sözlük açısından hikmete verilebilecek çeşitli mânalara paralel olarak hakîmin anlamı da zenginleşmektedir (bk. HİKMET). Kelimenin kökünde bulunan temel mânadan hareketle hakîmi "kendisini gerçek dışı bilgilerden ve nefsanî arzulardan alıkoyan, düşünce istikametine ve davranış selâmetine sahip bulunan kimse" diye tanımlamak mümkündür (Ebü'l-Bekā, s. 380; İbnü'l-Cevzî, s. 260-261). Kelime Allah'a nisbet edilince "bütün sözleri ve fiilleri adalete, ilme ve teenniye (hilm) uygun olan" mânasını kazanır (Halîl b. Ahmed, III, 66-67). Âlimler, zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilen hikmette ilim ve amelde yani fiilde erginliğin doruk noktasında bulunmayı temel anlam olarak kabul etmişlerdir. Buna göre hakîmin bir mânası "bütün nesneleri ve olayları en üstün ilimle bilen", diğeri de "bütün tabiat nesnelerini âhenkli, sağlam ve sanatkârane yaratıp sürdüren" şeklinde ifade edilebilir.

Hakîm kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de doksan yedi yerde geçmektedir. Bunlardan beşi Kur'an'a nisbet edilmekte ve "lehinize veya aleyhinize hükmeden" yahut "hiçbir çelişkisi ve tutarsızlığı bulunmayan" mânasına gelmektedir. Bir âyette de Kur'an'ın indirildiği "mübarek bir gece"de tesbit edilen her işin (emr) sıfatı durumundadır. Doksan bir âyetteki hakîm ismiyle on yerde geçen hikmet kelimesi Allah'a izâfe edilmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥkm" md.). Kur'an'da Allah'ın ismi olarak yer alan hakîm kelimesi hiçbir âyette tek başına geçmemiş, birçok âyette "yenilmeyen yegâne galip" mânasındaki azîz ismiyle, yine birçok âyette "hakkıyla bilen" anlamındaki alîm ve buna yakın mânalar içeren habîr ve vâsiʿ ile, ayrıca "izzet, şeref ve hükümranlık bakımından en yüce" anlamındaki alî, "övülmeye lâyık" demek olan hamîd ve "kullarını tövbeye sevkeden ve tövbelerini kabul eden" mânasındaki tevvâb ile birlikte

kullanılmıştır. Doksan dokuz esmâ-i hüsnâ listesinde yer alan bu isimlerin hakîm ile beraber ve genellikle ondan önce kullanılırken terkip halinde daima âyetlerin son kelimelerini oluşturdukları görülmektedir. Azîz isminin, daha ziyade ulûhiyyetin yüceltilmesini gerektiren tenzîhî niteleme durumunda ve dilediğini icra eden fiilî vasıflandırmalarda, alîm ile ona yakın mânaları ifade eden isimlerin ise nesne ve olayların iç yüzüne vâkıf olmaya bağlı anlatım ve muhtevalarda tekrarlandığı, diğer yardımcı isimlerin de kategorilerine uygun kompozisyonlarda bulunduğu müşahede edilmektedir.

Hakîm doksan dokuz ismi ihtiva eden hadis rivayetinde yer almış (Tirmizî, “Daʿavât”, 82; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10), ayrıca hikmet kelimesi çeşitli hadislerde Allah’a izâfe edilmiştir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḥkm” md.).

Kelâm âlimleriyle esmâ-i hüsnâ şârihleri, hakîmin “ilimde ve fiilde kemal” şeklinde ifade edilebilecek temel anlamından hareket etmiş, bazıları ilimdeki hikmete, bazıları da fiildeki hikmete ağırlık vermiştir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, tefsirinin bir yerinde hakîm isminin yorumu için hikmeti esas almış ve bunu “bilerek hükmetmek ve her şeyi yerli yerine koymak” şeklinde tanımladıktan sonra hakîmi şöyle açıklamıştır: “Allah bilmeden, gafletle veya isabetsiz bir şekilde hükmetmez; O, insanlarda görülebilen bu vasıflardan münezzeh ve berîdir” (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, vr. 362b). Diğer bir âyetin tefsirinde ise hakîmin fiilî fonksiyonunu öne çıkararak şu mânayı vermiştir: “Hakîm hükmünde ve yönetiminde yanılmayandır; yahut peygamber göndermek dahil bütün fiillerinde uygun olanı yapan, hiçbir hatası olmayıp daima isabet edendir” (a.e., vr. 374a). İbn Fûrek’in belirttiğine göre Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî de benzer mânalara işaret etmiştir (Mücerredü’l-maḳālât, s. 48). Mâtürîdî’den etkilendiği kabul edilen Mu‘tezilî âlim Kādî Abdülcebbâr ise hikmete “ilim ve itkān (ihkâm)” mânası vermekle birlikte hakîme “âlim-i fasîh” (edebî ve etkili ifadeye sahip bulunan âlim) anlamını vermiş ve bu yorumunu Kur’ân-ı Kerîm’deki bir âyete (Sâd 38/20) dayandırmıştır (el-Muġnî, V, 222). Ebû Süleyman el-Hattâbî hakîmin fiilî yönüne ağırlık vermiş ve bu ismin mânasını “nesneleri ölçülü yaratan, kendilerine has fonksiyonları kusursuz bir şekilde yerine getirmelerinin yöntemini kuran” şeklinde belirlemiştir. Ona göre karınca gibi çelimsiz yaratıklarla maymun, domuz ve ayı gibi çirkin hayvanların yaratılış, yetenek ve fonksiyonlarında bile fevkalâde bir uyum ve sanat

vardır (Şeʾnü'd-duʿâʾ, s. 73-74). Gazzâlî hakîmi "varlıkların en yücesini en üstün ilimle bilen" şeklinde tanımlamış, "varlıkların en yücesi" ile zât-ı ilâhiyyeyi, "en üstün ilim" ile de ezelî, ebedî olan ve gerçek ilimlerle uyum halinde bulunan ilâhî ilmi kastettiğini söylemiştir. Buna göre hakîm "kendini bilen" demek olur. Gazzâlî hakîmin fiilî anlamına da işaret etmiştir (el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 130). Abdülkerîm el-Kuşeyrî ise diğerlerinden farklı olarak hakîmin ihtiva ettiği hikmetlerden birinin Allah'ın müminleri sevmesi, onların da Allah'ı sevmeleri olduğunu söyler ve bunun için âyetlerden örnekler verir. Allah'ın kulunu sevmesi ona lutufta bulunması veya onu övmesi demektir. Kulun Allah'ı sevmesi de emirlerine uyması, kalben tâzim ve hürmet göstermesidir. Şu da kabul edilmelidir ki samimi sevgi her türlü menfaatten uzak olur (et-Taḥbîr fi't-teẕkîr, s. 65-66).

Hakîm ismi "bilen" mânasına alındığı takdirde zâtî isim veya sıfatlar grubuna, "âhenkli, sağlam ve sanatkârane iş yapan" mânasına alındığında ise kevnî-fiilî grubuna girer. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, bu ismin ikinci mânada kabul edilerek fiilî sıfatlardan sayılmasının ciddi problemler doğurabileceğini söyler ve bu sebeple birinci mânanın isabetli olduğunu vurgular. Kevnî-fiilî grubunda mütalaa edildiği takdirde ilâhî fiilleri ezelî kabul etmeyen Mu'tezile ve Eş'ariyye'ye göre bu ismin ezelî olması imkânsızdır. Bu durumda ve ayrıca kelimenin dil kurallarına göre değerlendirilmesi karşısında hakîmin "alîm" mânasına alınarak zâtî isimlerden sayılması gerektiği kanaatinin ağırlık kazandığı görülür.

Hakîm ismiyle "hakkıyla bilen" anlamındaki alîm, "her şeyin iç yüzünden haberdar olan" mânasındaki habîr, "ilmi ve merhameti her şeyi kuşatan" anlamındaki vâsi', "eşi ve örneği olmayan, sanatkârane yaratan" anlamındaki bedî' isimleri arasında anlam yakınlığı vardır (bk. ESMÂ-i HÜSNÂ).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥkm” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ḥkm” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḥkm” md.; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 380; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥkm” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥkm” md.; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Halîl b. Ahmed, Kitâbü’l-ʿAyn (nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî), Beyrut 1408/1988, III, 66-67; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 52; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 362b, 374a; a.mlf., Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970, s. 107; Ebû Süleyman el-Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984 → Dımaşk, ts. (Dârü’s-Sekāfeti’l-Arabiyye), s. 73-74; Halîmî, el-Minhâc, I, 191-192; İbn Fûrek, Mücerredü’l-maḳālât, s. 48; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî (nşr. Mahmûd M. el-Hudayrî), Kahire, ts. (el-Müessesetü’l-Mısriyyetü’l-âmme), V, 219, 222; Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, vr. 92a-b; Beyhakī, Şuʿabü’l-îmân (nşr. M. Saîd Besyûnî), Beyrut 1410/1990, I, 121; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 65-66; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 130, 173; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 97 b - 98 b; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 260-261; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 284-285; Suad Yıldırım, Kur’ân’da Ulûhiyyet, İstanbul 1987, s. 174-178; Musa Koçar, İmam Mâtüridi’de Esmâ-i Hüsnâ (yüksek lisans tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 48.

Bekir Topaloğlu

HÂKİM

(bk. KADI).

HÂKİM

(الحاكم)

Hukukî hükümlerin koyucusu ve kaynağı anlamında fıkıh usulü terimi.

Sözlükte "hüküm veren, yönetici, kadı" mânalarına gelen hâkim kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de ilk anlamda beş âyette çoğul şekliyle (el-A'râf 7/87; Yûnus 10/109; Hûd 11/45; Yûsuf 12/80; et-Tîn 95/8), birçok âyette de değişik fiil kalıplarıyla geçmektedir. "Yönetici ve kadı" anlamında ise muhtelif hadislerde kullanılmıştır (Buhârî, "İ'tişâm", 21, "Aḥkâm", 15, 16, 21, 29, 39, 40; Müslim, "Aķżıye", 15; Ebû Dâvûd, "Aķżıye", 2, 8). Hâkim usûl-i fıkıhta "hükmün sâdır olduğu kaynak ve hukukun menşei" anlamına gelir. Kaynak kavramı "bir şeyin ilk çıktığı yer" mânasında kullanıldığı zaman hukukun kaynağı ile hukuk kurallarının nereden geldiği ve dayanağının ne olduğu kastedilir. Bu anlamda fıkıh usulünde "delil" kelimesi kullanılmakta, şer'î hükümlerin dayanağını teşkil eden Kur'an, Sünnet ve diğer kaynaklara "edilletü'l-ahkâm" veya "mesâdirü'l-ahkâm" denilmektedir (bk. DELİL). Hukukun kaynağı ile hukukun menşei, yani kanun koyucu (şâri') kastedildiğinde ise İslâm hukukunun kaynağı Allah'ın iradesi olup Kur'an, Sünnet ve diğer kaynaklar Allah'ın iradesine götüren delil ve vasıtalardır.

İslâm hukukçuları, "hukukî hükümlerin yaratıcı kaynağı (menşei)" anlamında tek hâkimin Allah ve O'nun ilâhî iradesi olduğunda ve bu mânada aklın istiklâli bulunmadığında ittifak etmişlerdir. İslâm hukukunda mevcut, "Hüküm vermek ancak Allah'ın hakkıdır" şeklindeki kural da, "Hüküm ancak Allah'ındır; O hakkı anlatır ve O doğru hüküm verenlerin en hayırlısıdır" (el-En'âm 6/57) âyetinden çıkarılmıştır.

İslâm âlimleri, yaratıcı kaynağı ilâhî irade olan hukukî hükümlerin peygamberler ve ilâhî kitaplar olmadan tek başına insan aklıyla bilinip bilinemeyeceği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kelâm ve fıkıh usulünde "hüsün ve kubuh meselesi" adı altında geniş teolojik tartışmalara sebep olan bu konuda Mu'tezile mensupları ile bazı Ca'ferîler, menşei

Allah'ın iradesi olan hukukî hükümlerin peygamberler ve ilâhî kitaplar olmadan insan aklıyla bilinebileceğini söylemişlerdir. Çünkü öğrenme kaynakları vahiy ile sınırlı değildir ve akıl da bu kaynaklardan biri olabilir. Onlara göre hukukî hükümlerin taalluk ettiği fiillerin birtakım vasıf ve neticeleri mevcut olup bu vasıf ve neticeler söz konusu fiilleri zararlı veya faydalı yapar. Bu vasıflara dayanarak ve fiillerin meydana getireceği zarar veya faydalar göz önüne alınarak onların iyi veya kötü olduğuna akıl ile hükmedilebilir. Bu kabul, âlimleri fiillere ait ilâhî hükümlerin aklın o fiilleri zararlı veya faydalı olarak idrak etmesine göre sevkedildiği sonucuna götürmüştür. Bu da Allah'ın insanlardan, akıllarının faydalı görüp iyi kabul ettiği fiilleri yapmalarını ve zararlı görüp kötü kabul ettiği fiillerden kaçınmalarını istemesi demektir. Buna göre aklın iyi gördüğü fiil Allah'ın da yapılmasını istediği ve yapanlara sevap ve mükâfat vaad ettiği fiil, aklın çirkin gördüğü fiil ise Allah'ın da yapılmasını istemediği ve yapanları cezalandıracağı fiildir. Varılan bu son noktanın ilk bakışta, bu görüş sahiplerinin aklı iyi ve kötü konusunda hâkim saydıklarını çağrıştırdığı ve Allah'ın yegâne şâri' ve hüküm koyucu vasfını tartışmalı hale getirdiği doğrudur. Hatta bazı usulcüler bu sebeple Mu'tezile'ye göre aklın mûcip olduğu, yani aklın iyi veya kötü gördüğü şeyi emretmek veya yasaklamanın Allah için vâcip olduğu iddiasında bulunmuşlarsa da bu iddia (Fahreddin er-Râzî, I/1, s. 223-225; Abdülazîz el-Buhârî, IV, 230; Sadrüşşerîa, I, 90; Ebû Zehre, s. 54) birçok Ehl-i sünnet âlimince doğru bulunmadığı gibi bizzat bazı Mu'tezile âlimleri tarafından da reddedilmiştir (Kādî Abdülcebbâr, VI, 62-64; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, I, 366; II, 869-870, 886-887). Nitekim Ehl-i sünnet usulcülerinin önemli bir kısmı, Mu'tezile'nin bu konudaki görüşünü aktarırken Mu'tezile'ye göre aklın hâkim değil müdrik ve keşfedici olduğunu belirterek (Gazzâlî, I, 56-57; Âmidî, I, 77; İsnevî, I, 154; İbnü'l-Hümâm, II, 89) daha yumuşak bir ifade kullanmışlardır. Öyle anlaşılıyor ki Mu'tezile'nin bu konuda akla ağırlık vermesi, aklın idrakinin Allah için bağlayıcı olduğu şeklinde değil iyiliği bilinen fiilin emredilmiş, kötülüğü bilinen fiilin yasaklanmış bulunduğunu Allah'ın hükmü olarak görmek gerektiği, fiillerin iyilik ve kötülüğünün akıl ile bilinebileceği tarzındadır. Mu'tezile literatüründe yer alan ifadelerden menşe anlamında hüküm kaynağının sadece ilâhî olduğu, akla tanınan rolün bu ilâhî hükümlerin bilinmesi konusuyla ilgili bulunduğu, hatta bu konuda bile akla sınır konduğu anlaşılmaktadır (Dönmez, s. 11-12).

Eş‘arîler, Allah’ın kitapları ve peygamberleri olmadan ilâhî menşeli hukukî hükümleri aklın bilmesine imkân bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Zira aklın fiillere dair verdiği hükümlerde apaçık bir ihtilâf içinde olduğu, bir kısım akıllar bazı fiilleri güzel bulurken diğer akılların aynı fiilleri çirkin gördüğü, hatta aynı kişinin aklının bile bir fiil hakkında farklı zamanlarda değişik hükümler verebildiği, ayrıca aklın hükmüne hevâ ve heves gibi başka faktörlerin de etki ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla aklın iyi gördüğü fiilin Allah katında da iyi olup O’nun tarafından yapılması istendiğini, aklın çirkin gördüğü fiilin Allah katında da çirkin olup O’nun tarafından yapılmaması istendiğini söylemenin isabetli olmayacağı açıktır. Şu halde Eş‘arîler’e göre menşei ilâhî irade olan hukukî hükümleri öğrenme kaynağı akıl değil sadece ilâhî kitaplar, peygamberler ve bunların gösterdiği yolda müctehidlerin yaptığı ictihadlardır.

Mâtürîdîler’e ve bir kısım Ca‘ferîler’e göre insana ait fiillerin bazı vasıflarının iyilik ve kötülüğü gerektirecek birtakım

sonuçları vardır ve akıl bu özellik ve sonuçlara dayanarak bir işin iyi veya kötü (güzel veya çirkin) olmasına hükmedebilir. Bu durumda selim akılların kötü gördüğü fiil din tarafından kötü, iyi gördüğü fiil din tarafından iyi kabul edilmiştir. Bu noktada Mu‘tezile ile aynı kanaati paylaşan bu görüş sahipleri, mükelleflere ait fiillerle ilgili ilâhî hükümlerin bu fiillerdeki aklın kavradığı iyilik ve çirkinliğe bağlanmasını ise şart koşmazlar. Zira akıl ne kadar kâmil olursa olsun hata edebilir, ayrıca bazı fiiller akıl ile idrak edilemez. Bundan dolayı ilâhî hükümlerle aklın iyilik veya çirkinliğini kavradığı fiil arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Şu halde onlara göre akıl hukukî hükümlere kaynak teşkil etmede yeterli olmayıp peygamberlerin ve ilâhî kitapların bulunması halinde hukukî hükümlerin kaynağı bu kitaplar ve peygamberler olacaktır.

Bu kelâmî tartışmaların pratik sonucu, peygamberlerin daveti ve Allah’ın şeriatı kendilerine ulaşmayan insanların dinî ve hukukî sorumlulukları konusunda ortaya çıkmaktadır. Mu‘tezile’ye göre bu insanlar her türlü fiillerinden dolayı sorumlu, Eş‘arî ve Mâtürîdîler’e göre ise sorumlu değildir. Ancak Mâtürîdîler, bunların yalnızca Allah’ı tanıma ve bulma sorumluluğu taşıdıklarını belirtmişlerdir (bk. FETRET; HÜSÜN).

Şâri‘ kavramı mecazen Hz. Peygamber için de kullanılmıştır. “Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a ve âhiret gününe inanmayan, Allah ve Resulü’nün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendine din edinmeyen kimselerle, İslâm’ın hâkimiyetini kabul ederek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın” (et-Tevbe 9/29); “İşte o peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten meneder, onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar” (el-A‘râf 7/157) meâlindeki âyetlerden de anlaşılacağı gibi Resûl-i Ekrem’in haram kıldığı dinde haram, helâl kıldığı da helâldir. Ancak bu durum dinde müstakil iki şâri‘ bulunması anlamına gelmeyip, “O arzusuna göre konuşmaz, bildirdikleri vahyedilenden başkası değildir” (en-Necm 53/3-4) âyeti yanında bizzat Hz. Peygamber’in, “Ben ancak Allah’ın kitabında helâl kıldığı şeyi helâl kılarım ve yine ancak Allah’ın kitabında haram kıldığı şeyleri haram kılarım” (Müttakī el-Hindî, I, 195-196) şeklinde ifade ettiği gibi Kur’an’a ve dolayısıyla tek ve gerçek şâri‘ olan Allah’ın iradesine tâbi ve onun kontrolünde bir teşrî‘ faaliyetidir. Resûl-i Ekrem’in vahiyden gerçek anlamda bağımsız olarak hüküm koyma yetkisi bulunmamaktadır (bk. SÜNNET).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “İʿtiṣâm”, 21, “Aḥkâm”, 15, 16, 21, 29, 39, 40; Müslim, “Aḳżıye”, 15, Ebû Dâvûd, “Aḳżıye”, 2, 8 ; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, VI, 62-64; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed, I, 366; II, 869-870, 886-887; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 55-57; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, I/1, s. 223-225; Âmidî, el-İḥkâm, I, 76-89; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, IV, 230; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ, I, 90; İsnevî, Nihâyetü’s-sûl, Beyrut 1984, I, 154; Teftâzânî, et-Telvîḥ, I, 172 vd.; İbnü’l-Hümâm, et-Taḥrîr, II, 89; Muttakī el-Hindî, Kenzü’l-ʿummâl, I, 195-196; Süleyman Muhammed İzmîrî, Ḥâşiye ʿale’l-Mirʾât, İstanbul 1309, I, 276 vd.; Bihârî, Müsellemü’s̱-s̱übût, Kahire 1320/1902, I, 25 vd.; Şevkânî, İrşâdü’l-füḥûl, s. 7-9; M. Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh, İstanbul 1338, s. 211-237; Sava Paşa, İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd (trc. Baha Arıkan), Ankara 1956, II, 299 vd.; Muhammed el-Hudarî, Uṣûlü’l-fıḳh, Kahire 1969, s. 20-21; Orhan Münir Çağıl, Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş, İstanbul 1971, s. 94-95; İ. Kâfi

Dönmez, İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve XIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Ayrılıkları (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, s. 9-15; Abdülkerîm Zeydân, el-Vecîz fî uṣûli'l-fıḳh, Bağdad 1985, s. 69-73; Halil Cin - Ahmet Akgündüz, Türk Hukuk Tarihi, Konya 1989, I, 99, 102, 119; Ali Şafak, Hukuk Başlangıcı Ders Kitabı, Ankara 1992, s. 16-18; Ferhat Koca, İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (doktora tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 197-199; M. Ebû Zehre, Uṣûlü'l-fıḳh, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 54; Ali Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidî", EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 4, Kayseri 1987, s. 59-75.

Ahmet Akgündüz

HÂKİM

(الحاكم)

Hadis ilminde üstün seviyeye ulaşmış kimse.

Hadis ilmiyle meşgul olanlar bu ilimde ulaştıkları seviyeye göre “tâlib, müsnid, muhaddis, hâfız, hüccet, hâkim” gibi unvanlarla anılmışlardır. “Hüküm veren” anlamına gelen ve daha çok kadılara verilen bir unvan olan hâkim unvanını (Hasan Paşa, s. 254) müteahhir bazı usulcüler, derin hadis bilgisiyle âlimler arasında ileri seviyeye ulaşan muhaddisler hakkında kullanmışlardır. Abdülfettâh Ebû Gudde ise bunu hatalı bulmaktadır (Cevâbü’l-Ḥâfıẓ Ebî Muḥammed, s. 126, 129, 132-133). Zira ona göre bu unvan kadılık görevinde bulunanlar hakkında kullanılmakta olup Hâkim en-Nîsâbûrî’ye de kadılık yapması (İbn Hallikân, IV, 281) sebebiyle verilmiştir.

Hadis ilminde hâkim seviyesine ulaşabilmek için rivayet edilen bütün hadisleri metin, sened, râvilerin durumu ve diğer yönleriyle bilmek gerekir. Buna göre hâkim terimi hüccet de dahil olmak üzere muhaddisler hakkında kullanılan unvanların en üstünü sayılmaktadır (Tehânevî, s. 30).

Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim b. Haccâc, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Nesâî, Ebû Îsâ et-Tirmizî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve Hâkim en-Nîsâbûrî hâkim seviyesine ulaşmış muhaddislerden kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḥkm” md.; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 281; Ali el-Kārî, Şerḥu Nuḫbeti’l-fiker, İstanbul 1327, s. 3; a.mlf., Cemʿu’l-vesâʾil fî şerḥi’ş-şemâʾil, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), I, 6; Bâcûrî, el-Mevâhibü’l-ledünniyye ʿale’ş-Şemâʾili’l-Muḥammediyye, Kahire 1318, s. 4; Tecrid

Tercemesi, I, 8; Tehânevî, Kavâʿid fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 30; Abdullah b. Hüseyin Hâtır el-Adevî, Ḥâşiyetü Laḳṭi’d-dürer, Kahire, ts., s. 5; Hasan Paşa, el-Elḳābü’l-İslâmiyye fi’t-târîḫ ve’l-ves̱âʾiḳ ve’l-âs̱âr, Kahire 1409/1989, s. 254; Ebû Gudde, Cevâbü’l-Ḥâfıẓ Ebî Muḥammed ʿAbdi’l-ʿaẓîm el-Münzirî el-Mıṣrî, Halep 1411, s. 126, 129, 132-133; Mücteba Uğur, Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 117.

Mücteba Uğur

HAKÎM ATA

(ö. 582/1186)

Ahmed Yesevî'nin halifelerinden Türkistanlı mutasavvıf şair.

Hârizm'de doğdu. Asıl adı Süleyman'dır. Daha sonra yerleştiği yer dolayısıyla Bâkırgānî nisbesini aldı. Hayatı hakkındaki bilgiler, yazarı bilinmeyen Hakîm Atâ Kitâbı (Kazan 1846) adlı menâkıbnâmeye dayanmaktadır. Bu esere göre derse giderken arkadaşları gibi Kur'ân-ı Kerîm'i boynuna asmayıp başının üstünde taşıması Ahmed Yesevî'nin dikkatini çekmiş, ailesi ve hocasının iznini alarak onunla ilgilenmeye başlamıştır. Ahmed Yesevî bir gün müridlerini tekkeye odun getirmek için ormana gönderir, hava yağmurlu olduğundan müridlerin getirdiği odunlar yanmaz, sadece elbiselerini çıkarıp odunlara örten Hakîm Ata'nın taşıdığı odunlar tutuşur, Ahmed Yesevî bu davranışından dolayı genç müridine "Hakîm" adını vermiştir (Ali Şîr Nevâî, s. 384). Rivayete göre Hakîm Ata'nın hikmetler söylemeye başlaması bu olaydan sonradır. Bir müddet sonra şeyhinden icâzetnâme alan Hakîm Ata irşad için Türkistan'ın

güneyine doğru devesiyle yola çıkar, Bînevâ beldesine ulaşınca deve yürüyemez olur, bütün gayretlere rağmen tek adım bile atmayan deve sadece bağırmaktadır. Bundan dolayı daha sonra bu beldeye "Bakırgan" (bağıran) adının verildiği rivayet edilir. Çobanlar, Buğra Han'a ait hayvanların otlağı olan bu yöreden Hakîm Ata'yı çıkaramayınca durumu Buğra Han'a bildirirler, ancak Buğra Han, Hakîm Ata'nın Ahmed Yesevî'nin müridi olduğunu öğrenince tavır değiştirir, Anber adlı kızını ona nikâhladığı gibi kendisi de müridi olur. Hakîm Ata irşad hizmetlerine devam ettiği Bakırgan'da vefat etmiş, Akkurgan'a defnedilmiştir. Bugünkü Kongrat şehrinin yakınlarında bulunan kabri meşhur ziyaret yerlerinden biridir. Hakîm Ata'nın Muhammed Hoca, Asgar Hoca ve Hubbî Hoca adlı üç oğlu olmuştur. Özellikle yaşlı kadınlar tarafından çok ziyaret edilen Hubbî Hoca ile ilgili Hakîm Atâ Kitâbı'nda nakledilen bilgi ve menkıbeler "Hikâye-i Hubbî Hoca" adıyla ayrı bir risâle haline getirilmiştir (İA, V/1, s. 102).

Hakîm Ata, Ahmed Yesevî'nin Türkler arasındaki en meşhur halifesidir. Ali Şîr Nevâî'nin ifadesiyle, "Onun fevâyidi etrâk arasında meşhurdur" (Nesâyimü'l-mehabbe, s. 384). Ahmed Yesevî tarzında sûfiyâne hikmetler yazmak Yesevîliğin bir esası olduğundan Hakîm Ata edebiyat ve sanat bakımından da şeyhine uymuş, onu taklide çalışmıştır. Hakîm Ata, mürşidi kadar olmasa da söylediği hikmetlerle İslâm dinine yeni ısınan Türkler'in dinî-ahlâkî anlayışlarının ilk mimarlarından biri sayılır. "Her geleni Hızır, her geceyi Kadir bil" hikmeti ona ait olduğu gibi, tevazu için söylenen en güzel sözlerden biri olan, "Başkası buğday biz saman, başkası yahşi biz yaman" sözü de onundur (Reşehât Tercümesi, s. 15-16). Hakîm Ata'nın halk diliyle söylediği hikmetler Türkler'i dinî-ahlâkî konularda aydınlatmış, Allah ve Peygamber sevgisini aşılamıştır. 122 beyitlik manzum mi'râciyyesi bu alanın ilk Türkçe örneklerindendir.

Hakîm Ata'nın Nakşibendiyye kültüründe de önemli bir yeri vardır. Nakşibendiyye'yi Yeseviyye'nin bir kolu olarak değerlendirenler, Nakşî silsilesindeki sûfîlerle Ahmed Yesevî ve Hakîm Ata arasındaki bağa dikkat çekmektedirler. Hakîm Ata'nın en meşhur halifesi Zengî Ata'dır.

Eserleri. Hakîm Ata'ya ait eserlerin eski nüshaları bugüne ulaşmamıştır. Yazılı edebiyatın olduğu kadar sözlü edebiyatın da ortak malı olan bu eserlerin çok defa değişik yerlerde kültür seviyesi farklı kişilerce istinsah edilmesi nüsha farklarını çoğaltmıştır. Eserlerin XII. yüzyıldan sonra geçirdiği değişiklikler Türk dili tarihi açısından da önemlidir. Hakîm Ata'nın Orta Asya ve özellikle Kuzey Türkleri arasında çok yaygın olan eserleri şunlardır: 1. Bakırgan Kitabı*. Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'i gibi çeşitli zamanlarda yaşamış değişik şairlere ait sûfiyâne şiirler ve ilâhiler mecmuasıdır. Eser, Hakîm Ata'dan başka on dört şaire ait 124 manzume ve sekiz manzum hikâyeyi ihtiva eder. Eserin üslûp ve muhtevası da büyük ölçüde Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'inin tesiri altındadır. Ayrıca Dîvân-ı Hikmet'te yer alan mi'râciyye gibi bazı manzumelerin Hakîm Ata'ya ait olduğu bilinmektedir. Eser Kazan'da 1846 ve 1884'te yayımlanmıştır. 2. Âhir Zaman Kitabı. Kıyamet alâmetlerinden bahseden bu küçük eserde Hz. Peygamber'in ümmetinin günahlarını affettirmek için yalvarıp yakarması canlı bir şekilde tasvir edilmiştir. Eserde gelecekte vuku bulacak bazı olayların kesin tarihlerinin verilmesi, bu bilgileri kabul

edenlerle hurafe nazarıyla bakan âlimler arasında XIX. yüzyılda şiddetli tartışmaların meydana gelmesine sebep olmuştur. Kazan'da 1847'de yayımlanan eseri Rus misyoneri papaz E. A. Macov Hıristiyanlık inancı açısından tenkit etmiştir (İA, V/1, s. 103). 3. Hazret-i Meryem Kitabı (Kazan 1878). Hz. Meryem'in vefatını destan üslûbuyla anlatan sekiz sayfalık eserin en mühim özelliği cehrî zikir yapan tarikat mensuplarınca koro halinde okunmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Hakîm Atâ Kitâbı, Kazan 1846; Ahmed Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, İstanbul 1299, s. 47-56; Hâzinî, Cevâhirü'l-ebrâr, İÜ Ktp., TY, nr. 3893, s. 91-100; Reşehât Tercümesi, s. 15-16; Ali Şîr Nevâî, Nesâyimü'l-mehabbe (nşr. Kemal Eraslan), İstanbul 1979, s. 384; Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetü'l-aṣfiyâʾ, Kanpur 1902, I, 534; Cemâleddin Velîdî Efendi, Tatar Edebiyatının Barışı, Orenburg 1912, s. 87-89; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1976, s. 172; Ali Rahim - A. Aziz, Tatar Edebiyatı Tarihi, Kazan 1922, I, 95-119; Kemal Eraslan, "Hakîm Ata ve Miʿracnâmesi", Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi, sy. 10, Ankara 1979, s. 243-304; Abdurrahman Güzel, "Süleyman Hakîm Atâ'nın Bakırgan Kitabı Üzerine", TKA, XXXII/1-2 (1994), s. 195-204; Metin Karaörs, "Kayseri'de Bulunan Bir Dîvân-ı Hikmet Basması", a.e., s. 237-254; R. Rahmeti Arat, "Hakîm Ata", İA, V/1, s. 101-103; Günay Alpay, "Ḥakīm Ata", EI^2 (İng.), III, 76; Özbek Sovyet Ansiklopedisi, Taşkent 1971-80, X, 403.

Mustafa Kara

HÂKİM CAMİİ

Kahire'de Fâtımî dönemine ait cami.

Yapımı Halife Azîz-Billâh tarafından Ramazan 380'de (990) başlatılan cami ertesi yıl ibadete açılmış, fakat tamamlanması Hâkim-Biemrillâh döneminde gerçekleşmiştir. Daha önce Câmiu'l-hutbe diye anılan yapı bu sebeple onun adını almış, ayrıca el-Câmiu'l-enver ismiyle de tanınmıştır. İlk yapıldığında Kahire kapılarından Bâbülfütûh'un dışında bulunan cami, Vezir Bedr el-Cemâlî'nin 1087'de surları tamir ederken genişletmesi sırasında içeri alınmış ve binanın kuzey duvarı sura yaslandırılmıştır. Kaynaklarda Hâkim-Biemrillâh'ın 393 (1003) yılında caminin ikmalini emrettiği, 401'de (1010) minare çevresine koruyucu kule yaptırdığı ve 403 (1013) yılında da iç donanımının tamamlanarak ramazan ayında ibadete açıldığı kaydedilmektedir. Hâkim'in ertesi yıl çeşitli vakıflar tahsis ettiği cami, başta 8 Ağustos 1303 depremi olmak üzere tarih boyunca pek çok tahribata mâruz kalmış ve çeşitli onarımlar görmüştür. Bunların en önemlilerinden biri, depremin ardından o zaman henüz "üstâdüddâr" makamında olan Memlük Sultanı II. Baybars tarafından 1304'te yaptırılan büyük onarımdır. Cami, buraya birçok yeni vakıf tahsis eden Baybars'tan sonra 1360 yılında Sultan el-Melikü'n-Nâsır Hasan b. Muhammed b. Kalavun, XV. yüzyılda binaya bugün mevcut olmayan bir minare ilâve ettiren bir tâcir ve 1807 yılında mermer bir mihrap

yaptıran nakîbüleşraf Ömer Mekrem tarafından da tamir ettirilmiştir. Ancak XIX. yüzyıl ressamlarının bazı resimleri binanın tekrar harap olduğunu göstermekteyse de cami son zamanlarda restore edilmiştir.

Kenar uzunlukları birbirine eşit olmayan dikdörtgen biçiminde bir avluyu çevreleyen revaklar halindeki yapı, bir ölçüde İbn Tolun ve Ezher camilerinin mimari özelliklerini gösterir. İbn Tolun Camii gibi dörtköşe tuğla pâyeler üzerinde yükselen sivri kemerlerin taşıdığı beş sahna sahiptir; fakat revakların daha yüksek olmasına karşı alanın küçüklüğü binaya çok daha dikine bir görünüm vermektedir. Ezher'e benzeyen yanı ise kıble duvarında mihrap önünde bir, köşelerde de birer tane olmak üzere üç

kubbeye ve orta kubbeden itibaren ön ibadet mekânını dikine kesen kalın pâyelerle sınırlanmış yüksek çatılı bir nefe sahip bulunmasıdır. Cephenin ortasındaki taçkapıyla köşelerindeki dışarı doğru taşan iki minarenin birlikte ele alınarak bir cephe düzenlemesi meydana getirilmiş olması yeni bir durumdur ve bu durumu eski Fâtımî başşehri Mehdiye'deki (Tunus) ulucaminin etkilediği anlaşılmaktadır. Binanın cephesi ve minareleri taştan, geri kalan kısmı ise tuğladan yapılmıştır. Arap cami mimarisinde bir dış cephe estetiğinin ilk örneği olabilecek özelliklere sahip yapının her tarafı ağaç, alçı, taş üzerine oyma ve kabartmalarla zengin bir şekilde tezyin edilmiştir. Caminin pencereleri, Ezher'deki gibi her kemerin eksenine bir tane gelecek şekilde kemer sıralarının durumuna uygun olarak yerleştirilmiştir. Orijinal pencere şebekelerinden sadece birkaçı bugüne gelebilmiştir. Bunlardan biri, ince uzun kûfî harflerle aynalı yazı tarzında yazılmış Allah kelimesinden oluşan ve muhtemelen daha sonraki Eyyûbî veya erken Memlüklü onarımlarına ait olan alçı (stuko) kafestir.

Caminin içinde Ezher'de olduğu gibi kemer sıraları boyunca uzanan süslü kûfî hatla yazılmış âyetlerin yer aldığı alçı bir şerit göze çarpar. Nefte de Bizans ve Sâmerrâ tarzlarının karışımı olan stilize bir ağaç motifinin işlendiği alçı levhalar bulunmaktadır. Kemerler arasındaki ahşap kirişler Sâmerrâ tarzında oymalıdır. Mihrabın orijinal tezyinatı günümüze ulaşmamıştır.

Kabartma süslemelerinden dolayı caminin en ilgi çekici yanını oluşturan minarelerin yaklaşık üçte iki yüksekliğindeki kısımları, Eski Mısır tapınaklarının kapı kuleleri biçiminde iki katlı birer köşe kulesiyle kapatılmış durumdadır. XV. yüzyıl tarihçisi Makrîzî, minarelerin süslü kısımlarını kılıf gibi saran bu kulelerin 1010 yılında Hâkim-Biemrillâh'ın emriyle yapıldığını yazmaktadır. Bu değişikliğin sebebi, mimarın, Kahire minareleri arasında bir eşi bulunmayan ve herhangi bir biçimde Hâkim-Biemrillâh'ın artık görmek istemediği anlaşılan bu iki taş işçiliği şaheserini yıkmaya kıyamayarak gözlerden ve dış etkilerden gizlemesi olsa gerektir. Minareler birbirinden farklıdır. Batıdakinin koruyucu kulesi caminin çatı seviyesinde İbn Tolun Camii'ndekileri hatırlatan mazgallarla çevrelenmiştir. Yukarı katın üst kısmı ise Fâtımî mihrap nişlerini taçlandıran geçmeli geometrik alçılara benzer dekoratif bir şeritle bezelidir. Kuzeydeki minareyi koruyan kulenin aşağı kısmı camiye bitişik olan Bedr el-Cemâlî'nin inşa

ettirdiği surun içine girmiştir. Üst katın doğu tarafı, 1303 depreminden sonraki onarıma mal edilen Memlüklü tipi nesihle yazılı âyetlerden oluşmuş bir kitâbeye sahiptir. Kuleler içinde korunan orijinal minareler günümüze gayet iyi durumda intikal etmiştir. İki minare biçim ve süsleme bakımından birbirinden farklıdır. Batıdakinin gövdesi kare prizma şeklinde başlayıp caminin çatı seviyesinin üstünde sekizgen prizmaya dönerken kuzeydeki minare kare bir kaide üzerinde yukarı doğru incelerek yükselen bir silindir şeklindedir. Her iki minare de çok çeşitli bitkisel ve geometrik motiflerden oluşan kabartma kuşaklarıyla süslenmiştir; aydınlatma pencerelerinin çerçeveleri de oymalarla bezelidir. Tezyinatı batı minaresininkinden tamamen farklı olan kuzey minaresinde ayrıca Hâkim-Biemrillâh'ın adını ve Receb 393 (Mayıs-Haziran 1003) tarihini taşıyan geniş bir kûfî kitâbe şeridi bulunmaktadır. Batı minaresinin içinde, binanın çatı seviyesine gelen yerde oyma nişlere sahip ve tavanı, kapı söveleri oymalarla süslenmiş mihraplı küçük bir oda (itikâf hücresi ?) bulunmaktadır. Her iki minarenin de tepe kısımlarının 1303 depreminde yıkıldığı ve Emîr Baybars tarafından tamir ettirildiği sanılmaktadır.

Kahire'deki camiler arasında Arap cami mimarisinin estetik ve tezyinat bakımından en değerli ilk örnekleri arasında yer alan mâbed, XIX. yüzyılın sonunda bazı bölümlerinde açılan ilk İslâm müzesini de barındırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 277-282, 286; S. Flury, "Die Ornamente der Hakim und Ashar Moschee", Materialen zur Geschichte der aelteren Kunst des Islam, Heidelberg 1912; K. A. C. Creswell, The Muslim Architecture of Egypt, Oxford 1952-New York 1978, s. 65-106, lv. 15-32; a.mlf., "The Great Salients of the Mosque of al-Hakim", JRAS (1923), s. 573-584; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mıṣr ve evliyâʾühe'ṣ-ṣâliḥûn, Kahire 1391/1971, I, 228-239; J. M. Bloom, "The Mosque of al-Hakim in Cairo", Muqarnas, I, New Haven-London 1983, s. 15-36.

Dorıs Behrens Abouseıf

HÂKİM el-CÜŞEMÎ

(الحاكم الجشمي)

Ebû Sa‘d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101)

Zeydî müfessir, fakih ve kelâmcı.

Ramazan 413’te (Aralık 1022) Beyhak’a bağlı Cüşem (Cişüm) köyünde doğdu. Buraya gelip yerleşen ve aynı adla anılan bir Arap kabilesine mensuptur;

nesebi Muhammed b. Hanefiyye vasıtasıyla Hz. Ali’ye ulaşır (İbn Funduk, s. 213). Brockelmann onun künyesini Ebû Saîd, adını Muhsin, dedesinin adını Kerâme ve doğum tarihini 431 (1040) olarak kaydediyorsa da (GAL, I, 524; Suppl., I, 731) doğrusu yukarıda belirtildiği gibidir (İbn Funduk, s. 212; Ziriklî, VI, 177). Dedesine nisbetle İbn Kerrâme ve Ebû Sa‘d künyeleriyle anılır. Cüşemî’ye “Hâkim” lakabının niçin verildiği hususunda kaynaklarda bir açıklama bulunmamakta, bunun hadis terimlerinden “hâkim”le bir ilgisinin olup olmadığı bilinmemektedir. Ancak bazı Zeydî âlimleri, onun hadis ilminde hâkim seviyesinde bulunmadığı görüşündedir (Adnan Zerzûr, s. 66).

Cüşemî’nin öğrenimini dönemin meşhur âlim, fakih ve ediplerinin yetiştiği Beyhak ve Nîşâbur’da tamamladığı bilinmektedir. Kādî Abdülcebbâr’ın öğrencilerinden Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. İshak en-Nîsâbûrî’den Mu‘tezile kelâmı, usûl-i fıkıh ve hadis okudu. Onun ölümünden sonra Beyhak’taki Zeydiyye imamlarından Nâtık-Bilhakk’ın öğrencisi, İbn Ebü’t-Tayyib diye anılan Ebü’l-Hasan Ali b. Abdullah en-Nîsâbûrî’nin derslerine devam etti. Nîşâbur’a gidince de ilmî çalışmalarını sürdüren Cüşemî, Buhara Kādılkudâtı Ebû Muhammed Abdullah b. Hüseyin en-Nâsihî’den Hanefî fıkhı okudu. Ebü’l-Kāsım Muhammed b. Ahmed b. Mehdî el-Hasenî, Ebü’l-Berekât Hibetullah b. Muhammed el-Hasenî, Ebü’l-Fazl el-Mîkâlî, Ebû Muhammed Abdullah b. Hâmid el-

İsfahânî ve Abdülgāfir el-Fârisî de onun çeşitli ilimlerdeki hocalarındandır. Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Hârizmî, Ali b. Zeyd er-Rûkanî, kendi oğlu Muhammed ve meşhur müfessir Zemahşerî gibi âlimler de Cüşemî'nin talebeleri arasında yer alır.

Tahsil hayatının ilk yıllarında Mu'tezile akaidi yanında Hanefî fukahasından ders aldığı için Hanefî fıkhına yönelen Cüşemî, yetiştiği bölgede hâkim olan düşüncenin tesiriyle daha sonra Zeydî fıkhını benimsedi. İtikadî konularda ise Zeydiyye ve Mu'tezile'nin içinde yer alarak eserlerinde bu mezheplerin görüşlerini ele aldı ve en iyi şekilde savunmaya çalıştı (Ahmed Mahmûd Subhî, s. 230-250).

Cüşemî, hayatının sonlarına doğru yaşadığı bölgede Sünnîler'le Şîa arasında çıkan olaylar yüzünden Cüveynî ve Kuşeyrî'nin de aralarında bulunduğu pek çok Sünnî âlimle birlikte memleketinden ayrılmak zorunda kalıp çok sayıda Zeydî âlimin bulunduğu Mekke'ye gittiyse de fitnelerin baskısından burada da kurtulamadı. Cebriyye fırkası hakkında yazdığı Risâletü'ş-Şeyẖ Ebî Mürre ilâ iẖvânihi'l-Mücbire adlı eserinden dolayı bu fırkanın mensupları tarafından 3 Receb 494 (4 Mayıs 1101) tarihinde Mekke'de öldürüldü.

Eserleri. Kaynaklarda Cüşemî'nin tefsir, hadis, kelâm, fıkıh ve tarih konularında çoğu Arapça, bir kısmı Farsça olmak üzere kırkın üzerinde eser telif ettiği, ancak bunlardan çok azının günümüze ulaştığı belirtilir. Belli başlı eserleri şunlardır: 1. et-Tehẕîb (fî tefsîri'l-Ḳurʾân). Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını tefsir ettiği en meşhur eseridir. Eserde âyetlerin tefsiri sırasında önce kırâat-i seb'adaki farklı okuyuşlara işaret edilmiş ve kelimelerin sözlük anlamları verilmiş, daha sonra âyetlerin tefsirine geçilerek Mu'tezile'nin görüşlerini teyit eden açıklamalar yapılmıştır. Mu'tezilî müfessirlerin eserleri kaynak olarak kullanılmakla birlikte başta İbn Abbas, Mücâhid b. Cebr, Katâde b. Diâme ve Hasan-ı Basrî olmak üzere seleften gelen tefsir rivayetlerine ve nüzûl sebeplerine de geniş ölçüde yer verilmiş, bu özelliğinden dolayı eserin Taberî tefsirinin bir muhtasarı sayılabileceği ileri sürülmüştür. Bilgilerin kesbî oluşunun ispatı ve Cebriyye'nin tenkidi eserin önemli özelliğini oluşturmaktadır. Bu arada nübüvvet, mûcize, rızık ve ecel, kabir azabı, hayat, ölüm, fenâ ve bekā gibi kelâmî ve felsefî konulara da temas edilmiştir. Zemahşerî'nin tefsiri dahil Zeydîi'tizâlî

tefsirlerin ana kaynağı olan kitabın tamamı on cilttir. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 101 [III. cilt]; Brockelmann, GAL, I, 524; Suppl., I, 732; Adnân Zerzûr, s. 491; Hâkim el-Cüşemî, Risâletü İblîs, nâşirin mukaddimesi, s. 11) eser üzerinde Adnân Zerzûr el-Ḥâkim el-Cüşemî ve menhecühû fi't-tefsîr adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.). 2. Risâletü İblîs ilâ iẖvânihî mine'l-Mücbire ve'l-Müşebbihe fi'ş-şikâyeti ʿani'l-Muʿtezile (Risâletü'ş-Şeyẖ Ebî Mürre ilâ iẖvânihi'l-Mücbire). Cebriyye ile Müşebbihe fırkalarının görüşlerini çürütmek amacıyla kaleme alınan eser Hüseyin el-Müderrisî tarafından tahkik edilmiş ve Risâletü İblîs ilâ iẖvânihi'l-menâhîs adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1415/1995). 3. Tenbîhü'l-ġāfilîn ʿan feżâʾili'ṭ-Ṭâlibiyyîn. Müellif bu eserinde, Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında nâzil olduğu kanaatini taşıdığı âyetleri mushaftaki tertibe göre ele alarak tefsir etmiş, daha sonra bu âyetlerin onlar hakkında indiği yolunda gelen rivayetlere yer vermiştir. Cüşemî'ye göre övgü ifade eden, dünyada zafer, âhirette rahmet vaad eden âyetler Ehl-i beyt hakkında nâzil olmuştur. Eserin bilinen iki nüshası San'a'da el-Câmiu'l-kebîr'de (el-Mektebetü'l-Garbiyye, nr. 32, 287) bulunmaktadır (a.g.e., s. 11). Adnân Zerzûr bu nüshalardan söz etmeden San'a Kütüphanesi'nde bir yazmasına işaret etmekte (nr. 159) ve bundan çekilmiş bir mikrofilmin de Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunduğunu (nr. 27.622 b) söylemektedir (el-Ḥâkim el-Cüşemî , s. 96). 4. et-Teʾs̱îr ve'l-müʾes̱s̱ir. Eşyanın yaratılışı ve icadı, âlemin kıdemi ve hudûsü gibi çeşitli kelâmî meselelerin ele alındığı eserin yazma bir nüshası San'a'da el-Câmiu'l-kebîr Kütüphanesi'nde mevcut olup muhtemelen bu nüshadan çekilmiş mikrofilmi de Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır (nr. 2119). 5. Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil. Kendi eseri ʿUyûnü'l-mesâʾil'in şerhidir. İslâm dışı fırkalar, ehl-i kıble olan fırkalar, Mu'tezile ve meşhur âlimleri, tevhid, ta'dîl ve tecvîr, nübüvvet konuları ve şer'î deliller olmak üzere yedi bölümden oluşan kitabın yazma nüshaları San'a'da el-Câmiu'l-kebîr Kütüphanesi'nde (nr. 212) ve Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (nr. 169, 306) kayıtlıdır. Eserin bir bölümü, "eṭ-Ṭabaḳatâni'l-hâdiyete ʿaşerete ve's̱-s̱âniyete ʿaşerete min kitâbi Şerḥi'l-ʿUyûn" başlığı ile Fuâd Seyyid tarafından Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile adlı mecmuanın içinde neşredilmiştir ([Tunus 1393/1974], s. 359-393). 6. Cilâʾü'l-ebṣâr fî mütûni'l-aẖbâr. İman, ilim ve âlimlerin fazileti, Hz. Ali ve Ehl-i beyt'in üstünlüğü, namaz, oruç, hac, cihad gibi çeşitli konulardaki hadislerin şerhedildiği yirmi altı bablık bu eserden seçilmiş bazı kısımları Wilferd

Madelung yayımlamıştır (Aḫbâru eʾimmeti’z-Zeydiyye, s. 121-133; yazma nüshası için bk. San‘a, el-Câmiu’l-kebîr Ktp., nr. 137 [Hadis]). 7. er-Risâletü’t-tâmme fî naṣîḥati’l-ʿâmme (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 810, 7 varak) (eserler hakkında geniş bilgi için bk. Brockelmann, GAL, I, 524; Suppl., I, 731-732; Adnân Zerzûr, s. 93-113, 490-492; Ahmed Mahmûd Subhî, s. 228-229, 251-254; Hâkim el-Cüşemî, Risâletü İblîs, nâşirin mukaddimesi, s. 9-15).

BİBLİYOGRAFYA

Hâkim el-Cüşemî, Risâletü İblîs ilâ iḫvânihi’l-menâhîs (nşr. Hüseyin el-Müderrisî), Beyrut 1415/1995, nâşirin mukaddimesi, s. 9-15; İbn Funduk, Târîḫ-i Beyhaḳ (nşr. A. Behmenyâr), Tahran 1317 hş./1938, s. 212-213; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 517; Brockelmann, GAL, I, 524; Suppl., I, 731-732; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 176-177; Adnân Zerzûr, el-Ḥâkim el-Cüşemî ve menhecühû fi’t-tefsîr, Dımaşk 1971; Fuâd Seyyid, “Tercemetü’l-Ḥâkim el-Cüşemî”, Fażlü’l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, Tunus 1393/1974, s. 353-358; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/1984, s. 228-254; W. Madelung, Aḫbâru eʾimmeti’z-Zeydiyye, Beyrut 1987, s. 119-133; a.mlf., “al-Ḥākim al-Djushamī”, EI² Suppl. (İng.), s. 343; Mustafa Bilgin, Tefsirde Mutezile Ekolü (doktora tezi, 1991), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 207-213; Mes‘ûd-i Celâlî Mukaddem, “İbn Kerrâme”, DMBİ, IV, 515-518.

Muhammed Eroğlu

HAKÎM b. HİZÂM

(حكيم بن حزام)

Ebû Hâlid Hakîm b. Hizâm b. Huveylid el-Esedî (ö. 54/674 [?])

Sahâbî.

Doğum tarihi hakkında farklı görüşler mevcuttur; genellikle kabul edilen rivayete göre Fil Vak‘ası’ndan on üç yıl önce (556, 557, 558) dünyaya geldi. Fil Vak‘ası’nı çok iyi hatırladığını söylediği nakledilir. Kureyş’in Benî Esed kolundan olan Hakîm, Hz. Hatice’nin yeğeni ve Zübeyr b. Avvâm’ın amcasının oğludur. Ficâr savaşlarına katılmış ve babası bu savaşlardan birinde ölmüştür. Hakîm bi‘setten önce Hz. Muhammed’in yakın arkadaşı idi. Zeyd b. Hârise’yi henüz küçük yaşta bir köle iken satın alıp halası Hz. Hatice’ye hediye etmiş, Hz. Hatice de onu Resûl-i Ekrem’e vermişti. Hâşimoğulları Şi‘bü Ebî Tâlib’de sosyal ve ekonomik muhasara altında iken Hakîm onlara yiyecek taşıyordu. Bir defasında halasına buğday götürürken Ebû Cehil yolunu kesmiş, aralarında tartışma çıkmış ve Hakîm’i destekleyen Ebü’l-Bahterî ile Ebû Cehil arasında kanlı bir kavga olmuştu. Hakîm, Mekke devrinde Kureyş kabilesinin İslâm aleyhine gerçekleştirdiği bazı faaliyetlere katılmıştır. Nitekim Hicret gecesi Hz. Peygamber’i öldürmek amacıyla Dârünnedve’de toplanan Kureyşliler arasında Hakîm de vardı.

İslâm’ın doğuşu esnasında rifâde* görevinin Hakîm b. Hizâm tarafından yürütüldüğüne dair rivayetler varsa da bu görevin o sırada Ebû Tâlib’in uhdesinde olduğu bilinmektedir. Yine bazı rivayetlerde Dârünnedve’nin Hakîm’in mülkiyetinde bulunduğu ve onu Muâviye b. Ebû Süfyân’a sattığı kaydedilmekteyse de bu doğru değildir. Çünkü Dârünnedve’nin idaresi Abdüddâroğulları’nın elinde nesilden nesile intikal etmiş, İkrime b. Âmir bu binayı Muâviye b. Ebû Süfyân’a satmıştır. Dârünnedve’ye kırk yaşından önce hiç kimse üye olamadığı halde Hakîm kabiliyeti sayesinde on beş veya yirmi yaşında üyeliğe kabul edilmiştir.

Hakîm b. Hizâm Bedir Savaşı’nda müşriklerin safında yer aldı. Orduya katılmakta gönülsüz davrandığı için Ukbe b. Ebû Muayt, Ebû Cehil ve Nadr b. Hâris kendisini korkaklıkla suçladılar. Bunun üzerine harekete geçen Hakîm ordunun yiyecek ihtiyacını karşılayanlar arasında yer aldı. Ordu Bedir mevkiine ulaştığında savaşa girilmeden geri dönülmesi fikrini ileri sürdü. Bu konuda Utbe b. Rebîa’yı ikna ettiyse de Ebû Cehil’e söz geçiremedi. Ancak fiilen savaşmadı ve mağlûp Kureyş ordusuyla birlikte Mekke’ye döndü. Kureyş ordusunun yenileceğini önceden sezdiğini söyleyen Hakîm bu savaştan sağ salim kurtulduğuna çok sevinir ve bundan dolayı yeminlerine, “Bedir günü beni ölümden kurtaran Allah’a andolsun ki” diye başlardı.

Hakîm Mekke’nin fethinde Hâlid, Hişâm ve Abdullah adlı oğulları ile birlikte müslüman oldu (8/630). İslâm ordusu Mekke yakınlarına gelince yanında Ebû Süfyân ve Büdeyl b. Verkā olduğu halde ordu hakkında bilgi toplamak üzere şehirden çıkmıştı. Bu sırada İslâm ordusunun öncü birlikleri tarafından yakalanıp Resûl-i Ekrem’in huzuruna getirildi ve İslâmiyet’i kabul etti. Hz. Peygamber Ebû Süfyân, Hakîm ve Büdeyl’i Mekke halkını İslâm’a davet etmek ve kendilerine karşı mukavemetten vazgeçirmek için şehre gönderdi; aynı zamanda onların evine girenlerin emniyette olacağını bildirdi. Daha sonra Huneyn ve Tâif gazvelerine katılan Hakîm’i Hz. Peygamber müellefe-i kulûb*dan sayarak kendisine Huneyn ganimetlerinden 100 deve verdi. Cömertliğiyle meşhur olan Hakîm b. Hizâm Câhiliye devrinde ticaretle meşgul oluyor ve Kureyş kabilesinin ticaret kervanlarına katılıyordu. Bu dönemde 100 köle âzat etmiş ve fakirlere 100 deve bağışlamıştı. Hakîm müslüman olduktan sonra da hayır işlerine devam etmiştir. Onun bir hac mevsiminde 100 köle âzat ettiği ve kurbanlık olarak 100 deve kestirdiği rivayet edilir. Ticaretinin bereketli olması hususunda Resûl-i Ekrem’in hayır duasına mazhar olan Hakîm, Hz. Ömer’in divandan kendisine tahsis ettiği atıyyeyi kabul etmemiş, Cemel Vak‘ası’nda öldürülen amcasının oğlu Zübeyr b. Avvâm’ın borçlarının yarısını ödemeyi üzerine almıştır.

Hakîm b. Hizâm, Medine dışında toplanarak şehre baskın yapmak isteyen Mısırlılar’la görüşüp onları geri çevirmek için Hz. Osman tarafından görevlendirilen Ali b. Ebû Tâlib’in maiyetindeki otuz kişi arasında yer aldı. Hz. Osman’ın cenaze namazını kılan ve onu defnedenlerden biri de

Hakîm'dir. Çok uzun yaşamış olan Hakîm (Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, III, 11; İbn Kuteybe, s. 311) yaklaşık 54'te (674) 115-120 yaşlarında Medine'de ölmüştür. Hz. Peygamber'den kırk hadis rivayet etmiş, bunlardan dördü Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim'de yer almıştır. Hakîm aynı zamanda meşhur bir nesep âlimidir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 402-404; Buhârî, "Zekât", 50, "Veṣâyâ", 9, "Ḫumus", 13, 19, "Meġāzî", 48, "Riḳāḳ", 11, "Büyûʿ", 100, "Edeb", 16; a.mlf., et-Târîḫu'l-kebîr, III, 11; Müslim, "Zekât", 95, 96, "Îmân", 194, 195, 196; İbn İshak, es-Sîre, s. 142; İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Abdüssettâr), I, 220, 231; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 34, 37, 61, 63, 66, 67; II, 815, 817, 826; III, 945; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 132, 247-248, 353-354, 617, 665; II, 400, 493; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 78; II, 135, 152; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 19-21; a.mlf., el-Muḥabber, s. 176, 473; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 109, 112, 174; II, 109-110; Zübeyr b. Bekkâr, Cemheretü nesebi Ḳureyş ve aḫbâruhâ (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1381, I, 353-377; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 154, 219, 311; Belâzürî, Ensâb, I, 99, 235, 292; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 251, 336, 370, 440-444; III, 50, 52, 55; IV, 359, 412-413; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 355; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Kahire 1923-35, IV, 21; VI, 94; XIII, 65; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), I, 362-363; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 87, 88, 102, 119, 123-124, 245, 270; III, 180, 362; IV, 44; a.mlf., Üsdü'l-ġābe (Bennâ), II, 45-46; Zehebî, el-ʿİber, I, 43; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 44-51; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 349-350; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 447-448; Tecrid Tercemesi, V, 145-146, 178-179, 186-188; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 298; F. Wüstenfeld, Geneologische tabellen der Arabischen stämme und familien, Osnabrück 1966; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), II, 897.

İbrahim Sarıçam

HÂKİM el-KEBÎR

(الحاكم الكبير)

Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed b. Ahmed en-Nîsâbûrî (ö. 378/988)

Horasanlı muhaddis, Tûs ve Şâş kadısı.

285 (898) yılında Nîşâbur'da doğdu. "Kirbâs" (çoğulu kerâbîs) denilen bir çeşit pamuk bezin alım satımıyla uğraştığı için Kerâbîsî nisbesiyle de anılır. Muhaddisler arasında en üst dereceye ulaştığı için "Hâkim" unvanını almıştır. Kendisini talebesi ve el-Müstedrek müellifi Hâkim en-Nîsâbûrî'den ayırmak için unvanının sonuna "kebîr" (büyük) sıfatı eklenmiştir. Hadis tahsiline yirmi yaşından sonra başlayan Hâkim el-Kebîr on yedi yıl içerisinde Horasan, Taberistan, Rey, Şam, Irak, el-Cezîre, Hicaz, Taberiye, Humus, Harran, Halep gibi ilim merkezlerine giderek birçok âlimin hadis derslerine katıldı. Hocaları arasında Ahmed b. Muhammed el-Mâsercisî, Muhammed b. Şâdel, İbn Huzeyme, İbnü'l-Bâgandî, Ebü'l-Kāsım el-Begavî, Ebû Arûbe el-Harrânî yer alır. Kendisinden Hâkim en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Muhammed b. Ahmed el-Cârûdî ve İbn Mencûye gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır.

Hadislerin sıhhatini gerektiren şartlar, râvi adları ve hadislerin illeti başta olmak üzere hadis ilimleri alanındaki geniş bilgisiyle Horasan bölgesinin imamı ve hadis hâfızı olarak tanınan Hâkim el-Kebîr'in hadis rivayetindeki güvenilirliği "sika", "sebt" ve "me'mûn" gibi terimlerle ifade edilmiştir. Kaynaklarda belirtildiğine göre ölümünden iki yıl önce gözlerini kaybetmiş, hâfızasında zayıflama meydana gelmiş, fakat rivayetlerinde herhangi bir yanlışlık yaptığı görülmemiştir.

333 (944) yılında Nîşâbur'dan ayrılan Hâkim Horasan'ın birçok şehrinde kadılık yaptı. Hadise dayalı fıkıh bilgisini takdir eden Horasan Emîri Nûh b. Nasr kendisini Şâş kadılığına tayin etti, dört yıl kadar sonra da Tûs kadılığına getirildi. Hâkim daha sonra bu görevinden ayrılarak 345'te (956) Nîşâbur'a döndü ve burada zamanını eserlerini tamamlamak ve mescidinde

ibadet etmekle geçirdi. Bu dönemde kendisine kadılık ve tezkiye görevleri teklif edilmişse de kabul etmemiştir. 378 yılının Rebîülevvel ayında (Temmuz 988) Nîşâbur'da vefat eden Hâkim el-Kebîr evinde defnedildi.

Hâkim en-Nîsâbûrî hocasının Selef yolunu takip eden, Ehl-i beyt ve ashap hakkında insaflı bir tutum içerisinde bulunan sâlih bir kişiliğe sahip olduğunu söylemektedir. Mezhebi konusunda açık bilgi bulunmamakla beraber biyografisine tabakātü'ş-Şâfiiyye kitaplarında yer verilmesi, onun Şâfiî mezhebinin görüşlerini benimsediği kanaatini uyandırmaktadır.

Eserleri. 1. el-Esâmî ve'l-künâ (el-Esmâ˒ ve'l-künâ, el-Esmâ˒ ve'l-künâ˒ü'l-mücerrede). Adı bilinip künyesiyle veya künyesi bilinip adıyla meşhur olan râvileri tanıtan bir eser olup Müslim'in ve Nesâî'nin aynı konudaki kitaplarından daha faydalı kabul edilmiştir. Zira bu iki müellif sadece adı bilinen râvilerin künyelerini vermişlerdir. Eserin baş tarafı kaybolduğu için bir mukaddimesinin bulunup bulunmadığı bilinmemekte, dolayısıyla müellifin bu eserde takip ettiği metodu tesbit etmek mümkün olmamaktadır. Hâkim, her künyeyi yarı alfabetik olarak ayrı bir bab başlığı altında toplamış, ardından künyeleri ilk isme göre yine yarı alfabetik bir sistemle sıralamıştır. Daha sonra her künyenin bitiminde ismi bilinmeyip sadece künyesiyle tanınan kişileri kaydetmiştir. Künye sahipleri hakkında bilgi verirken genellikle isim ve nisbelerini, memleketlerini, görevlerini, meşhur bazı hocalarını ve öğrencilerini zikretmekte, zaman zaman bunları cerh ve ta'dîle tâbi tutarak rivayet ettikleri hadislerden örnekler vermektedir. Bu arada bazı hadislerin sahih veya zayıf olduğunu belirtmekte ve incelediği kişinin bir sözünü senediyle birlikte nakletmektedir. 2096 şahsın yer aldığı eser el-Esâmî ve'l-künâ adıyla Yûsuf b. Muhammed ed-Duhayl tarafından neşredilmiştir (I-IV, Medine 1994). Cemmâîlî diye tanınan Abdülganî el-Makdisî eseri Telḫîṣü'l-Künâ adıyla ihtisar etmiş, Zehebî de kitaptaki isim ve künyeleri alfabetik şekilde tertip ederek çalışmasına el-Muḳtenâ fî serdi'l-künâ adını vermiştir (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1531; Halep, el-Mektebetü'l-Ahmediyye, nr. 328). Zehebî'nin bu eserinin Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd'da tahrîcinin yapıldığı ve Medine'de Câmiatü'l-İslâmiyye'ye bağlı Meclisü'l-bahsi'l-ilmî tarafından yayımlanacağı belirtilmektedir (Hâkim el-Kebîr, el-Esâmî ve'l-künâ, nâşirin mukaddimesi, I, 82). 2. Şiʿâru aṣḥâbi'l-ḥadîs̱. Ehl-i hadîsin namaz konusundaki tutumunu, özellikle amelin imandan cüz olduğu ve

imanın artıp eksilebileceği görüşünü ortaya koymak amacıyla kaleme alınan ve seksen altı rivayete yer verilen bu eser küçük çaplı bir çalışma olup Subhî es-Sâmerrâî (Küveyt, ts.) ve Abdülazîz b. Muhammed es-Sedhân (Beyrut 1405) tarafından yayımlanmıştır. 3. ʿAvâli'l-İmâm Mâlik. İmam Mâlik'in mükerrerleriyle birlikte 215 âlî isnadlı rivayetini ihtiva etmektedir (nşr. Muhammed Şâzelî, Tunus 1406). 4. el-Fevâʾid. Eserin sadece on ve on birinci cüzleri günümüze ulaşmıştır (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 55, vr. 58-73).

Hâkim el-Kebîr'in kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: el-ʿİlel, el-Muḫarrec ʿalâ Muḫtaṣari'l-Müzenî, eş-Şürûṭ, Tesmiyetü ḍuʿafâʾi'l-muḥaddiṡîn, eş-Şüyûḫ ve'l-ebvâb, el-Emâlî, el-Eşʿârü'l-muḫtâretü'ṣ-ṣaḥîḥa minhâ ve'l-muʿâre. Hâkim'in Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'leri üzerindeki çalışmalarının (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 50-51; Kehhâle, XI, 180; Sandıkçı, s. 23, 158) müstahrec türü birer çalışma olduğu anlaşılmaktadır (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 977; a.mlf., el-ʿİber, II, 153; Kettânî [Özbek], s. 22-23).

BİBLİYOGRAFYA

Hâkim el-Kebîr, el-Esâmî ve'l-künâ (nşr. Yûsuf b. Muhammed ed-Duhayl), I-IV, Medine 1994, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, I, 1-152; a.mlf., Şiʿâru aṣḥâbi'l-ḥadîṡ (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Küveyt, ts. (Dârü'l-Hulefâ); Ebû Ya'lâ el-Halîlî, el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi'l-ḥadîṡ (nşr. M. Saîd b. Ömer İdrîs), Riyad 1409/1989, I, 459; III, 847, 962; Sem'ânî, et-Taḥbîr, II, 358, 431; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, XV, 893-896; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 146; İbn Nukta, et-Taḳyîd li-maʿrifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, s. 103-104; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 60; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 370-376; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 976-979; a.mlf., el-ʿİber, II, 153; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 351-380, s. 637-638; Safedî, el-Vâfî, I, 115; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, II, 408; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 420-421; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, VII, 5-6; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IV, 154; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 388-389; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 93; Flügel, Keşfü'ẓ-ẓunûn

İndeks, V, 42, 141; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 50-51; Ziriklî, el-Aʿlâm,VII, 244; M. Muhammed Ebû Zehv, el-Ḥadîs̱ ve'l-muḥaddis̱ûn, Kahire 1378/1958, s. 468; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 180; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 121; a.e. (Özbek), s. 22-23; Sezgin, GAS, I, 203-204; M. Nâsırüddin el-Elbânî, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye, Dımaşk 1390/1973, s. 252; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, II, 436; Ekrem Ziya el-Ömerî, Buḥûs̱ fî târîḫi's-sünneti'l-müşerrefe, Medine 1984; Kemal Sandıkçı, Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar, Ankara 1991, s. 23, 158.

Mehmet Ali Sönmez

HAKÎM el-MAĞRİBÎ

(حكيم المغربي)

Edip, hekim ve filozof Endelüsî ile matematik ve astronomi âlimi İbn Ebü’ş-Şükr’ün lakabı

(bk. ENDELÜSÎ; İBN EBÜ’ş-ŞÜKR).

HÂKİM MEHMED EFENDİ

(ö. 1184/1770)

Vak‘anüvis, şair ve edip.

İstanbul’da doğdu. Bıçakçı Emîr Çelebi diye bilinen Seyyid Halil Efendi’nin oğludur. Dönemin ünlü âlimlerinden Yanyalı Esad Efendi ve Bursalı İsmâil Hakkı Efendi’den ders okudu. Sülüs ve nesih hatlarını İsmâil Efendizâde Abdi Efendi’den öğrendi, Devhatü’l-küttâb müellifi Suyolcuzâde Mehmed Necib’den kitâbet icâzeti aldı. Gülşenî tarikatının Sezâiyye kolunun kurucusu Hasan Sezâi Efendi’den feyiz alan Hâkim Mehmed Efendi, Nakşibendî tarikatına intisap etti. Bir süre Sadâret Mektûbî Kalemi’nde görev yaptı, daha sonra hâcegân sınıfına geçti, ardından da silâhdar kâtibi oldu. 1 Receb 1166 (4 Mayıs 1753) tarihinde İzzî Süleyman Efendi’nin yerine vak‘anüvisliğe getirildi. Hâkim Mehmed Efendi’nin bu görevi 1 Receb 1180 (3 Aralık 1766) tarihine kadar devam etti.

Hâkim Mehmed Efendi vak‘anüvislik görevini sürdürürken 1753’te haslar mukātaacısı, 1759’da cebeciler kâtibi, Mayıs 1761’de sipahiler kâtibi, Nisan 1763’te maliye tezkirecisi tayin edildi. 4 Kasım 1766’da ikinci defa cebeciler kâtipliğine getirilen Hâkim’in son resmî görevi küçük rûznâmeciliktir. 1184 yılının Regaib gecesinde (25-26 Ekim 1770) vefat eden Hâkim Mehmed Efendi Haydarpaşa’da Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı’na defnedildi.

Eserleri. Arapça, Farsça bilen, edebî ve dinî mahiyette mensur ve manzum birçok telif ve tercüme eseri, şerh ve nazîreleri bulunan Hâkim’in en önemli eserleri şunlardır: 1. Târih. Vak‘anüvis sıfatıyla yazdığı, 1166-1180 (1752-1766) yılları olaylarını ihtiva eden eser iki cilt olup başlıca konularını tayin, tevcih, teşrifat, Hicaz’a surre gönderilmesi, donanmanın Akdeniz’e çıkışı, mevâcib dağıtılması, hırka-i şerif ziyareti, bayram merasimleri, İstanbul yangınları, vefeyât, cami, çeşme ve kütüphane inşası gibi İstanbul ve saray hadiseleri, nâdiren de taşra olayları teşkil eder. Müellif naklî tarihçilik

geleneğine bağlı olup hadiseleri bu anlayış içinde ele almış, hakikati lafza feda ederek sebep-netice münasebeti kurma ve mukayese etme ihtiyacı duymamıştır. İnşâ sanatındaki ustalığı çağdaşlarınca da kabul edilen Hâkim'in dili çok ağırdır. Nazım ve nesirdeki maharetini göstermek isteyen müellif olayların önemli olanını olmayanından ayırmaya özen göstermemiş, yer yer manzum kıtalar, mensur inşâ denemeleri ve çeşitli istitratlar arasında olayların anlaşılmasını güçleştirmiştir. Hâkim'in Târih'inin müsveddeleri, Mür'i't-tevârîh müellifi Şem'dânîzâde Fındıklılı Süleyman Efendi tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Fakat eserden asıl faydalanan Vak'anüvis Ahmed Vâsıf Efendi'dir. Sadece azil ve tayin kararlarından ibaret olduğunu söyleyerek eseri küçümseyen, ancak 1752-1766 olayları için yegâne kaynak olarak kullanan Vâsıf, yaptığı aşırı kısaltmalar yüzünden çok defa vak'aların seyrini takip etmeyi güçleştirmiş, böylece araştırmacıları asıl kaynağa başvurmaktan müstağni kılamamıştır. Üzerinde lisans tezi çalışması yapılan eserin (Özcan, s. 85) bilinen yazma nüshaları Arkeoloji Müzesi (nr. 483, 484), Topkapı Sarayı Müzesi (Bağdat Köşkü, nr. 231, 233/1 [müellif hattıyla]), İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 2472 [1166-1179 yılları arası olayları]) ve Upsala Üniversitesi (nr. 289 [1171-1172 yılları olayları]) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Son zamanlarda Marburg'da da bir nüshasının bulunduğu ortaya çıkmıştır (Flemming, I, 150 vd.). Franz Babinger kitabın M. Norberg tarafından kısmen tercüme edildiğini belirtmektedir (s. 328). 2. Acâibü'l-ahbâr fî ahbâri seyyidi'l-ahyâr. Bir siyer kitabı olan eserin yazma nüshalarından biri İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (TY, nr. 1774). 3. Şerh-i Dîvân-ı Şevketü'l-Buhârî (İÜ Ktp., TY, nr. 3394). 4. Divan. Mürettep bir divanı bulunan Hâkim Mehmed Efendi (İÜ Ktp., TY, nr. 1224, 5586) şiirlerinde Hâkim mahlasını kullanmıştır. Ayrıca gerek Târih'inde gerekse bazı mecmualarda (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3144; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3495) görülen bol miktardaki Türkçe, Farsça, Arapça şiirler ve çeşitli vesilelerle düşürdüğü tarihler, yazdığı nazîreler onun güçlü bir şair olduğunu göstermektedir. Nitekim talebesi Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi Hâkim'i ünlü bir şair olarak nitelendirmektedir (Tuhfe, s. 408).

Hâkim Mehmed Efendi'nin diğer eserleri şunlardır: Tevhidnâme, Kavâidü'l-Fürsî, Şerh-i Kasîde-i Örfî,

Şerh-i Rubâî-i Hazret-i Mevlevî, Şerh-i Kasîde-i Kâ‘b b. Züheyr, Şerh-i Kasîde-i Dimyâtıyye, Nazîre-i Hilye-i Hâkānî, Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ, İşârât, Risâletü’l-Mehdiyyeti’l-hakīka, Risâletü’l-Mehdiyyeti’l-Hanefiyye, Tehlîlnâme (Osmanlı Müellifleri, II, 142). Müellif ayrıca Rûhî-i Bağdâdî’nin terkibibendine nazîre (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3352, vr. 100b-105a), Ferîdüddin Attâr’ın tasavvufî bir eserine Nefhatü’z-zât ve’s-sıfât adıyla bir şerh (müellif hattı nüshası için bk. Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 940) yazmış, Fuṣûṣü’l-ḥikem’i tercüme etmiş (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1247) ve bir mi‘râciyye kaleme almıştır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4477).

BİBLİYOGRAFYA

Hâkim Mehmed Efendi, Târih, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 231, I, vr. 469b; nr. 233/1, II, vr. 92a, 157b, 238a; Şem‘dânîzâde, Mür’i’t-tevârîh (Aktepe), I, 172, 179; II-A, s. 57; Râmiz, Âdâb-ı Zurefâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3873, vr. 23a-24a; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 408-409; Vâsıf, Târih, Bulak 1246, I, 3; II, 2; a.e. (İlgürel), s. XL-XLI; Cemâleddin, Osmanlı Târih ve Müverrihleri: Âyîne-i Zurefâ, İstanbul 1314, s. 54; Esad Efendi, Bâğçe-i Safâendûz, İÜ Ktp., TY, nr. 2095, s. 106; Fatîn, Tezkire, s. 52-53; Mehmed Tevfik, Kāfile-i Şuarâ, İstanbul 1290, s. 119; Ârif Hikmet, Tezkire, Millet Ktp., Tarih, nr. 1038, vr. 14a; İsmet, Tekmiletü’ş-Şekāik, s. 254; Sicill-i Osmânî, II, 101-102; Osmanlı Müellifleri, II, 142-143; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, II, 118; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 66, 302, 357-358; B. Flemming, Türkische Handschriften, Wiesbaden 1968, I, 150 vd.; Babinger (Üçok), s. 327-328; Abdülkadir Özcan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Tezleri, İstanbul 1984, s. 85; Bekir Kütükoğlu, “Müverrih Vâsıf’ın Kaynaklarından Hâkim Tarihi”, TD, sy. 8 (1953), s. 69-76; sy. 9 (1954), s. 91-122; sy. 10 (1954), s. 79-102; a.mlf., “Vekāyinüvis”, İA, XIII, 277; a.mlf., “Meḥmed Ḥākim Efendi”, EI² (Fr.), VI, 982-983.

Mücteba İlgürel

HÂKİM en-NÎSÂBÛRÎ

(الحاكم النيسابوري)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014)

el-Müstedrek adlı eseriyle tanınan hadis hâfızı.

3 Rebîülevvel 321 (3 Mart 933) tarihinde Nîşâbur'da doğdu. Babası veya atalarından biri alım satımda aracılık yaptığı yahut iyi pazarlık ettiği için "İbnü'l-Beyyi'" künyesiyle (Kāmus Tercümesi, III, 196), Nîşâbur kadılığı yapması sebebiyle de "Hâkim" lakabıyla tanınır. Anne tarafından soyu muhaddis, fakih ve zâhid İbrâhim b. Tahmân'a (ö. 163/780) dayanan Îsâ b. Abdurrahman b. Süleyman ed-Dabbî'nin neslinden geldiği için Dabbî ve Tahmânî nisbeleriyle de anılır. Dokuz yaşında iken hadis öğrenmeye başladı ve on üç yaşında İbn Hibbân'dan hadis imlâ etti. Âlimlerle görüşmek üzere 341'de (952-53) Irak, 343'te (954-55) Horasan taraflarına seyahatler yaptı. Bu ilim merkezlerinde ve Mâverâünnehir'de tanınmış muhaddislerle görüşerek âlî isnadlar elde etti. Sadece Nîşâbur'da 1000 hocadan hadis dinlediği rivayet edilen Hâkim'in hocalarının sayısı 2000'i bulmaktadır. İlk hocası, Müslim'i görmüş olan babasıdır. Hadis ve hadis ilimleri öğrendiği diğer hocaları arasında el-Müsned ve Tefsîrü'l-Ḳur'ân adlı eserleri bulunduğunu söylediği hâfız Ali b. Hamşâz, zâhid Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah es-Saffâr, hadis hâfızı İbnü'l-Ahrem, Ebü'l-Abbas el-Esam, Ebû Alî en-Nîsâbûrî ve Ebû Ahmed Hâkim el-Kebîr bulunmaktadır. Kıraat ilmini Ebû Ali Hasan b. Dâvûd en-Nakkār el-Kûfî ve İbnü'l-İmâm diye tanınan Ebû Bekir Ahmed b. Abbas el-Bağdâdî gibi âlimlerden, fıkhı Ebû Ali b. Ebû Hüreyre el-Bağdâdî, Ebü'l-Velîd el-Ümevî ve Su'lûkî gibi fakihlerden öğrendi. Hadis hâfızları İbnü'l-Ciâbî ve Hüseyin b. Muhammed el-Mâsercisî ile hadis müzakere etti. Devrin tanınmış mutasavvıflarından Ca'fer el-Huldî, İbn Nüceyd ve Ebû Osman el-Mağribî'nin sohbetlerinde bulundu. 355'te (966) Mâverâünnehir'de, 367'de (977-78) Irak'ta, ayrıca Bağdat ve Rey'de imlâ meclislerinde hadis okuttuğu bilinen Hâkim'in tanınmış talebeleri arasında Ebû Zer el-Herevî,

Ebû Ya‘lâ el-Halîlî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî ve Ebû Sâlih el-Müezzin gibi âlimler vardır. Hocalarından Ahmed b. Ebû Osman el-Hîrî, Ebû İshak el-Müzekkî ve Dârekutnî başta olmak üzere pek çok âlim kendisinden hadis rivayet etmiştir. Hâkim en-Nîsâbûrî 337 (948) yılından itibaren eser telifine başlamış, eserleri Ebû Ya‘lâ el-Halîlî'nin söylediğine göre 500, bazı kaynaklara göre 1000, hatta 1500 (İbn Asâkir, s. 228) cüz tutacak hacme ulaşmıştır. Hâkim'i devrin dört tanınmış hâfızı ile mukayese eden Ebü'l-Kāsım Sa‘d b. Ali ez-Zencânî onun güzel eserleriyle diğerlerine üstün olduğunu söylemiştir.

Kaynaklarda Hâkim'in güçlü bir hadis hâfızı olduğu belirtilmektedir. Hocalarından hadis hâfızı ve münekkidi Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed el-Haccâcî onun kendisinden daha kuvvetli bir hâfız olduğunu söylemekte, devrin tanınmış muhaddisi Hâkim el-Kebîr de yerini ancak talebesi Hâkim'in doldurabileceğini ifade etmektedir. Çağdaşı ve hemşehrisi hadis hâfızı Ebû Hâzim el-Abdûyî, hadisleri ezberleme ve kusurlarını bilme hususunda Nîşâbur'da İmam Müslim'den sonra yetişen sayılı hâfızlar arasında Hâkim'in adını da zikretmekte, İslâm dünyasında her dönemde birbirinin dengi âlimler bulunduğu halde onun zamanında bir denginin bulunmadığını söylemektedir (İbn Asâkir, s. 230; Sübkî, IV, 159). Dârekutnî de Hâkim'in hıfzının Ebû Abdullah İbn Mende'ninkinden daha sağlam olduğunu belirtmiştir. Devrin hadis âlimlerinin müşküllerini ona sorup hallettikleri, geniş hadis bilgisinden ve rivayetlerinden faydalanmak isteyen talebelerin İslâm dünyasının dört bir yanından kendisine geldikleri bilinmektedir. Talebesi Ebû Ya‘lâ el-Halîlî, hocasına sorulan her soruya onun doyurucu cevaplar verdiğini söylemektedir. Hâkim'in hadis ilimleri sahasında kendini iyi yetiştirdiği, hadislerin sağlamını ve zayıfını bilme, râvileri cerh ve ta‘dîl etme konularında devrinin en tanınmış âlimleri arasında yer aldığı ifade edilmektedir. İbn Hacer, onun büyük bir âlim olduğunu söyledikten sonra hayatının son dönemlerinde hâfızasının zayıflamaya başladığına dair rivayetler bulunduğunu, eḍ-Ḍuʿafâʾ adlı eserinde kendilerinden kesinlikle hadis alınmaması gerektiğini kaydettiği bazı kimselerin rivayetlerine el-Müstedrek'te yer vermesinin de bunu gösterdiğini belirtmektedir. el-Müstedrek'i hayatının son döneminde yazdığı için onu yeniden gözden geçirmeye fırsat bulamaması, hadisleri ve râvileri iyi tanımasına rağmen tenkit edilmesine sebep olmuştur. Hâkim, Sâmânîler devrinde 359 (969-70) yılında Nesâ kadılığına getirilmiş, daha

sonra kendisine teklif edilen Cürcân kadılığını ise kabul etmemiştir. Onun Sâmânîler'in temsilcisi olarak Büveyhîler'e elçi sıfatıyla gittiği ve görevini başarıyla yaptığı belirtilmektedir.

Hâkim en-Nîsâbûrî 3 Safer 405 (3 Ağustos 1014) tarihinde vefat etti. Ebû Ya'lâ el-Halîlî'nin onun 403'te (1012) vefat ettiğini söylemesi bir zühul olarak kabul edilmiştir.

Şiî Olduğu İddiası. Hâkim'in hayatına yer veren bütün eserlerde onun Şiîliği tartışılmıştır. Bazı araştırmacılar

Hâkim'in Şiî olduğunu, bazıları Şiîliği'ni gizleyip Sünnî göründüğünü, bazıları da Hz. Ebû Bekir ile Ömer'e dil uzatmamakla beraber Hz. Ali'yi diğer üç halifeden üstün tuttuğunu ileri sürmüşlerdir. Hâce Abdullah el-Herevî'nin, onu hadis rivayetinde sika bulmakla beraber Râfızî diye suçlaması Zehebî ve Tâceddin es-Sübkî gibi âlimler tarafından şiddetle reddedilmiş, bununla beraber Şîa'ya meyli olduğu belirtilmiştir. Hâce Abdullah'ın koyu bir Hanbelî, Hâkim'in ise Şâfiî olması, ayrıca itikad bakımından o devirde Hanbelîler'in şiddetle muhalefet ettiği Eş'arî mezhebine mensup bulunması da bu iddiayı zayıflatmaktadır. Konuyu ayrıntılı biçimde inceleyen Tâceddin es-Sübkî'ye göre Hâkim'in öncelikle bir muhaddis olması, muhaddisler arasında birkaç istisna dışında Şiî âlimlerin bulunmaması, kendilerinden ilim tahsil ettiği hocalarının hepsinin Ehl-i sünnet'e mensup olması, Târîḫu Nîsâbûr'da biyografilerine yer verdiği Sünnî âlimleri övmesi ve Şîa taraftarlarını bid'atçı sayan Eş'arî mezhebini benimsemesi böyle bir iddiaya ters düşmektedir (Ṭabaḳāt, IV, 161-163). Sübkî, bu ilk tesbitten sonra Hâkim'e Şiîlik nisbet edenleri de araştırdığını, onların bir kısmının -anlaşıldığı kadarıyla Hâce Abdullah'ın-Mücessime'ye mensup olmakla suçlandığını, bir kısmının Hâkim aleyhinde bir şey söylemedikleri halde bu tür sözlerin kendilerine nisbet edildiğini, ayrıca onu Sünnî görünmekle beraber Şiî olmakla itham edenlerin sözlerindeki tutarsızlığın ortada olduğunu ifade etmekte, bu arada aynı zaman diliminde yaşayanların birbiri aleyhindeki sözlerine önem vermemek gerektiğini belirtmektedir. Hâkim'i Şiîliği'ni gizlemekle suçlayan İbnü'lKayserânî'nin buna gerekçe olarak Muâviye ve ailesi aleyhindeki aşırı tutumunu göstermesi güçlü bir delil sayılmamaktadır. Ebû Bekir b. Hidâyetullah el-Hüseynî'nin Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿ iyye'sinde Hâkim'in Hz.

Ali’yi Osman’dan üstün tuttuğuna dair ifadesi (s. 222) bir zühul eseri olmalıdır.

Hâkim’in Şiîlik’le itham edilmesinin başlıca sebebi, el-Müstedrek’te Hz. Ali’nin faziletine dair yer alan rivayetlerdir. Bunların içinde en çok tenkide uğrayan rivayet ise “hadîsü’t-tayr” diye meşhur olanıdır. Buna göre Hz. Peygamber’in sofrasına kızartılmış bir kuşun getirildiği bir gün Resûl-i Ekrem, “Yâ Rabbi! En sevdiğin kulunu gönder de bu kuşu onunla beraber yiyelim” diye dua etmiş, bunun üzerine Hz. Ali çıkagelmiştir (el-Müstedrek, III, 142). Bazı âlimlerin uydurma kabul ettiği bu hadis Zehebî, Alâî ve Tâceddin es-Sübkî gibi muhaddisler tarafından zayıf olmakla birlikte bir dayanağının bulunduğu gerekçesiyle savunulmuş, ayrıca Tirmizî’nin Sünen’i ile (“Menâkıb”, 20) Nesâî’nin Ḫaṣâ ʾişu Emîri’l-mü ʾminîn ʿ Alî b. Ebî Ṭâlib (s. 29) adlı eserinde de yer almıştır. Hâkim ve diğer bazı âlimler hakkında ileri sürülen Şiîlik iddiası Ehl-i beyt’i biraz daha fazla sevmekten ibaret olup Şîa mezhebini benimsemekle ilgisi yoktur. Hâkim’in de Hz. Ali’yi diğer halifelerden fazla sevdiği anlaşılmaktadır. Fakat onu diğer üç halifeden üstün tutmadığı el-Müstedrek’te onları Hz. Ali’den önce zikretmesinden (III, 61-147), Tâceddin es-Sübkî’nin bizzat görüp okuduğunu söylediği Kitâbü’l-Erbaʿîn adlı eserinde ilk üç halifenin Hz. Ali’den üstün olduğuna dair bir bölümün varlığından anlaşılmaktadır (Ṭabaḳāt, IV, 167). Allah’ı cisme benzeten Kerrâmiyye mezhebi taraftarlarının Hâkim’e cephe alarak onu evinden dışarı çıktığı takdirde öldüreceklerini söylemeleri üzerine Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî Hâkim’e bu mezhebin kurucusu Muhammed b. Kerrâm’ın faziletlerine, İbn Kesîr’e göre ise (el-Bidâye, XI, 355) Muâviye’nin faziletine dair birkaç hadis yazdırmayı ve böylece sıkıntıdan kurtulmayı tavsiye ettiği zaman Hâkim buna yanaşmamıştır. Onun bu tutumu, bazılarının söylediği gibi Şiîliği’ni değil hayatı pahasına da olsa hadis konusunda tâviz vermediğini göstermektedir.

Eserleri. 1. el-Müstedrek* ʿ ale’ṣ-Ṣaḥîḥayn (el-Müstedrek ʿ ale’ş-Şeyḫayn). Müellif bu eserinde, Buhârî ile Müslim’in veya onlardan birinin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’lerini tasnif ederken gözettikleri şartlara uyduğu halde kitaplarına almadıkları rivayetleri derlemek istemiş, fakat eserde bazı zayıf, hatta mevzû rivayetler yer almıştır. 8803 rivayeti ihtiva eden eser Haydarâbâd’da (I-IV, 1334-1342) ve Mustafa Abdülkādir Atâ tarafından

Beyrut'ta (I-IV, 1411/1990) yayımlanmıştır. Zehebî kitabı Telḫîṣü'l-Müstedrek adıyla ihtisar etmiş, bu çalışmadaki 1181 rivayet İbnü'l-Mülakkın tarafından Muḫtaṣaru İstidrâki'l-Ḥâfıẓ ez-Zehebî ʿalâ Müstedreki Ebî ʿAbdillâh el-Ḥâkim adıyla ve yeni bilgiler eklenerek ihtisar edilmiştir (bk. bibl.). 2. Maʿrifetü ʿulûmi'l-(uṣûli'l-) ḥadîs̱*. Râmhürmüzî'nin (ö. 360/971) el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl'ından sonra bu sahada kaleme alınmış ikinci eser olduğu tahmin edilen kitapta usûl-i hadîs meseleleri elli iki bölüm halinde ele alınmış, verilen her bilgi senedleriyle birlikte zikredilmiştir. Kitap Seyyid Muazzam Hüseyin tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1937; Medine 1397 /1977 ofset baskı). 3. Kitâbü'l-İklîl. Sâmânîler'in Horasan valisi Ebû Ali İbn Sîmcûr'un isteği üzerine kaleme aldığı ve Hz. Peygamber ile aile fertlerinin hayatıyla ilgili bilgileri ve hadisleri toplayarak daha önce benzeri görülmeyen bir şekilde tertip ettiği eserin (Hâkim, el-Medḫal ilâ Kitâbi'l-İklîl, s. 30; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 167-168) günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir. 4. el-Medḫal ilâ (maʿrifeti) Kitâbi'l-İklîl (el-Medḫal ilâ maʿrifeti'ṣ-ṣaḥîḥ ve's-saḳīm mine'l-aḫbâri'l-merviyye). Kitâbü'l-İklîl'in telifinden sonra Ebû Ali İbn Sîmcûr'un, bu eserdeki sahih olan ve olmayan hadislerin tesbit edilmesi ihtiyacına işaret etmesi üzerine adı geçen esere giriş mahiyetinde yazılmıştır. Hadis usulüne dair önemli bilgileri topladığı bu eserinde güvenilir rivayetleri on gruba ayıran Hâkim bunların ilk beşinin ittifakla kabul edilenler, ikinci beşinin de hakkında farklı görüş ileri sürülenler olduğunu, sahih hadislerin ilk derecesi olan, Buhârî ile Müslim'in üzerinde ittifak edebilecekleri hadislerin 10.000'i bulmayacağını belirtmekte, daha sonra cerh türlerini ve mecrûh râvileri on tabakaya ayırarak tanıtmaktadır. Müellifin iki talebesi Ebû Bekir el-Beyhakī ve Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Mansûr el-Kâyinî tarafından rivayet edilerek günümüze ulaşan eserin Kâyinî rivayetine dayanan ve 573 (1177) yılı civarında istinsah edilen bir nüshası Murad Molla Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 307/8, vr. 245a-260b). Kitabı el-Medḫal fî ʿilmi'l-ḥadîs̱ adıyla önce Muhammed Râgıb et-Tabbâh (Halep 1352/1932), ardından bu neşri dikkate alarak bir başka nüshanın da yardımıyla J. Robson (London 1953), daha sonra da el-Medḫal ilâ Kitâbi'l-İklîl adıyla Fuâd Abdülmün'im Ahmed (İskenderiye 1983) yayımlamıştır. 5. el-Medḫal ilâ maʿrifeti'ṣ-Ṣaḥîḥayn. İbn Hayr, üç cüz olduğunu söylediği bu eseri Kitâbü'l-Medḫal ilâ maʿrifeti'ṣ-ṣaḥîḥ mine's-saḳīm ve tebyîni mâ eşkele min esmâʾi'r-ricâl fi'ṣ-Ṣaḥîḥayn (Fehrese, s. 223-224), Zehebî ise el-Medḫal ilâ ʿilmi'ṣ-ṣaḥîḥ (Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1043; Aʿlâmü'n-nübelâʾ,

XVII, 170) adıyla zikretmektedir. Bu adlandırma daha çok el-Medḫal ilâ Kitâbi'l-İklîl'in muhtevasını hatırlattığı için iki eserin

isimlerinin karıştırıldığı söylenebilir. Eserin günümüze ulaşan bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Şehid Ali Paşa, nr. 346/2). Hâkim, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim'i tanıtmak amacıyla yazdığı bu eserinde önce Resûlullah'ın söylemediği sözleri ona nisbet etmeyi yasaklayan rivayetleri bir araya getirmekte, kendilerinden ancak durumları açıklanarak rivayet edilebilecek 234 kadar mecrûh râviyi kaydetmektedir. Müellifin eḍ-Ḍuʿafâʾ adıyla anılan eserinin, bu bölümün müstakil olarak istinsah edilmesinden meydana gelmiş bir cüz olması muhtemeldir. Ashap, tâbiîn ve sonraki râvilerin adlarını üç kısımda alfabetik olarak önce her iki eserde bulunanları, daha sonra da birinde olup diğerinde bulunmayan râvileri yine üç kısımda ele aldığı bölüm, Zâhiriyye Kütüphanesi'ndeki nüshasına dayanılarak Kemâl Yûsuf el-Hût tarafından Tesmiyetü men aḫrecehümü'l-Buḫârî ve Müslim adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1407/1987). Ardından Buhârî'nin güvenmediği râviler, Ṣaḥiḥayn'da künyeleriyle meşhur râviler, Müslim'in kendilerinden rivayet etmesi sebebiyle tenkide uğradığı râviler, Buhârî'nin nisbelerini zikretmediği şeyhleri, Buhârî'nin görüştüğü ve kendilerinden hadis duyduğu halde rivayetlerini el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ine almayıp sadece istişhâd ettiği hocalarının adları ve Buhârî ile Müslim'in Ṣaḥîḥayn'daki hocalarının adları zikredilmektedir. Eseri Rebîʻ b. Hâdî Ömer el-Medhalî el-Medḫal ile'ṣ-ṣaḥîḥ adıyla neşretmiştir (Beyrut 1984). Abdülganî el-Ezdî, el-Medḫal'de gördüğü bazı yanlışları düzeltmek maksadıyla Taṣḥîḥu'l-(Keşfü'l-) evhâm elletî fî Medḫali Ebî ʿAbdillâh el-Ḥâkim adıyla bir eser kaleme almış, eserini tamamladıktan sonra Hâkim'e göndermiş, Hâkim de tenkitleri sebebiyle kendisine teşekkür etmiştir. Bu eser Kitâbü'l-Evhâm elletî fi'l-Medḫal adıyla Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân tarafından yayımlanmıştır (Zerkā [Ürdün] 1987). 6. Târîḫu Nîsâbûr. Hâkim eserinde önce İslâmiyet'in başlangıcından kendi zamanına kadar olan Nîşâbur tarihini ele almış, bu şehre gelen sahâbe, tâbiîn ve diğer İslâm büyükleriyle Nîşâbur'da yetişen âlim ve önemli şahsiyetlerin, burada ilmî faaliyette bulunan ve bu şehirde ölen kimselerin, ayrıca kendi hocalarının biyografisini altı tabaka halinde kronolojik olarak yazmıştır. Müellif, 2500'den fazla kişi hakkında bilgi ihtiva ettiği söylenen eserde (EIr., I, 250) Nîşâbur'un mescidlerini, kalelerini, mahallelerini, kabristanlarını da tanıtmıştır. Ali b. Zeyd el-Beyhakī'nin on iki cilt olduğunu kaydettiği

kitabın (Târîẖ, s. 33; Sezgin, I, 222’de 12 cüz) günümüze gelip gelmediği bilinmemekte, Hatîb el-Bağdâdî’nin Târîẖu Baġdâd’da, Sem‘ânî’nin el-Ensâb’da ve İbn Hallikân’ın Vefeyât’ta eserden iktibaslarda bulunduğu görülmektedir. Kitabın Arapça bir müntehabından, adının Ahmed b. Muhammed b. Hasan olduğu sanılan Halîfe en-Nîsâbûrî’nin Terceme-i Târîẖ-i Nîşâbûrî adıyla yaptığı Farsça tercümesi günümüze ulaşmış, Bursa Hüseyin Çelebi Kütüphanesi’nde bulunan nüshası (nr. 778) Behmen Kerîmî tarafından Târîẖ-i Nîşâbûr adıyla yayımlanmıştır (Tahran, ts.). Richard N. Frye’nin Târîẖu ʿulemâʾi ehli Nîsâbûr adıyla neşrettiği eser (The Hague 1965) (EIr., I, 250) muhtemelen Târîẖu Nîsâbûr’un muhtasarıdır. Abdülgāfir el-Fârisî, Târîẖu Nîsâbûr’a Kitâbü’s-Siyâḳ li-Târîẖi Nîsâbûr adıyla 510 (1116) yılına kadar gelen bir zeyil yazmış, İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî bu eseri el-Münteḫab min Kitâbi’s-Siyâḳ li-Târîẖi Nîsâbûr adıyla hulâsa etmiştir. Kâtib Çelebi Zehebî’nin Târîẖu Nîsâbûr’u ihtisar ettiğini söylemektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 308). 7. Suʾâlâtü’l-Ḥâkim en-Nîsâbûrî li’d-Dâreḳuṭnî fi’l-cerḥ ve’t-taʿdîl. Mükerrerleriyle birlikte 531 râvinin ne ölçüde güvenilir olduğu hususunda kısa bilgiler ihtiva eden eserden Hatîb el-Bağdâdî, Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî başta olmak üzere birçok müellif faydalanmıştır. Bilinen tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde bulunan eser (III. Ahmed, nr. 624/23) Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1404/1984). 8. Suʾâlâtü Mesʿûd b. ʿAlî es-Siczî maʿa esʾileti’l-Baġdâdiyyîn ʿan aḥvâli’r-ruvât. Râvilerin cerh ve ta‘dîline, ayrıca hadisle ilgili bazı konulara dair sorulan 342 meselenin cevaplarını ihtiva eden eseri Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir neşretmiştir (Beyrut 1408/1988). 9. el-Fevâʾid (Fevâʾidü’ş-şüyûẖ). Eserin bir nüshası Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de bulunmaktadır (Mecmua, nr. 55/6, vr. 58a-72b). 10. Cüzʾ (Chester Beatty Library, nr. 3904, vr. 1-11).

Fuat Sezgin, müellifin Şiʿru aṣḥâbi’l-ḥadîs̱ adlı bir eserinden söz etmekteyse de (GAS, I, 222) Hâkim el-Kebîr’e ait Şiʿâru aṣḥâbi’l-ḥadîs̱’in (M. Nâsırüddin el-Elbânî, s. 252, nr. 892) adı değiştirilmek suretiyle ona nisbet edildiği kütüphane kayıtlarının aynı olmasından da anlaşılmaktadır. Kaynakların belirttiğine ve kendisinin el-Müstedrek’te verdiği bilgilere göre Hâkim’in ayrıca şu eserleri bulunmaktadır: eḍ-Ḍuʿafâʾ, el-Emâlî (el-Emâli’l-ʿaşiyyât), Feżâʾilü Fâṭıma, Feżâʾilü’ş-Şâfiʿî, Ḫaṣâʾiṣü’l-ʿaşere, el-ʿİlel (ʿİlelü’l-ḥadîs̱), Kitâbü’d-Duʿâʾ, Kitâbü’l-Erbaʿîn (Tâceddin es-Sübkî

bu eserde, ilk üç halifeyi Hz. Ali'den üstün tuttuğuna dair bir bab bulunduğunu bizzat gördüğünü söylemektedir), Kitâbü'l-Künâ (ve'l-elḳāb), Maḳtelü'l-Ḥüseyin (bu eserinden kendisi söz etmektedir: el-Müstedrek, III, 177), el-Maʿrife fî ẕikri'l-muḫadramîn (el-Müstedrek, I, 24), Muʿcemü şüyûḫi'l-Ḥâkim (Terâcimü'ş-şüyûḫ), Müzekki'l-aḫbâr, Ṣalâtü'ḍ-ḍuḫâ,

Terâcimü'l-müsned ʿalâ şarṭi'ṣ-Ṣaḥîḥayn, eṭ-Ṭabaḳāt. Kettânî'nin ona nisbet ettiği ʿAvâlî Mâlik ise (er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 356) Ebû Ahmed Hâkim el-Kebîr'e aittir (İbn Hacer, el-Mecmaʿu'l-müʾesses, I, 329-330).

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, III, 196; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), I, 24; III, 61-147, 177, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, I, 7-17; a.mlf., Suʾâlâtü Mesʿûd b. ʿAlî es-Siczî maʿa esʾileti'l-Baġdâdiyyîn ʿan aḥvâli'r-ruvât (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir), Beyrut 1408/1988, nâşirin mukaddimesi, s. 9-26; a.mlf., el-Medḫal ilâ maʿrifeti'ṣ-Ṣaḥîḥayn, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 346/2; a.mlf., el-Medḫal ilâ Kitâbi'l-İklîl (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), İskenderiye 1983, nâşirin mukaddimesi, s. 5-16; Tirmizî, "Menâḳıb", 20; Nesâî, Ḫaṣâʾiṣu emîri'l-müʾminîn ʿAlî b. Ebî Ṭâlib (nşr. Ahmed Mîrîn el-Belûşî), Küveyt 1406/1986, s. 29-36; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 473-474; Sem'ânî, el-Ensâb, II, 370-372; Beyhakī, Târîḫ (Hüseynî), s. 33, 41, 45, 79, 98, 186, 262, 317, 440; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi'l-müfterî, s. 227-231; İbn Hayr, Fehrese, s. 223-224; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 274-275; İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, el-Münteḫâb mine's-Siyâḳ (nşr. M. Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1403/1362 hş., s. 5-6, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, s. yâkâf; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 280-281; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1039-1045; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 162-177; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 608; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 600-601; Safedî, el-Vâfî, III, 320-321; Sübkî, Ṭabaḳāt, IV, 155-171; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 355; İbnü'l-Mülakkın, Muḫtaṣaru İstidrâki'l-Ḥâfıẓ ez-Zehebî ʿalâ Müstedreki Ebî ʿAbdillâh el-Ḥâkim (nşr. Abdullah b. Hamed el-Lahaydân - Sa'd b. Abdullah b. Abdülazîz Âl-i Humeyyid), Riyad 1411; İbn Hacer, Lisânü'l-

Mîzân, V, 232-233; a.mlf., el-Mecmaʿu'l-müʾesses li'l-muʿcemi'l-müfehres (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut 1413/1992, I, 329-330; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IV, 238; Musannif, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1402/1982, s. 123-125, 222; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 55, 87, 144, 165, 308, 394, 430, 582; II, 1011, 1160, 1277, 1298, 1642, 1839, 1840; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 176-177; Brockelmann, GAL, I, 175; Suppl., I, 276-277; Richard N. Frye, "City Chronicles of Central Asia and Khurasan", Zeki Velidi Togan'a Armağan, İstanbul 1950-55, s. 405-420; Sezgin, GAS, I, 221-222; M. Nâsırüddin el-Elbânî, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-Kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye, Dımaşk 1390/1970, s. 252, nr. 892; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1980, s. 118-119; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü'ş-Şîʿa, Beyrut 1401/1981, s. 294-295; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 227; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/2, s. 474-481; Zeki Velidî Togan, Tarihte Usûl, İstanbul 1985, s. 192; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 130-132; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 14, 47, 194, 244, 283, 314, 319, 323, 340, 356, 419, 425; H. Ritter, "Philologika XIII", Oriens, III (1950), s. 72-73; E. Honigmann, "Nîşâpûr", İA, IX, 304; J. Robson, "al-Ḥākim al-Naysābūrī", EI² (Fr.), III, 84; R. W. Bulliet, "Abū ʿAbdallāh b. al-Bayyeʿ", EIr., I, 250.

M. Yaşar Kandemir

HAKÎM es-SEMERKANDÎ

(الحكيم السمرقندي)

Ebü'l-Kāsım İshâk b. Muhammed b. İsmâîl el-Kādî el-Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953)

İlk dönem Mâtürîdî âlimlerinden.

Hocası ünlü sûfî Ebû Bekir el-Verrâk'ın vefat tarihinden (280/893) hareketle 260 (874) yıllarında doğmuş olduğu söylenebilir. Doğum yerine nisbetle Semerkandî, hikmetli öğütleri ve uzun müddet yürüttüğü Semerkant kadılığı sırasında verdiği isabetli kararlarından dolayı “Hakîm” olarak anılmıştır. Bu unvan zamanla kendisini diğer Semerkant ulemâsından ayıran bir alem haline gelmiştir.

Bibliyografik kaynaklar, Hakîm'in tahsil hayatının genellikle Belh şehrinde geçtiğini ve onun burada Hanefî âlimlerinden Muhammed b. Huzeyme el-Kallâs'tan ders aldığını kaydetmektedir. Tasavvufî kaynaklarda ise en çok istifade ettiği hocasının Ebû Bekir el-Verrâk olduğu zikredilir (Câmî, s. 124). Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin kendisine atfettiği bazı ifadelerden, Hakîm es-Semerkandî'nin ilk dönem Mâtürîdiyye âlimlerinden Ebû Ahmed el-İyâzî ile karşılaştığı ve bu âlimden faydalandığı anlaşılmaktadır (Tebṣıratü'l-edille, I, 357). Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî ise Hakîm'in hocaları arasında Abdullah b. Sehl ez-Zâhid adlı bir kişiden söz eder (el-Ensâb, IV, 186). Hakkında fazla bilgi bulunmayan bu zat muhtemelen, ünlü sûfî Hâtim el-Esamm'ın (ö. 237/851) râvilerinden biri olan Abdullah b. Sehl er-Râzî'dir. Bazı çağdaş yazarların verdiği bilgilere göre Hakîm es-Semerkandî, Dımaşk ve çevresinde yaşamış olan İbrâhim el-Kassâr ve Ebû Abdullah el-Cellâ gibi sûfîlerin de öğrencisi olmuştur (EIr., I, 358). Klasik kaynaklarca teyit edilmeyen bu bilgi, Semerkandî'nin hac yolculuğu sırasında bir müddet kaldığı Bağdat'tan sonra söz konusu bölgeye de uğrayarak bazı ilmî faaliyetlerde bulunduğunu düşündürmektedir.

Semerkandî'nin kelâm ve fıkıh alanındaki hocasının Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olduğunu iddia edenler bulunduğu gibi, bu iddianın çağdaş olan iki âlimin görüşleri arasındaki paralellik sebebiyle ortaya çıktığını ve bunun bir yakıştırmadan ibaret olduğunu ileri sürenler de vardır. Aslında bu iki âlim arasında bir hoca-talebe münasebetinden ziyade aynı dönem ve çevrede yetişmiş olmanın sağladığı bir benzerlik ve yakınlıktan söz etmek daha isabetli görünmektedir.

Başlangıç dönemlerinde oluşmuş bir Mâtürîdiyye kelâmından bahsetmenin mümkün olmadığı görüşünü benimseyerek ilk dönem müelliflerini "Hanefî âlimi", eserlerini de "Hanefî akaidi" olarak niteleme temayülünde olan bazı Batılı araştırmacılar Hakîm es-Semerkandî'yi de sadece "Hanefî âlimi, Semerkant kadısı ve sûfî" şeklinde tanıtır ve meşhur eseri es-Sevâdü'l-aʿẓam'ı da Hanefî akaidi şeklinde nitelendirirler (a.g.e., I, 358). Halbuki Mâtürîdî âlimi Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Tebṣıratü'l-edille'sinde bu görüşün isabetsizliğini ortaya koyan önemli bilgiler bulunmaktadır. Nesefî bu eserinde kendi ekolünün ilk kelâmcılarını sayarken Hakîm es-Semerkandî'yi eş-Şeyh Ebü'l-Kāsım şeklinde anarak kendisinden övgüyle söz etmekte ve bu âlimin çağdaşı olan İmam Mâtürîdî'ye büyük bir hayranlık duyduğunu belirtmektedir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Hakîm es-Semerkandî'nin İmam Mâtürîdî'nin Semerkant Câkerdize Mezarlığı'ndaki kabrine yazılmasını istediği, "Burası bütün hayatını ilme adayan, bütün gücünü ilmin yaygınlaşması ve başkalarına intikal etmesi yolunda harcayan, ömrünün meyveleri olan ve hepsi de övgüyle anılmaya lâyık pek çok eserin müellifinin mezarıdır" şeklindeki ifadeleriyle de bu hayranlığını açık biçimde dile getirdiğini kaydetmektedir (Nesefî, I, 358).

Hakkında sûfiyyeye ait bazı tabakat kitaplarında bilgi bulunması (meselâ bk. Herevî, s. 320-323), Kelâbâzî'nin onu muâmelât konusunda eser veren sûfiyye arasında sayması (et-Taʿarruf, s. 46), ayrıca tasavvufî hikmet ve irşadlarının mevcut olması (Sem'ânî, IV, 186) gibi sebeplerle onun kelâm, fıkıh ve tefsir yanında tasavvufla da uğraştığını ve zâhidâne bir hayat sürdüğünü söylemek mümkündür (Câmî, s. 124). Hakîm es-Semerkandî, uzun süre kadılığını yaptığı Semerkant'ta 10 Muharrem 342 (27 Mayıs 953) tarihinde vefat etti ve Câkerdize Mezarlığı'nda İmam Mâtürîdî'nin kabrinin yakınına defnedildi.

Eserleri. 1. es-Sevâdü'l-aʿẓam*. Mâtürîdiyye mezhebinin başlangıç devri eserlerinin önemli örneklerinden biri olup kaynaklarda ittifakla Hakîm'e nisbet edilmiştir. Altmış iki ana başlıktan oluşan, birçok yazma nüshası yanında çeşitli baskıları bulunan eser (meselâ Bulak

1253; İstanbul 1304) yazıldığı dönemde Sâmânîler'in resmî akîdesi kabul edilmiş ve bölgedeki medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. 2. Risâle fî beyâni enne'l-îmân cüzʾün mine'l-ʿamel em lâ (ve mürekkebün em lâ). es-Sevâdü'l-aʿẓam'ın İstanbul baskılarının sonunda yer alan küçük bir risâledir (meselâ bk. İstanbul 1304). Bu risâlede çeşitli itikadî mezheplerin iman tarifleri yanında bu mezheplerin iman-amel ilişkisi ve imanın artıp eksilmesi gibi konulardaki farklı görüşleri incelenmektedir. 3. er-Risâle. Özel bir adı bulunmayan eser, meşhur yetmiş iki fırka hadisini konu edinmekte olup, Hâce Muhammed Pârsâ'nın aynı konudaki bir risâlesiyle birlikte Muhammed Takī Dânişpejûh tarafından "Dü Risâle der Bâre-i Heftâd ü Dü Gürûh" başlığı ile yayımlanmıştır (Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât-ı Tebrîz, sy. 79, s. 249-254).

Semerkandî'nin tasavvufî hikmetlerinden bazı seçmeler, Mahmûd b. Osman'ın Firdevsü'l-mürşidiyye (nşr. F. Meir, Leipzig 1948) ve Ebû Nasr Tâhir b. Muhammed Hânkāhî'nin Güzîde der Aḫlâḳ u Taṣavvuf (nşr. İrec Efşâr, Tahran 1347/1968) adlı eserleri içinde günümüze ulaşmıştır.

Bazı bibliyografik kaynaklarda Hakîm es-Semerkandî'ye nisbet edilen (meselâ bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1157), ancak kütüphanelerde herhangi bir nüshasına rastlanmayan ʿAḳīdetü'l-İmâm adlı Farsça risâle, muhtemelen müellifin es-Sevâdü'l-aʿẓam adlı eserinin Farsça'ya aktarılmış şeklidir. Nitekim es-Sevâdü'l-aʿẓam'ın eski bir Farsça versiyonunun Hâce Muhammed Pârsâ tarafından 795 (1393) yılında yenileştirildiği şeklindeki bilgiler de (EIr., I, 359) bu ihtimali güçlendirmektedir.

Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan el-İntiḫâb (Ayasofya, nr. 1663) ve Şerḥu Fuṣûli'n-Nesefî (Şehid Ali Paşa, nr. 2303) adlı eserlerle İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki Keşfü'l-ferâʾid (AY, nr. 8947) adlı risâlenin müellifi olarak Hakîm es-Semerkandî gösterilmektedir. Ancak söz konusu nüshaların, müellife nisbetlerini doğrulayacak herhangi bir kayıt taşımadıkları ve bunun yanlış bir fişlemeden kaynaklandığı tesbit edilmiştir.

Hakîm es-Semerkandî ve es-Sevâdü’l-aʿẓam üzerinde Fârûk Ömer Abdullah el-Ömer tarafından The Doctrines of Maturidite School with Special Reference to as-Sawād al-A‘zam of Hakīm as-Samarkandī adıyla bir doktora çalışması yapılmış (Edinburg University 1974), Mustafa Can da Hakîm es-Semerkandî ve es-Sevâdü’l-aʿẓam başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü 1986).

BİBLİYOGRAFYA

Kelâbâzî, et-Taʿarruf (Nevâvî), s. 46; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 320-323; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 357-358; Necmeddin Menkübers, en-Nûrü’l-lâmiʿ, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2311, vr. 1b-2a; Sem‘ânî, el-Ensâb, IV, 186; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, I, 371-372; Câmî, Nefeḥât, s. 124; Mahmûd el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi’l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi’n-Nuʿmâni’l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 548, vr. 71b-72a; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1008, 1157; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 199; Brockelmann, GAL, I, 182-183; Suppl., I, 295; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 237; Sezgin, GAS, I, 606; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1981, s. 129; H. Ritter, “Philologika III”, Beiträge Zur Erschliessung der arabischen Handschriften in Istanbul und Anatolien (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, II, 27; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 33; M. Şerefeddin, “Türk Kelâmcıları”, DİFM, sy. 23 (1932), s. 7; Muhammed b. Tavît et-Tancî, “Abû Mansûr al-Mâturîdî”, AÜİFD, IV/1-2 (1955), s. 3-12; Ahmed Pâketçî, “Ebü’l-Ḳāsım Ḥakîm-i Semerḳandî”, DMBİ, VI, 158-162; W. Madelung, “Abu’l-Qāsem Esḥāq Samarqandī”, EIr., I, 358-359.

Mustafa Can

HAKÎM ŞAH el-KAZVÎNÎ

(حكيم شاه القزويني)

Hakîm Şâh Muhammed b. Mübârek el-Kazvînî (ö. 929/1523’ten sonra)

Tefsir, kelâm ve mantık âlimi, tabip.

Hekim bir babanın çocuğu olarak dünyaya geldi. Bazı kaynaklar ismini Şah Muhammed el-Kazvînî şeklinde vermekle yetinir. Daha çok Hakîm (Hekîm) Şah lakabıyla meşhur olmuştur. Hakîm Şah, ilk tahsilini yaptıktan sonra ünlü âlim Devvânî’den istifade etmek üzere muhtemelen onun kādılkudâtlık yaptığı 1478-1497 yılları arasında Şîraz’a gitti. Burada uzunca bir süre kaldığı ve tefsir, kelâm, mantık, nahiv, tıp gibi alanlarda kendini yetiştirdiği söylenebilir. Safevîler İran’a hâkim olunca Mekke’ye gidip bir müddet burada mücâvir olarak kalan Hakîm Şah, Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi’nin tavsiyesiyle Osmanlı Padişahı II. Bayezid tarafından İstanbul’a davet edildi. Kınalızâde Hasan Çelebi, bu davete Hakîm Şah’ın padişaha gönderdiği tıbba dair bir risâlenin vesile olduğunu söyler (Tezkire, I, 511). Hakîm Şah, İstanbul’da 120 akçe yevmiye ile saray hekimi olarak görevlendirildiyse de II. Bayezid ile oğlu Selim arasındaki taht kavgasında Selim’in tarafını tuttuğu söylentisi üzerine görevinden uzaklaştırıldı. Ancak I. Selim’in tahta geçmesinden sonra (918/1512) görevine iade edildi ve sarayda seçkin bir yer elde etti.

Padişah hekimi sıfatıyla I. Selim’in birçok seferine katılan Hakîm Şah, Kanûnî Sultan Süleyman’ın saltanatının ilk yıllarında vefat etmiş olup bu tarih Mehmed Süreyyâ tarafından 928 (1522) olarak verilmektedir (Sicill-i Osmânî, IV, 109). Ancak Hakîm Şah’a ait Naṣîḥatnâme’nin Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki müellif hattı nüshasında (Şehid Ali Paşa, nr. 2799) eserin 929 (1523) yılında yazıldığı belirtilmekte, bu bilgi Kâtib Çelebi tarafından da kaydedilmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1958). Kâtib Çelebi ayrıca onun vefat tarihini iki yerde 920’li (1514) yıllar (a.g.e., II, 1144, 1146), bir yerde de 966 (1559) olarak (a.g.e., I, 208) vermektedir ki son kayıt yanlış olmalıdır. Yine Hakîm Şah’a ait Terceme-i Mecâlisü’n-

nefâʾis'in müellif hattı nüshasında (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3877) eserin 929 (1523) yılında yazıldığı belirtilmiştir.

Son dönemlere ait bazı kaynaklarda Hakîm Şah ile Mîrek el-Buhârî olarak bilinen Muhammed b. Mübârek Şah (ö. 740/1339 [?]) birbirine karıştırılmakta ve Mîrek el-Buhârî'ye ait bazı eserler Hakîm Şah'a nisbet edilmektedir (meselâ bk. Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 229; Kehhâle, XI, 170; Nüveyhiz, II, 610; Ziriklî, VII, 17-18).

Eserleri. Telif, hâşiye, şerh ve tercüme olarak Arapça ve Farsça çeşitli eserleri bulunan Hakîm Şah'ın belli başlı eserleri şu şekilde sıralanabilir: 1. Tefsîrü'l-Ḳurʾân (Tefsîru Ḥakîm Şâh). Müellifin yazdığı en önemli eser olarak kabul edilir. Kaynakların çoğunda eserin Feth sûresinden Kur'an'ın sonuna kadar bir tefsir olduğu belirtilirken Bağdatlı İsmâil Paşa tefsirin Nahl sûresinden itibaren başladığını söylemektedir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 229). 2. Kitâbü'r-Rabṭ beyne's-süver ve'l-âyât (Rabṭu's-süver ve'l-âyât, Ḥûrü'l-ʿîn fî tebyîni ḥüsni vechi naẓmi süveri'l-Ḳurʾân ve'l-kitâbi'l-mübîn). Müellif hattıyla bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 375). Ferâğ kaydında eserin II. Bayezid'e hediye edilmek üzere Mekke'de yazıldığı ifade edilmektedir. Eyyüp Sabri Fâni, adı geçen nüshayı esas alarak hazırladığı yüksek lisans tezinde eseri tahkik etmiştir (bk. bibl.).

3. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye li't-Teftâzânî. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki müellif hattı nüshasında (Ayasofya, nr. 2212) eserin 920'de (1514) yazıldığı ve Sultan I. Selim'e takdim edildiği kaydı yer almaktadır. Hâşiyenin aynı kütüphanede iki nüshası daha vardır (Hacı Mahmud Efendi, nr. 1419; Cârullah Efendi, nr. 1162). 4. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾidi'l-ʿAḍudiyye li'd-Devvânî. Eserde, Hakîm Şah'ın bazı konularda Devvânî'ye karşı Bâkıllânî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'yi desteklediği görülür. Hâşiyenin Hacı Selim Ağa (nr. 605) ve Köprülü (nr. 224) kütüphanelerinde birer nüshası bulunmaktadır. 5. Naṣîḥatnâme. Aristo'nun Büyük İskender için yazdığı nasihatnâmeyi andıran ve Kanûnî Sultan Süleyman'a sunulmak üzere yazılan Farsça bir eserdir. Kitapta sağlığı korumaya yönelik tavsiyeler âyet ve hadislerle de teyit edilmiştir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Şehid Ali Paşa, nr. 2799/3) 929 (1523) tarihli müellif hattı bir nüshası mevcuttur. 6. er-Risâle fî esbâbi's-

sitteti’ż-żarûriyye. Yine Kanûnî Sultan Süleyman’a takdim edilmek üzere kaleme alınan risâle, sağlıkla ilgili tavsiyeleri ihtiva etmekte olup bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (nr. 3509). 7. Şerḥu’l-Mûcez fi’ṭ-ṭıb. İbnü’n-Nefîs’in el-Mûcez (Mûcezü’l-Ḳānûn) adlı eserinin şerhidir. Hastalıkları ve bunların tedavi yollarını anlatan ve bazı kaynaklarda Hakîm Şah’ın kendi telifi olduğu belirtilen eserin Süleymaniye (Beşir Ağa, nr. 509; Damad İbrâhim Paşa, nr. 123) ve İstanbul Üniversitesi (AY, nr. 2326) kütüphanelerinde yazma nüshaları vardır. 8. Terceme-i Mecâlisü’n-nefâʾis. Ali Şîr Nevâî’nin Çağatay Türkçesi ile yazdığı Mecâlisü’n-nefâis’in Farsça tercümesidir. Eserin sonuna mütercim tarafından kırk bir Türk şairinin biyografisi ilâve edilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi’nde müellif hattı bir nüshası bulunan (Esad Efendi, nr. 3877) ve 929’da (1523) yazılıp Kanûnî Sultan Süleyman’a takdim edildiği kaydedilen eser Hikmet Ali Asgar tarafından bir önsözle birlikte yayımlanmıştır (Mecâlisü’n-nefâʾis der Teẕkire-i Şuʿarâ-i Ḳarn-ı Nühüm-i Hicrî içinde, Tahran 1323 hş./1944, s. 180-409). Bunların dışında kaynaklarda Hakîm Şah’ın şu eserlerinden de söz edilmektedir: Şerḥ (Ḥâşiye) ʿalâ Şerḥi’l-Mevâḳıf (Adudüddin el-Îcî’nin el-Mevâḳıf adlı eserine Cürcânî’nin yazdığı şerhin hâşiyesi); Keşfü’l-ḥaḳāyıḳ (fî şerḥi’l-Kâfiye); Şerḥu’l-Îsâġūcî (fi’l-manṭıḳ); Ḥâşiye ʿalâ Tehâfüti Ḫocazâde (Hocazâde Muslihuddin Efendi’nin Tehâfütü’l-felâsife adlı eserinin hâşiyesi); Terceme-i Ḥayâtü’l-ḥayevân (Demîrî’nin Ḥayâtü’l-ḥayevân adlı eserinin Farsça tercümesi olup Hakîm Şah’ın bu eseri Sultan I. Selim’in isteği üzerine Farsça’ya tercüme ettiği söylenir).

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 330-331; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 341-342; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, II, 573; Kınalızâde, Tezkire, I, 511-513; Hâfız Mustafa Vecdi, Târih, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4225, vr. 188b; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 208, 446, 513, 685, 697, 832; II, 1144, 1146, 1371, 1591, 1825, 1893, 1958; Sicill-i Osmânî, IV, 109; Serkîs, Muʿcem, III, 1632; Brockelmann, GAL Suppl., II, 292; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 229; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XI, 151, 170; Dânişmend, Kronoloji2, II, 54-55;

Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 624; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (Kazancıgil), s. 113; Ahmed Îsâ, Muʿcemü'l-eṭıbbâʾ, Beyrut 1402/1982, s. 215; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, II, 610; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 17-18; Eyyüp Sabri Fâni, Hakîm Şah el-Kazvînî ve Kitâbü'r-Rabt beyne's-süveri ve'l-âyât Adlı Eseri (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 1970.

Eyyüp Sabri Fâni

HÂKİM eş-ŞEHÎD

(الحاكم الشهيد)

Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî el-Belhî el-Hâkim eş-Şehîd (ö. 334/945)

Sâmânîler zamanında vezirlik yapan Hanefî fakihi.

Eski kaynaklarda ne zaman doğduğu belirtilmemektedir. Bazı çağdaş araştırmacılar, Ahmed b. Hanbel'den rivayette bulunduğunu ileri sürerek 241 (855) yılından önce doğduğunu kaydetmekteyse de (Sezgin, I, 443) onun Ahmed b. Hanbel'den doğrudan değil Ebû Recâ Muhammed b. Hamdûye vasıtasıyla rivayette bulunduğu dikkate alınırsa bunun doğru olmadığı anlaşılır. Üstlendiği devlet görevi dolayısıyla "Hâkim" (Gerdîzî, s. 154), bu görevi sırasında öldürülmesi sebebiyle de "Şehîd" lakabını almıştır.

Küçük yaştan itibaren iyi bir eğitim gördü; ilmî şahsiyeti yanında şairliği ve münazaralardaki maharetiyle de dikkatleri üzerinde topladı. Kendi memleketi olan Merv'den başka Buhara, Nîşâbur, Rey, Bağdat, Kûfe, Mekke ve Kahire gibi ilim merkezlerini dolaşarak Ebû Recâ Muhammed b. Hamdûye el-Hûrekānî, Yahyâ b. Sâsûye ez-Zühelî, Abdullah b. Şîrûye, Heysem b. Halef ed-Dûrî, Ali b. Abbas el-Becelî, Mufaddal b. Muhammed el-Cenedî, Muhammed b. Saîd en-Nevcâbâzî ve Hasan b. Süfyân en-Nesevî gibi âlimlerden hadis tahsil etti.

Döneminde Buhara ve civarının en meşhur âlimleri arasında yer alan Hâkim eş-Şehîd fıkıh yanında hadis alanındaki bilgisi sebebiyle de bir muhaddis olarak kabul edilmiştir. Hâkim en-Nîsâbûrî gibi bazı hadisçiler, özellikle metodoloji açısından onu kendi zamanlarındaki fakihlere göre hadisçilere daha yakın görmüşlerdir. Yine Hâkim en-Nîsâbûrî, kendilerinden hadis yazdığı Hanefî âlimleri arasında ondan daha çok hadis bileni ve hadisi ondan iyi anlayanı görmediğini ifade eder. Sem'ânî de Hâkim'in 60.000 hadisi ezbere bildiğini söyler.

Uzun süre Buhara'da kadılık yapan ve bu görevi sırasında adaletiyle meşhur olan Hâkim eş-Şehîd, özel hayatındaki örnek şahsiyeti ile de halkın sevgisini kazanmıştır. Bu görevde iken, Sâmânîler'in Horasan Emîri Nasr b. Ahmed'in oğlu Ebû Muhammed Nûh (I. Nûh) başta olmak üzere birçok devlet adamı onun ders ve sohbetlerine devam ediyordu. Nasr b. Ahmed'den

sonra emîr olan oğlu Nûh hocası Hâkim eş-Şehîd'i vezirliğe tayin etti ve bundan sonra âdeta bütün devlet işlerini ona bıraktı. Bu görevi esnasında da ilmî faaliyetlerinden geri kalmayan Hâkim eş-Şehîd, idarî açıdan zaman zaman bazı devlet adamlarının tenkitlerine mâruz kalmıştır.

İç isyanların ve devletin dağılma alâmetlerinin görülmeye başlandığı I. Nûh devrinde maaşların ödenmesinde ve erzak dağıtımındaki gecikmelerden veziri sorumlu tutan askerler bir gece ayaklandılar ve 334 yılı Rebîülâhir ayında (Kasım 945) Hâkim'i öldürdüler. Ölüm tarihi 335 (946) veya 344 (955) olarak da kaydedilmektedir. Bazı kaynaklarda, ayaklanma sırasında olaylardan sorumlu tutulan Hâkim eş-Şehîd'in idam edilmek üzere emîr tarafından askerlere teslim edildiği ileri sürülür.

Eserleri. Çok yönlü bir âlim olan Hâkim eş-Şehîd'in yazdığı nakledilen eserlerin büyük kısmı günümüze ulaşmamıştır. Bilinen eserleri şunlardır: 1. el-Kâfî. Müellif, en önemli eseri olan ve el-Muḫtaṣarü'l-kâfî diye de anılan bu çalışmasında İmam Muhammed'in zâhirü'r-rivâye* kitaplarını birleştirip tekrarları çıkararak konuları fıkıh bablarına göre tanzim etmiştir. Hanefî mezhebindeki zâhirü'r-rivâye görüşlerin tesbiti konusunda güvenilir bir kitap olan el-Kâfî mezhepte İmam Muhammed'in eserlerinden sonra temel kaynaklardan biri sayılır (yazmaları için bk. Sezgin, I, 443). İmam Muhammed'in nevâdir* rivayete dayanan Kitâbü'ş-Şürût ve Kitâbü'l-Ḥiyel'i ile Ebû Yûsuf'un İḫtilâfü Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ adlı eserinin de yer aldığı (el-Kâfî, vr. 653b vd.; Serahsî, XXX, 128-215) el-Kâfî'nin birkaç şerhi arasında en önemlisi Şemsüleimme es-Serahsî tarafından kaleme alınan el-Mebsûṭ'tur (I-XXX, Kahire 1324-1331). 2. el-Münteḳā. Bir önceki eser gibi mezhep imamı ve talebelerinin görüşlerini toplayan önemli kitaplardan biri olup Takıyyüddin et-Temîmî ve Kâtib Çelebi'nin bazı nevâdir görüşleri de ihtiva ettiğini kaydetmelerine karşılık (eṭ-

Ṭabaḳātü’s-seniyye, I, 36; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1851) Abdülhay el-Leknevî zâhirü’r-rivâye görüşleri topladığını belirtmektedir (en-Nâfiʿu’l-kebîr, s. 17). Ancak eser el-Kâfî kadar yaygınlaşmamış ve zamanla kaybolmuştur.

Hâkim eş-Şehîd’e nisbet edilen diğer eserler de şunlardır: el-Ġurer (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1202), el-Müstaḫlaṣ mine’l-Câmiʿ (Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 37), Şerḥu’l-Câmiʿ (Sem‘ânî, VII, 426), Uṣûlü’l-fıḳh (a.g.e., VII, 426), el-İşârât (İbn Âbidîn, I, 21), Muḫtaṣaru Kitâbi’l-Ḥiyel, el-Muḫtaṣar. Bunlardan bir kısmının yukarıdaki eserlerin değişik adları veya bazı bölümleri olması mümkündür. İmam Muhammed’in Kitâbü’l-Ḥiyel’inin talebesi Ebû Hafs el-Kebîr tarafından yapılan bir rivayetinin ihtisarı olduğu söylenen Muḫtaṣaru Kitâbi’l-Ḥiyel bazı araştırmacılara göre müstakil bir eser değildir. Hâkim eş-Şehîd, İmam Muhammed’in bu eserini el-Kâfî içerisinde özetlemiş olup Serahsî’nin el-Mebsûṭ’undaki “Kitâbü’l-Ḥiyel” bu ihtisarın şerhidir. Serahsî, el-Mebsûṭ’un mukaddimesinde ve çeşitli yerlerde el-Kâfî’den söz etmeyip şerhettiği metni el-Muḫtaṣar adıyla anarken İbn Âbidîn ve Leknevî her ikisini ayrı eser olarak kaydetmekte, Leknevî ayrıca el-Muḫtaṣar’ın Ebû Abdullah ed-Dâmegānî tarafından şerhedildiğini de belirtmektedir (Mecmûʿatü’r-resâʾil, I, 21; el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 182, 185).

BİBLİYOGRAFYA

Hâkim eş-Şehîd, el-Kâfî, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 580; Ahmed b. Muhammed el-Halîfe en-Nîşâbûrî, Telḫîṣ-i Târîḫ-i Nîşâbûrî (nşr. Behmân Kerîmî), Tahran, ts. (Kitâbhâne-i İbn Sînâ), s. 109; Nerşahî, Târîḫu Buḫârâ (trc. Emîn Abdülmecîd Bedevî - Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî), Kahire, ts. (Dârü’l-Maârif), s. 18; Gerdîzî, Zeynü’l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş./1968, s. 154-155; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 3-4; XXX, 128-215; Sem‘ânî, el-Ensâb, VII, 424-426; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 346-347; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 403-404, 458-459; a.mlf., el-Lübâb, II, 217-218; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, III, 313-315; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 215; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 231-232; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, I, 36; Keşfü’ẓ-

ẓunûn, II, 1202, 1378, 1851-1852; İbn Âbidîn, Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 20-21; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 182, 185-186; a.mlf., en-Nâfiʿu'l-kebîr (Süyûtî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr içinde), Beyrut 1406/1986, s. 17; Brockelmann, GAL, I, 182; Suppl., I, 294; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 37; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 242; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 185; Sezgin, GAS, I, 443; Bilmen, Kamus2, I, 365; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 32, 41, 43; Saffet Köse, İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile, İstanbul 1996, s. 41; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul, ts. (İrfan Yayınevi), s. 78, 98, 130; M. Ebû Zehre, Ebû Ḥanîfe, [baskı yeri ve yılı yok] (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 216-217, 418-419; M. İbrâhim Ahmed, el-Meẕheb ʿinde'l-Ḥanefiyye (Dirâsât fi'l-fıḳhi'l-İslâmî içinde), Mekke, ts. (Matâbiu's-Safâ), s. 74; Eyyüp Sait Kaya, Hanefi Mezhebinde Nevazil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkandi'nin Kitabu'n-Nevazil'i (yüksek lisans tezi, 1996), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 18-19, 22, 27; K. V. Zetterstéen, "Nûh", İA, IX, 346-347.

Beşir Gözübenli

HAKÎM et-TİRMİZÎ

(حكيم الترمذي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî (ö. 320/932)

Velîlik konusundaki görüşleriyle tanınan sûfî.

Tirmiz’de muhtemelen III. (IX.) yüzyılın başlarında doğdu. Hayatını ve geçirdiği ruhî gelişmenin önemli bir kısmını anlattığı Büdüvvü şeʾn adlı risâlesinde, “kaderinin mutlu bir tecellisi ve iyi bir hoca” diye tanımladığı bir zatın kendisini ilme teşvik ettiğini söyler. Küçük yaşlardan itibaren kendisinden naklî ve aklî ilimleri öğrendiği bu hocanın bir hadis âlimi olan babası olması çok muhtemeldir. Attâr, arkadaşları tahsil amacıyla seyahate çıktıkları zaman başka kimsesi bulunmayan annesini yalnız bırakıp onlara katılamadığı için çok üzülen Hakîm et-Tirmizî’nin Hızır’la karşılaştığını ve ondan tahsil gördüğünü yazar (Teẕkiretü’l-evliyâʾ, II, 91-92). Hakîm, Tirmiz ve Belh’te birçok muhaddisten hadis dersleri aldı (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIII, 439; Sübkî, II, 245) ve seçkin bir Hanefî fakihinden fıkıh öğrendi (Hücvîrî, s. 178). Yirmi yedi yaşında iken hacca gitme arzusuyla yola çıktı. Bir süre Irak’ta kalıp hadis dinledikten sonra Basra yoluyla Mekke’ye ulaştı. Büdüvvü şeʾn’de, her gece seher vakti Kâbe civarında dua edip büyük günahlarından tövbe ettiğini, halini düzeltmeye, dünyaya ilgi duymamaya ve Kur’an’ı ezberlemeye muvaffak kılması için Allah’a yakardığını söyler. Hac dönüşü başladığı hâfızlığı memleketinde tamamlayan Hakîm et-Tirmizî, Allah’ı tanımak ve âhirete yönelmek için kitap okumaya ve araştırmalar yapmaya, belde belde dolaşıp bir mürşid aramaya başladı. Bu arada sürekli olarak oruç tutmaya ve nâfile namaz kılmaya devam etti. Âriflerin sözlerinden etkilendi. Ahmed b. Âsım el-Antâkî’nin bir eserinin tesiriyle riyâzet hayatı yaşaması ve çile çekmesi gerektiğine kanaat getirerek bu yolu tuttu. Yalnızlıktan hoşlandığı, tek başına kırlarda gezdiği ve sık sık harabe ve mezarlıkları ziyaret ettiği bu dönemde kendisine yardım edecek samimi dostlar bulamadığını, ıssız yerlerde dolaşmaya devam ettiği sırada rüyasında Hz. Peygamber’i

gördüğünü, nihayet Hak ile arasındaki perdenin kalktığını ve ilhama mazhar olduğunu, meclisine gelenlerle sabahlara kadar sohbet etmeye

ve Allah'a yalvarıp yakarmaya başladığını söyler (Büdüvvü şeʾn, s. 14-17).

Ahmed b. Hadraveyh, Yahyâ b. Muâz er-Râzî ve Ebû Türâb en-Nahşebî gibi büyük sûfîlerin sohbetine katılma imkânını bulan Hakîm et-Tirmizî tasavvuf, ahlâk, kelâm, hadis, tefsir, mezhepler tarihi ve dil ilimleri gibi çok değişik konularda eserler yazmış ve bu eserler ilgiyle karşılanmış; ancak bu durum bazılarının onu kıskanmasına, bazı sözlerini yanlış yorumlayarak kendisini suçlamasına, hatta iftirada bulunmasına yol açmıştır. Nitekim aşktan bahsettiği, halkın ahlâkını bozduğu, bid'at çıkardığı ve peygamber olduğunu iddia ettiği ileri sürülerek Belh valisine şikâyet edilmiş, vali bu konularda konuşmayacağına dair kendisinden yazılı bir belge almıştır (a.g.e., s. 17, 18). Hakîm et-Tirmizî çektiği sıkıntıların kendisini daha da olgunlaştırdığını, karşılaştığı belâlardan zevk alır hale geldiğini, kalp gözünün açıldığını ve ruhen yükseldiğini hissettiğini, çıkan bir kargaşa sonunda kendisine eziyet edenlerin beldelerinden kaçmak zorunda kaldıklarını, ona hürmet eden insanların sohbetine devam etmeye başladıklarını söyler (a.g.e., s. 19). Mânevî yükselişini genişçe anlattığı Büdüvvü şeʾn'de hayatının son dönemi hakkında bilgi yoktur. Ömrünün sonuna kadar eser yazmayı, çevresinde toplanan müridlerin terbiye ve irşadıyla meşgul olmayı sürdüren Hakîm Tirmiz'de vefat etti. Türbesi Tirmiz halkı tarafından bugün de ziyaret edilmektedir.

Hakîm et-Tirmizî kendine mahsus bir üslûpla nakille aklı bağdaştırmaya, naklî ilimleri aklî bir temele dayandırmaya çalışmıştır. Özellikle Helenistik felsefeden ve gnostisizmden gelen hikmet anlayışını tasavvufa aktararak bu hareketin yeni bir döneme girmesine katkıda bulunmuş ve bu sebeple "Hakîm" diye anılmıştır (Hakîm et-Tirmizî, H̱atmü'l-evliyâʾ, nâşirin mukaddimesi, s. 8).

Tasavvufu geniş ölçüde hikmet olarak anlayan Hakîm et-Tirmizî bilgiyi ilim, zâhir hikmet, bâtın hikmet şeklinde üçe ayırmış, daima bilginin son iki çeşidi üzerinde durmuştur. Ona göre tasavvuf sadece mânevî haller değil aynı zamanda hikmetler yani objektif gerçeklerdir. Peygamberlerin ve velîlerin sahip oldukları bilgiler yüce ve gizli hikmetler olup bunlar

kendilerine doğrudan Allah tarafından verilir. Hak, adl ve sıdk terimleri Hakîm'in üzerinde önemle durduğu kavramlardır. Hak organlar, adl kalpler, sıdk akıllar için söz konusudur. Hak, adl ve sıdk hem mârifet hem din olduğundan belli bir noktada din mârifetten ibaret olur. Hak şeriat ulemâsının, adl hakîmlerin konusudur; sıdk ise hikmet sahiplerine Allah'ın bir lutfudur.

Hakîm'e göre ruhî faaliyetler ya beşerî çaba veya ilâhî inâyetle (himmet) gerçekleşir. Birinci durumda genel, ikinci durumda özel velâyet bahis konusu olur. Allah'ın hukukuna riayet eden velîler, dinin emir ve yasaklarına uymalarının yanı sıra niyeti düzeltme ve nefis murakabesi gibi mânevî hallere de dikkat ederler. Gerçekten Allah'ın dostları iseler O'nun lutfuyla velîliğin en yüksek seviyesine ulaşırlar. Onlar her zaman iyi iş yapmayı âdet edindiklerinden hatadan korunurlar. Çünkü iyilik yapma kendilerinde tabii bir meleke haline gelmiştir (a.g.e., s. 117-127). Allah'tan ilham alan velî (muhaddes, mükellem) gerçek anlamda bu dereceye sahip olunca aldığı bilgilerin doğruluğundan emin olur. Şeytan vahye yanlış bilgiler karıştıramadığı gibi nefis de velînin ilhamını bozamaz. Velîlik de peygamberlik gibi kesbî olmayıp ilâhî bir lutuftur. Ancak peygamberlerin Allah'tan aldıklarını tebliğ etme görevleri bulunduğu halde velîlik tamamıyla özel bir mahiyet taşır. Bundan dolayı peygamberin mûcize gibi bir delile ihtiyacı olmasına karşılık velînin böyle bir delile ihtiyacı yoktur. "Peygamberlik delil iledir, velîlik delildir" diyen Hakîm'e göre velî ile Allah arasındaki ilişki sevgi, gözetim ve inâyet esasına dayanır. Velîler hayrın ve faziletin canlı timsalleridir. Hak için yaşarlar, kendilerini Allah'a hizmete adarlar. Velîlik tabiatı icabı zamanla sınırlı değildir, her zaman velî bulunur. Velî semadaki ilâhî kemalin yeryüzüne yansımasıdır.

Daha çok "hatmü'l-evliyâ" konusundaki fikirleriyle dikkati çeken Hakîm et-Tirmizî'ye göre nasıl bir hâtemü'l-enbiyâ (peygamberlerin sonuncusu) varsa bir de hâtemü'l-evliyâ (son velî) vardır. Hâtemü'l-evliyâ sadece velîlerin en sonuncusu değil aynı zamanda makamı en yüce, mertebesi en yüksek olanıdır; ondan daha mükemmel bir velî yoktur (a.g.e., s. 336-354). Hakîm et-Tirmizî'nin velîlik konusunda ortaya koyduğu bu görüşler kendisinden sonra mutasavvıfları geniş ölçüde etkilemiştir. Özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî onun bu nazariyesine büyük önem vermiştir.

Hakîm, Ḫatmü’l-evliyâ˒ ve ˓İlelü’ş-şerî˓a adlı eserlerinde ileri sürdüğü fikirleri yüzünden suçlanmış, hatta bazılarına göre Tirmiz’den çıkarılmasına bu fikirler yol açmıştır. Velîleri nebîlerden üstün görmek, hiç kimsenin bilmediği ve duymadığı tarzda Allah sevgisinden bahsetmek, eserlerine mevzû hadisler almak ve bid‘atçılık yapmakla suçlanan Hakîm (Sübkî, II, 245; İbn Hacer, V, 308) bu tür konuları hayalinden bile geçirmediğini söyler (Büdüvvü şe˒n, s. 18).

Çok erken başladığı yazı hayatını ömrünün sonuna kadar devam ettiren Hakîm’in eserlerinin önemli bir kısmı günümüze kadar ulaşmıştır. Kendi ifadesine göre kitaplarını tasarlayarak ve önceden karar vererek değil mânevî hallerin baskısı altında kaldığı zaman teselli bulmak için yazdığından, kolay anlaşılır bir üslûpla telif etmekle beraber bir konuyu anlatırken başka bir konuya yer vermekten ve düzensizlikten kurtulamamıştır. Yaşadığı dönemde tasavvuf ve felsefe terimlerinin henüz belirginleşmemiş

olması da bir ölçüde müphemliğe yol açmıştır.

Kendisinden sonraki sûfîler üzerinde etkili olan Hakîm et-Tirmizî’nin görüşlerini benimseyenlerin oluşturduğu gruba Hakîmiyye adı verilmiştir. Ebû Bekir b. Verrâk ile Hasan b. Ali el-Cevzecânî bu hareketin önde gelen simalarıdır (Sülemî, s. 221, 246).

Gazzâlî, özellikle İḥyâ˒ü ˓ulûmi’d-dîn’in “gurur” bahsinde (III, 367-402) geniş ölçüde Hakîm et-Tirmizî’nin Kitâbü’l-Ekyâs ve’l-muġterrîn’inden, İbn Kayyim el-Cevziyye Kitâbü’r-Rûḥ’ta onun el-Furûḳ ve men˓u’t-terâdüf’ünden faydalanmıştır (Muhammed İbrâhim el-Ceyûşî, IQ, XX-XXII/3, s. 106-114). İbn Atâullah el-İskenderî, şeyhi Mürsî ile Ebü’l-Hasan eş-Şâzelî’nin Hakîm’e büyük değer verdiklerini, sözlerinden geniş ölçüde faydalandıklarını ve kendisini en büyük velîlerden saydıklarını bildirir. Bizzat İbn Atâullah’ta da bu tesir mevcuttur. Bahâeddin Nakşibend’in Hakîm’i büyük bir velî olarak tanıdığı ve zaman zaman onun ruhaniyetine teveccüh ettiği nakledilir (Câmî, s. 118, 119; Münâvî, II, 45). Hücvîrî’nin gönlünü fetheden Hakîm et-Tirmizî, İbnü’l-Arabî’nin hayran olduğu ve tesirinde kaldığı bir mutasavvıftır.

Eserleri. 1. Ḫatmü'l-evliyâˀ. Nübüvvet ve velâyet meselesinin ilk defa düzenli ve etraflı bir şekilde ele alındığı eser yirmi dokuz bölümden meydana gelmektedir. Müellif eserin dördüncü bölümünde tasavvufî mahiyette 157 soru sormuş, son derece önemli ve derin olan bu sorular hakkında herkesin konuşamayacağını, konuşmasının doğru olmayacağını anlatmak için de bunları cevapsız bırakmıştır. Daha sonra İbnü'l-Arabî bu soruları cevaplandırmak için el-Cevâbü'l-müstaḳīm ˁammâ seˀele ˁanhü etTirmiẕî el-Ḥakîm adlı bir eser yazdığı gibi el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'de de (II, 40-139) bu soruları daha ayrıntılı bir şekilde cevaplandırmıştır (ayrıca bk. Ḫatmü'l-evliyâˀ, s. 142-326). Velîliği nebîlikten üstün görmekle suçlanan ve bu yüzden Tirmiz'den ayrılmaya zorlanan Hakîm'in ne Ḫatmü'l-evliyâˀda ne diğer eserlerinde velîliği nebîlikten üstün gördüğüne dair bir ifade vardır. Takıyyüddin İbn Teymiyye, Hakîm et-Tirmizî'nin bu görüşünün bazı kimselerin hâtemü'l-evliyâ oldukları iddiasıyla ortaya çıkmalarına yol açtığını söyler (Mecmûˁu fetâvâ, XI, 223, 227, 263, 372, 444). Ḫatmü'l-evliyâˀ Osman İsmâil Yahyâ tarafından yayımlanmıştır (Mecelletü'l-Meşrıḳ, LIV, 387-470; LV, 245-276; Beyrut 1965). 2. Büdüvvü şeˀn. Hakîm et-Tirmizî'nin otobiyografisi olan bu risâleyi Osman Yahyâ (Ḫatmü'l-evliyâˀya yazdığı mukaddime içinde, s. 14-32) ve Muhammed Hâlid Mes'ûd (IS, IV, 332-343) neşretmiştir. 3. ˁİlelü'ş-şerîˁa (ˁİlelü'l-ˁibâdât, ˁİlelü'l-ˁubûdiyye, Kitâbü'l-ˁİlel, Keyfiyetü'ṣ-ṣalât ve's-sivâk). Hakîm et-Tirmizî bu eserinde Allah'ın nuru ile bakan bir kimsenin şer'î hükümlerin illet ve hikmetini kavrayabileceğini söyler. Bu görüşünü İs̱bâtü'l-ˁilel adlı eserinde nazarî olarak söz konusu eden Hakîm ˁİlelü'ş-şerîˁa'da bunun nasıl uygulanacağını örneklerle göstermiştir. İlâhî emir ve yasakların bağlı olduğu bir sebebin bulunmadığını, bunlardan amacın insanların denenmesi olduğunu ileri sürenlere karşı bu tezi savunması, onun bütün dinî hükümleri akılcı bir yaklaşımla yorumladığı suçlaması ile karşılaşmasına sebep olmuştur. Eserin bir nüshası Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'ndedir (Haraççıoğlu, nr. 806, vr. 78a-104b). 4. Ḥaḳīḳatü'l-âdemiyyîn (Kitâbü'r-Riyâże fî taˁalluḳi'l-emr bi'l-ḫalḳ). Hakîm et-Tirmizî, hadis ve tasavvuf gibi ilimlerle aklî ve felsefî ilimleri bağdaştırmaya çalıştığı bu eserinde naklî ilimlerin doğruluğunu felsefî usulle ispatlamaktadır. Eser Abdülmuhsin el-Hüseynî tarafından yayımlanmıştır (Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, II, 50-108). 5. el-Menhiyyât. Eser, özellikle dinin yasakladığı her şeyin ardında yasaklamayı gerektiren bir sebebin bulunduğunu göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Müellife

göre her yasağın bir gerekçesi vardır; ancak bu gerekçeler farklı olduğundan yasaklar da farklıdır. Bazı hususlar haram olduğu, bazıları da edebe aykırı bulunduğu için yasaklanmıştır. Bu tür yasaklar hidayet yolunda olan kulun bu yoldan sapmaması için getirilmiştir. Hakîm et-Tirmizî, bu eserinde fıkhî hükümleri ruhî gayelere bağlayarak zâhirle bâtın arasındaki sıkı münasebeti göstermeye çalışmış, ancak çağdaşları bu yolda onu takip edememişlerdir. Eser Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd (Beyrut 1985) ve Muhammed Osman el-Huşt (Kahire 1986) tarafından neşredilmiştir. 6. Nevâdirü'l-uṣûl fî maʿrifeti aḫbâri'r-Resûl (Selvetü'l-ʿârifîn ve bustânü'l-muvaḥḥidîn). 291 hadisin şerhini ihtiva eder. Hakîm et-Tirmizî, diğer hadis kitaplarından farklı bir mahiyet taşıyan bu eserinde her birine "asıl" adını verdiği 291 konu başlığı tesbit etmiş, her başlığın altına bir hadisin şerhini yapmış ve konu başlığına uygun sonuçlara ulaşmaya çalışmıştır. Bu eserde müellifin asıl maksadı hadis rivayet etmek değil sözü edilen esasları açıklamak ve temellendirmektir. Mustafa b. İsmâil ed-Dımâşkī'nin Mirḳātü'l-vuṣûl li-Nevâdiri'l-uṣûl adlı hâşiyesiyle birlikte yayımlanan eserin (İstanbul 1293) tahkikli basımını Mustafa Abdülkādir Atâ gerçekleştirmiştir (I-II, Beyrut 1992). Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşî eserde geçen hadisler üzerine müstakil bir çalışma yapmıştır (Fihristü eḥâdîs̱i Nevâdiri'l-uṣûl, Beyrut 1987). 7. el-Furûḳ ve menʿu't-terâdüf. Müellif bu eserinde, eş anlamlı gibi görünen bazı kelimelerin eş anlamlı olmadığını, aralarında az veya çok bir anlam farkı bulunduğunu ispatlamaya çalışır. Eser dil ilimlerini ilgilendiriyor gibi görünürse de müellife göre konu itikadî ve fıkhî birçok mesele ile de yakından ilgilidir. Bu hususun açıklığa kavuşturulmasıyla bu meselelerin çözümleneceğini söyleyen Hakîm, eş anlamlı kelimeler arasındaki nüansları tesbit etmek için çeşitli örnekler vermiştir. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 1975, 1b-102b).

Hakîm et-Tirmizî'nin yayımlanmış diğer başlıca eserleri şunlardır: Ṣıfâtü'l-ḳulûb ve aḥvâlühâ ve heyʾetü terkîbihâ (nşr. A. J. Arberry - Ali Hasan Abdülkādir, Kahire 1947); Kitâbü'r-Riyâże ve âdâbü'n-nefs (nşr. A. J. Arberry - Ali Hasan Abdülkādir, Kahire 1366); Edebü'l-ʿâlim ve'l-muʿallim (nşr. Zâhid Kevserî, Kahire 1358); Beyânü'l-farḳ beyne'ṣ-ṣadr ve'l-ḳalb ve'l-fuʾâd ve'l-lüb (nşr. Nicholas Heer, Kahire 1958; A Sûfî Pyschological Treatise. A Translation of the Beyan al-Farq bayn al-Sadr wa al-qalb wa al-Fuad wa al-Lubb, trc. Nicholas Heer, MW, LI [1961], s. 25-

36, 83-91, 163-172, 244-258); eṣ-Ṣalât ve maḳāṣıdühâ (nşr. Hüsnî Nasr Zeydân, Kahire 1965; nşr. Behîc Gazzâvî, Beyrut 1986); el-Ḥac ve esrâruh (nşr. Hüsnî Nasr Zeydân, Kahire 1969); Taḥṣîlü Neẓâʾiri'l-Ḳurʾân (nşr. Hüsnî Nasr Zeydân, Kahire 1970); Menâzilü'l-ʿubbâd mine'l-ʿibâde (Menâzilü'l-ḳāṣıdîn ile'llāh) (Kahire 1977; nşr. M. İbrâhim el-Ceyûşî, Beyrut 1990); Ṭabâʾiʿu'n-nüfûs (nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih - Seyyid el-Cemyây, Kahire 1989); el-Mesâʾilü'l-meknûne (nşr. M. İbrâhim el-Ceyûşî, Kahire 1977); el-Ems̱âl mine'l-Kitâb ve's-Sünne (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî,

Kahire 1395/1975; nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Beyrut 1989); ʿİlmü'l-evliyâʾ (nşr. Sâmî Nasr Lutf, Kahire 1983); el-ʿAḳl ve'l-hevâ (nşr. Ahmed Subhi Furat, ŞM, V [1963], s. 119-133); er-Red ʿale'r-Râfıża (nşr. Ahmed Subhi Furat, ŞM, VI [1966], s. 37-46).

BİBLİYOGRAFYA

Hakîm et-Tirmizî, H̱atmü'l-evliyâʾ (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, nâşirin mukaddimesi, s. 8, 14-32; a.mlf., Büdüvvü şeʾn Ebî ʿAbdillâh Muḥammed el-Ḥakîm etTirmiẕî (nşr. Muhammed Khalid Masud, IS, IV [1965], içinde), tür.yer.; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 217-221, 246; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 233-234; Kuşeyrî, er-Risâle (Uludağ), s. 149; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 178-179, 265; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 306; Gazzâlî, İhyâʾ (Beyrut), III, 367-402; Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâʾ (nşr. Reynold A. Nicholson), London 1905, II, 91-99; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, IV, 141-142; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 40-139; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min ẕeyli Târîḫi Baġdâd (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 109, 110; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XI, 223, 227, 263, 372, 444; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 439-442; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 218; Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 245-246; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 308-310; Câmî, Nefeḥât, s. 118, 119; Şaʻrânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 106; Münâvî, el-Kevâkib, II, 45, 46; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 154; Arûsî, Netâʾicü'l-efkâr, Bulak 1290, I, 164-166; Brockelmann, GAL, I, 199; Suppl., I, 356; Sezgin, GAS, I, 653-659; Abdülfettâh Abdullah Bereke, el-Ḥakîmü't-

Tirmiẕî ve naẕariyyetüh fi’l-velâye, I-II, Kahire 1971; Abdülmuhsin el-Hüseynî, el-Maʿrife ʿinde’l-Ḥakîm etTirmiẕî, Kahire, ts. (Dârü’l-Kâtibi’l-Arabî); Muhammed İbrâhim el-Ceyûşî, el-Ḥakîmü’t-Tirmiẕî: Dirâse li-âs̱ârih ve efkârih, Kahire 1401/1981; a.mlf., “al-Hakim al-Tirmidhi: His Works and Thoughts”, IQ, XIV/4 (1970), s. 59-201; a.mlf., “al-Tirmidhi’s Theory of Saints and Sainthood”, a.e., XV/1 (1970), s. 17-61; a.mlf., “al-Tirmidhi’s Conception of the Areas of Interiority”, a.e., XVI/3-4 (1970), s. 168-188; a.mlf., “al-Tirmidhi’s Conception of the Struggle Between Qalb and Nafs”, a.e., XVII/3-4 (1974), s. 4-13; a.mlf., “The Influence al-Tirmidhi on Sufi Thought”, a.e., XX-XXII/3 (1978), s. 104-115; a.mlf., “Menhecü’l-Ḥakîm etTirmiẕî fi’t-tefsîr”, ME, LIII/5 (1981), s. 898-912; a.mlf., “Menhecü’l-Ḥakîm etTirmiẕî fi’l-ḥadîs̱ ve’l-fıḳh”, a.e., LIII/6 (1981), s. 1069-1075; a.mlf., “Menhecü’l-Ḥakîm etTirmiẕî fî ʿilmi’l-kelâm”, a.e., LIII/8 (1981), s. 1473-1484; O. Grabar, “The Earliest Islamic Commemorative Structures Notes and Documents”, Ars Orientalis, VI, Michigan 1966, s. 16; Ahmed Subhi Furat, “al-Ḥakīm at-Tirmidī ve Kitāb al-ʿAql wa’l-hawā Risâlesi”, ŞM, VI (1966), s. 95-116; a.mlf., “Tirmizî”, İA, XII/1, s. 388; B. Radtke, “el-Ḥakîm etTirmiẕî”, MMLA, LIII/3 (1978), s. 561-571; a.mlf., “Der Mystiker al-Ḥakīm at-Tirmidī”, Isl., LVII/2 (1980), s. 237-245; Hasan Qasım Murad, “The Life and Works of al-Ḥakīm at-Tirmidhī”, HI, II/1 (1979), s. 65-77; Emel Esin, “Tirmiz”, İA, XII/1, s. 385.

Abdülfettâh Abdullah Bereke

HÂKİM-BİEMRİLLÂH

(الحاكم بامر الله)

el-Hâkim-Biemrillâh Ebû Alî el-Mansûr b. el-Azîz el-Muizz el-Ubeydî el-Fâtımî (ö. 411/1021)

Fâtımî halifesi (996-1021).

23 Rebîülevvel 375 (13 Ağustos 985) tarihinde doğdu; Azîz-Billâh'ın oğludur. Sekiz yaşında babası tarafından veliaht tayin edildi; onun 28 Ramazan 386'da (14 Ekim 996) ölümü üzerine de "imam" unvanı ve Hâkim-Biemrillâh lakabıyla halifeliğe getirildi. On bir yaşından on beş yaşına kadar süren halifeliğinin ilk devresi, babası Azîz'in vasiyeti gereğince Ebü'l-Fütûh Bercevân'ın vasîliğinde geçti. Başlangıçta sadece vasî olan Bercevân, devlet yönetimini elinde tutan başvezir ve başkumandan Ammâr el-Kutâmî'nin Türk askerlerince görevinden uzaklaştırılmasından sonra mutlak mânada nüfuz kazandı. Kısa sürede büyük bir servet elde eden Bercevân, devlet işleri ve halifenin durumuyla ilgilenmediği gibi takındığı saygısız tavırlarla onun düşmanlığını celbetti. Hâkim, vesâyetten kurtulduğu 390 (1000) yılında Bercevân'ı ortadan kaldırarak gerçek şahsiyetini gösterdi ve yaşının küçük olmasına rağmen aşırı bir taassupla bir taraftan Ehl-i kitaba, diğer taraftan Sünnî müslümanlara karşı çok katı ve insafsız bir uygulama başlattı.

İttifakla belirtildiğine göre Hâkim sert mizaçlı, merhametsiz, insanları öldürmekten zevk alan, kendisine nasihat edenlere zulümle karşılık veren bir kimse idi. Söz ve davranışlarında tutarlılık yoktu. Bazan son derece cömert olur, bazan da aşırı derecede cimrileşirdi. Giydiği yünlü elbiseyi yıllarca değiştirmez, gece ve gündüz kandil ışığında oturur, uzletten hoşlanırdı. Eşek üzerinde çarşı pazarı dolaşır, hisbe görevini bizzat yerine getirir, ölçü ve tartıda hile yapanları şiddetle cezalandırırdı. İlmi sever diye bilinir, fakat âlimlere eziyet ederdi; doğruluk ve iyilikten yana görünür, buna karşılık sâlih kimseleri cezalandırırdı. Çok sayıda devlet adamını ve ulemâyı öldürtmüştür. Öte yandan emrettiği yahut yasakladığı hususları bir

müddet sonra değiştirip aksini uygulatırdı. 395 (1005) yılında Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman gibi sahâbîlere sövülmesini emretti ve sövgü içeren ibarelerin cami, mescid, cadde, sokak ve dükkân kapılarının üzerine yazılmasını istedi; iki yıl sonra bu uygulamadan vazgeçti. Yine 1005 yılında yahudi ve hıristiyanların özel elbiseler giyip zünnar kuşanmalarını, müslümanlarla aynı gemiye binmemelerini ve aynı hamamda yıkanmamalarını, müslüman hizmetçi kullanmamalarını emretti. 399'da (1009) teravih namazını yasakladı ve bu durum dokuz yıl sürdü. Aynı yıl Kahire'de bulunan kiliselerle Kudüs'teki Kıyâme (Saint Sepulcre) Kilisesi'ni yağmalatıp yıktırdı. Ertesi yıl da hıristiyanların bayram kutlamalarını yasakladı; daha sonra ise çıkardığı fermanlarla bunları tamamen serbest bıraktı. Şarap içme yasağı uzun süredir uygulanmadığı için içki alışkanlığını ortadan kaldırmak maksadıyla üzüm asmalarını söktürdü. Tebaasının eğlence ve zevklerini sınırlayarak mûsikiyle meşgul olmayı, satranç oynamayı ve Nil nehri üzerinde kayıkla gezinmeyi, kadınların sokağa çıkmalarını yasakladı. İlm-i nücûm ile uğraşılmasını menederek müneccimleri sürgüne gönderdi. Kahire'de bulunan dükkânların gündüz kapatılıp gece açılmasını ve aydınlatılmasını emretti. Şiîler'in 18 Zilhicce'ye rastlayan Gadîr-i Hum gününü kutlamalarını yasakladı ve daha önce Muiz-Lidînillâh tarafından ezana dahil edilen "hayye alâ hayri'l-amel" ve sabah ezanında okunan "es-salâtü hayrun mine'n-nevm" ibarelerini 400 (1010) yılında ezandan çıkardı. Hıristiyanları müslüman olmaya zorladı; 404'te ise (1013) tekrar eski dinlerine dönmelerine izin verdi. Önünde yer öpülmesi âdetini kaldırdı; buna karşılık hutbe ve yazışmalara Hz. Peygamber'e salâtü selâm yerine "es-selâmü alâ emîri'l-mü'minîn" ibaresini koydurdu ve hatipler ismini andığında cemaatin ayağa kalkmasını emretti. Bazı bitkilerin yenmesini ve yetiştirilmesini, kurban bayramı dışında sığır kesilmesini yasakladı. Emir ve yasaklarını ihlâl edenleri ise en sert şekilde cezalandırdı. Bundan dolayı halkın yanında yüksek rütbeli devlet memurları ve vezirler de ölüme mahkûm ediliyordu. Bu ağır cezalar yüzünden Mısır ve diğer yerlerdeki halk kendisinden aşırı derecede korkuyordu. Bir defasında Kahire çarşısında dolaşırken bir kasap dükkânına girerek eline bir satır alıp yanındakilerden birini öldürmüş ve sonra da hiçbir şey olmamış gibi oradan uzaklaşıp gitmişti; gönderdiği kefen ve defin izni gelinceye kadar maktülün cesedine hiç kimse yaklaşmaya cesaret edememişti.

388’de (998) Filistin’deki Cerrâhîler’in reisi Müferric b. Dağfel b. Cerrâh Remle’de bağımsızlığını ilân etti. Bunun üzerine Ceyş b. Samsâme kumandasında sevkedilen ordu isyanı bastırıp Müferric’i oradan uzaklaştırdı; Müferric daha sonra eman diledi ve Hâkim-Biemrillâh’a itaat arzetti. Vezir Ebü’l-Kāsım Hüseyin b. Ali el-Mağribî’nin Cerrâhîler’den Hassân b. Müferric’e sığınması ve onu teşvik etmesiyle Cerrâhîler tekrar ayaklandılar (400/1010). Halife bu isyanı ancak bir yıl sonra bastırmaya muvaffak oldu. 396-401 (1006-1010) yılları arasında Hâkim’in Sünnîler ve gayri müslimlere karşı düşmanlık politikasını değiştirdiği ve mezhep taassubundan uzaklaşıp bir Sünnî gibi hareket ederek uzlaşmacı siyaset uyguladığı görülür. Bunun sebepleri, büyük bir ihtimalle bu devrede çıkan isyanlar ve Nil’in sularının çekilmesiyle başlayan kıtlık dolayısıyla hâmi arayan halkı kendine yaklaştırma siyasetidir. Hâkim devrindeki isyanları Buhayre bölgesinde yaşayan kabilelerden Benî Kurre başlatmıştır; en ciddi isyan ise Ebû Rekve Velîd b. Hişâm’ınkidir. Daha önce ileri gelenleri öldürülüp malları müsâdere edildiği için ayaklanan Benî Kurre ve Zenâte kabilelerini kendine bağlayan Ebû Rekve, kısa zamanda halifenin valisini mağlûp ederek Berka’yı ele geçirdi; arkasından da üzerine gönderilen orduyu bozguna uğratıp Kahire’ye yürüdü. Ancak kumandan Fazl b. Abdullah’ın çabasıyla kuvvetleri dağıtıldı ve kendisi 397 (1007) yılında Kahire’de idam edildi. Mekke Emîri Ebü’l-Fütûh Hasan b. Ca‘fer başlangıçta Fâtımîler adına hutbe okutuyordu; fakat 400’de (1010) Hâkim-Biemrillâh’ın zulme uğrattığı ailesinin intikamını almak isteyen vezir Ebü’l-Kāsım Hüseyin b. Ali el-Mağribî’nin tahrikiyle kendini Râşid-Billâh lakabıyla halife ilân etti. Daha sonra da Remle’ye giderek Hassân b. Müferric b. Cerrâh’ın desteğini sağladı ve Suriye’nin birçok yerinde adına hutbe okuttu. Bunu duyan Hâkim-Biemrillâh, çeşitli hediyeler ve para verip bazı vaadlerde bulunarak Ebü’l-Fütûh’un müttefiklerini ondan ayırmayı başardı. Zor durumda kalan Ebü’l-Fütûh halifeye elçi gönderip af diledi; halife de onu bağışlayarak tekrar emîr tayin etti. Böylece 403’te (1012-13) Mekke’de hutbe yeniden Hâkim-Biemrillâh adına okundu ve sikkelerde onun adına yer verildi (Makrîzî, II, 288).

405 (1014-15) yılından itibaren Hâkim’in anormal hareketleri artmaya başladı. Hemen her gün sokaklarda dolaşıyor, hasta olduğu zaman da bir sedye üzerinde yatarak bu alışkanlığını sürdürüyordu. 1 Muharrem 408 (30 Mayıs 1017) günü müfrit İsmâilî dâîlerinden Hamza b. Ali, Anuş Tegin ed-

Derezî ve Hasan b. Haydere el-Fergānî'nin (Ahram) gayretleriyle Hâkim tanrı ilân edildi. Hamza, İran'ın Zevzen şehrinden Kahire'ye gelerek Hâkim'in kurduğu Dârülhikme'ye devam etmiş, zekâ ve başarısı ile kısa zamanda kendini gösterip halifenin en yakın adamları arasına girerek sarayda ikamet etmeye başlamıştı. Hâkim'in ruh yapısını çok iyi anlayan ve birçok kimsenin öldürülmesine sebebiyet veren Hamza, sonunda onun adına, muhtelif din ve felsefe sistemlerinden derlediği ve kendisinin de içinde kutsal bir şahsiyet sıfatıyla yer aldığı yeni bir din kurdu (bk. DÜRZÎLİK). Bu dini yaymakta son derece cüretli davranan Hasan el-Fergānî, Amr b. Âs Camii'nde başkadı Ahmed b. Ebü'l-Avvâm'a Hâkim dininin ahkâmı ile hükmetmesi konusunda bir menşur verince camideki halk galeyana gelerek adamlarını öldürdü. Birkaç gün sonra da kendisi Kerhli Sünnî bir Türk tarafından dövülerek öldürüldü. Bu kişinin halife tarafından idam ettirilmesine tepki gösteren Sünnîler Fergānî'nin evini yağmaladılar ve hareket kısa zamanda bir halk ayaklanmasına dönüştü. Bunun üzerine halife, 410 yılı sonlarında (1020 başları) isyanın başladığı Fustat'ı ateşe verdirip halkını zenci askerlere kırdırdı.

Hâkim, yanında rikâbdar bulunduğu halde geceleri sık sık Kahire yakınlarındaki Mukattam tepesine çıkar, yıldızları seyreder ve gecenin bir kısmını orada geçirirdi; tanrılığını ilân ettikten sonra da bu âdetini sürdürdü. Fustat ayaklanmasından yaklaşık bir yıl sonra 27 Şevval 411 (13 Şubat 1021) gecesi yine aynı tepeye çıktı ve kendisine refakat eden görevlilere bulundukları yerde beklemelerini söyleyerek yanlarından ayrıldı; ancak bundan sonra onu bir daha gören olmadı. Tarihçilerin çoğu, Hâkim-Biemrillâh'ın çılgınca hareketlerinden rahatsızlık duyan kız kardeşi Sittülmülk tarafından öldürüldüğü kanaatindedir (Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, s. 233-234; İbn Tağrîberdî, IV, 185-190; Eymen Fuâd Seyyid, s. 116). Buna göre, kardeşini uyaran fakat karşılığında ölümle tehdit edilen Sittülmülk, Kütâme kabilesi şeyhlerinden ve ordu kumandanlarından Seyfüddevle Hüseyin b. Devvâs ile irtibat kurup halkın tekrar galeyana gelme noktasında olduğunu, halifenin öldürülüp yerine oğlu Ali'nin geçirilmesi halinde toplumun ve kendilerinin rahata kavuşacaklarını belirterek güvenilir kölelerinden ikisiyle anlaştı. Köleler Hâkim'i öldürüp cesedini İbn Devvâs vasıtasıyla Sittülmülk'e gönderdiler, o da gizlice defnettirdi. Makrîzî ise Hâkim-Biemrillâh'ın kız kardeşi tarafından öldürülmediğini söylemektedir (el-Ḫıṭaṭ, II, 253). Yerine Zâhir-Lii'zâzidînillâh lakabıyla oğlu Ali getirildi.

Öte yandan Hâkim taraftarları, bu kayboluşu Şîa'nın aşırı fırkalarında görülen gaybet ve rec'at inancı ile açıklamaya çalışarak onun semaya yükseldiğini, insanlar düzeldikten sonra geri dönüp kendilerine hakikatleri öğreteceğini iddia etmişlerdir.

Hâkim'in saltanat yılları, bütün çarpıklıklara rağmen çeşitli mimari eserlerin inşa edildiği ve müesseselerin kurulduğu bir dönemdir. Hâkim Camii diye anılan ve yapımına Azîz devrinde başlanmış olan cami bitirilerek ibadete açılmıştır. Nil kıyısındaki Maks mevkiinde ve Râşide'de bulunan camiler de bu dönemin diğer önemli mimari eserleridir. Amr b. Âs tarafından yaptırılan çarşının ortasındaki caminin imarı, Karâfe'de çeşitli mescidlerin inşası, tefrişi ve mushaflarla donatılması yine Hâkim tarafından gerçekleştirilmiştir. Astronomastrolog İbn Yûnus'un halifeye ithaf ederek ez-Zîcü'l-Ḥâkimi'l-kebîr adını verdiği ünlü zîc de bu devrin ilmî çalışmalarından biridir. Hâkim döneminde kurulan en önemli müessese Dârülhikme veya Dârülilim denilen akademidir. 391 (1001) yahut 395 (1005) yılında Sünnîlik'le mücadele etmek ve İsmâilî propagandasını geliştirmek amacıyla tesis edilen ve çok zengin bir kütüphaneye sahip olan bu kurumda toplanan ve yetişen dâîler halifenin gönlündeki ulûhiyyet arzusunu tahrik etmişlerdir. Bu dönemde ayrıca bazı iktisadî ve ziraî reformlar gerçekleştirilmiş, başarılı bir dış siyaset takip edilerek Bizans İmparatorluğu ile iyi ilişkiler kurulmuş, Halep ile Dımaşk kontrol altında tutulmuş ve Ukaylîler'in hâkimiyetindeki Musul, Enbâr, Medâin ve Kûfe'de Fâtımîler adına hutbe okunmuştur. Bu arada Gazneli Mahmud Zilkade 403'te (Mayıs 1013) Hâkim-Biemrillâh'a bir mektup göndermiş, fakat aldığı cevabî mektupta halifenin onu kendisine biat etmeye çağırması üzerine öfkelenerek mektubu yırtmıştır (İbnü'l-Cevzî, VII, 262). Bizans'la kurulan iyi ilişkiler de yine Hâkim-Biemrillâh'ın davranışları yüzünden zaman zaman bozulmuştur. 387'de (997) Sûr Limanı'ndaki bir Bizans donanmasının

Fâtımîler tarafından bozguna uğratılmasından dört yıl sonra Bizans İmparatorluğu ile imzalanan on yıllık barış antlaşması, halifenin Kıyâme Kilisesi'ni yıktırması üzerine II. Basileios tarafından geçersiz sayılmış, Suriye ve Mısır'la olan ticarî ilişkiler yasaklanmıştır.

Müslüman ve gayri müslim tarihçiler genelde Hâkim'in şahsiyeti hakkında

olumsuz hükümler vermişlerdir. Özellikle tanrılığını ilân etmesi İslâm tarihçilerinin vereceği hükmü baştan olumsuz kılmış, zimmîlere karşı aşırı sert davranışları sebebiyle de hıristiyan tarihçileri tarafından aklî melekeleri bozuk ve sadist bir hükümdar olarak nitelendirilmiştir. Şarkiyatçılardan Dozy ve Müller'e göre inandıklarına taassup derecesinde bağlı bir diktatördür. Ivanow ise onu, hem Sünnîler'in hem de İsmâilîler'in ideallerini gerçekleştirmek için hıristiyanları baskı altına alan ve İsmâilî doktrinini daha mükemmel hale getirmeye çalışan bir halife olarak tavsif eder. Öte yandan meşhur tabip ve tarihçi Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, Hâkim'in çılgınlığını çocukluğundan beri mustarip olduğu beyin rahatsızlığına bağlamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, et-Târîẖ: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Arabici (nşr. L. Cheikho v.dğr.), Beyrut 1909, s. 180-234; Hamîdüddîn el-Kirmânî, er-Risâletü'l-vaʿîẓa fî nefyi daʿvâ ulûhiyyeti'l-Ḥâkim Biʾemrillâh (nşr. M. Kâmil Hüseyin, Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XIV/1, Kahire 1952, içinde), s. 1-29; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1983, s. 102; İbnü'l-Kalânisî, Târîẖu Dımaşḳ (Amedroz), s. 80; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 262, 297-301; İbn Hammâd es-Sanhâcî, Aẖbâru mülûki Benî ʿUbeyd ve sîretühüm (nşr. et-Tihâmî Nakara - Abdülhalîm Üveysî), Riyad 1401/1981, s. 94-103; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 116-123, 314-317; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 292-298; Ebü'l-Ferec, Târîẖu muẖtaṣari'd-düvel, Beyrut 1890, s. 178-182; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 173-184; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 319; XII, 9-11; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 56-60; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, Kahire 1383/1963, III, 426-427; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 389; II, 3-4, 31, 253, 270, 277, 282-283, 285, 288, 341-342; a.mlf., İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ (nşr. Muhammed Hilmî), Kahire 1390/1971, II, 3-123; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IV, 176-179, 184-185, 186-190; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr, s. 450; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 601; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, Kahire 1402/1982, I, 197-211; S. de Sacy, Exposé de la religion des Druzes, Paris 1838, I, 247-453; M. Abdullah İnân, el-Ḥâkim Biʾemrillâh ve

esrârü'd-daʿveti'l-Fâṭımiyye, Kahire 1937; W. Ivanow, The Rise of Fatimids, Calcutta 1942, s. 123; C. Brockelmann, İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi (trc. Neşet Çağatay), Ankara 1964, I, 150; M. Cemâleddin Sürûr, Siyâsetü'l-Fâṭımiyyîne'l-Ḫâriciyye, Kahire 1396/1976, s. 25-31, 76, 139-141, 147-148, 173, 180, 223, 226-227, 242; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu'd-devleti'l-Fâṭımiyye, Kahire 1981, s. 164-168; O'Leary, A Short History of the Fatimid Khalifate, Delhi 1987, s. 123-188; Eymen Fuâd Seyyid, ed-Devletü'l-Fâṭımiyye fî Mıṣr, Kahire 1413/1992, s. 97-123; K. A. C. Creswell, "The Great Salients of the Mosque of al-Hākim at Cairo", JRAS, IV (1923), s. 573-584; Sami N. Makarem, "al-Ḥākim bi-Amrillāh's Appointment of his Successors", al-Abhath, XXXIII, Beirut 1970, s. 319-325; Jonathan M. Bloom, "The Mosque of al-Hakim in Cairo", Muqarnas, I, London 1983, s. 15-36; E. Graefe, "Hâkim Bi-Emrillâh", İA, V/1, s. 103-105; M. Canard, "al-Ḥākim Bi-Amr Allāh", EI^2 (İng.), III, 76-82.

Mustafa Öz

HÂKİMİYET-i MİLLİYE

(حاكميت مليه)

1920-1935 yılları arasında Ankara'da yayımlanan siyasî gazete.

İstiklâl Harbi'nin amacını, Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'nin kararlarını millete duyurmak, halkın bu savaşa desteğini sağlamak ve gelişen olaylardan toplumu haberdar etmek üzere 10 Kânunusâni 1336'da (10 Ocak 1920) yayımlanmaya başlamıştır. Özel bir gazete görünümünde olmasına rağmen Hey'et-i Temsîliyye reisi sıfatıyla Mustafa Kemal Paşa tarafından tasarlanmış, adı konulmuş ve yönlendirilmiştir. Bu bakımdan Mustafa Kemal'in daha önce (14 Eylül 1919) Sivas'ta çıkarmaya başladığı İrâde-i Milliye gazetesinin bir devamı kabul edilebilir. İlk sorumlu yazı işleri müdürlüğüne yedek subay Recep Zühdü'nün (Soyak) getirildiği Hâkimiyeti Milliye'ye yazı ve haber sağlama işiyle de Hakkı Behiç (Bayiç) görevlendirilmiştir.

Hâkimiyeti Milliye başlığının hemen altında yer alan, "Mesleği milletin iradesini hâkim kılmaktır" ibaresi gazetenin yayın politikasını açıklamaktadır. İlk sayının birinci sayfasını kaplayan ve Hey'et-i Tahrîriyye imzasını taşıyan "Hâkimiyeti Milliye" başlıklı yazı Mustafa Kemal tarafından Hakkı Behiç'e not ettirilerek yazılmıştır. Hâkimiyeti Milliye'nin kimliği ve niçin çıkarıldığının açıklandığı bu yazıda gazetenin Anadolu ve Rumeli ile ilgili olaylar hakkında bilgi vereceği, bu adın tesadüfen seçilmediği, amacının milletin hâkimiyetini savunmak olduğu ifade edilmektedir.

Ankara Vilâyet Matbaası'nın eski ve yetersiz tesislerinde haftada iki gün 28 × 42 cm. boyutlarında dört sayfa olarak yayımlanmaya başlayan Hâkimiyeti Milliye, 47. sayısından itibaren (18 Temmuz 1920) haftada üç gün çıkarılmış, 100. sayısından sonra (22 Ocak 1921) yayımına iki hafta ara verilmiştir. İsyan eden Çerkez Ethem'in emrinde Ârif Oruç tarafından yayımlanan Eskişehir'deki Seyyâre-i Yeni Dünya gazetesinin daha modern matbaası bu arada Ankara'ya taşınmış, 6 Şubat 1921 tarihinden itibaren

gazete bu tesislerde cumartesi dışında her gün çıkmaya başlamıştır. Ayrıca kadrosu da genişletilerek Hüseyin Ragıp başyazarlığa getirilmiştir. 23 Temmuz 1921'den itibaren her gün çıkmaya başlayan Hâkimiyeti Milliye'ye Büyük Millet Meclisi

hükümetlerinin ilk bütçelerinden tahsisat ayrılması (1921 bütçesinden ayda 1509 lira) gazetenin yarı resmî bir hüviyet taşıdığını göstermektedir.

Yeni Türkiye'nin yolunu çizen Hâkimiyeti Milliye'nin başyazılarının birçoğunda imza yoktur. Bunların önemli bir kısmının Mustafa Kemal'e ait olduğu yazıların üslûbundan ve konuyla ilgili hâtıralardan anlaşılmaktadır. Yine altında tek yıldız bulunan makalelerin de Mustafa Kemal tarafından yazıldığı söylenmektedir.

Hâkimiyeti Milliye zor şartlar altında kısıtlı imkânlarla yayımlanmaya başlamış ve bu şartlar içinde yayımını sürdürmüştür. Kâğıt, mürekkep ve para sağlanmasında güçlüklerle karşılaşılan gazetenin her işiyle yakından ilgilenen Mustafa Kemal Eskişehir ve İstanbul'dan kâğıt, hatta Harbiye Nezâreti'nden şapograf makinesi temini yanında çıktığının hemen ertesi gününden itibaren abone bulma çalışmalarına da bizzat girişmiştir. Böylece Anadolu'nun değişik yerlerinden gazeteye abone sağlanmıştır. Başlangıçta 1200-1500 civarında basıldığı tahmin edilen ve Müdâfaa-i Milliye merkez heyetlerine yeteri kadar gönderilen gazetenin her sayısından 700 adedi İstanbul'da bulunan Çanakkale mevki müstahkem kumandanı Şevket Bey'e yollanıyordu. Bu şekilde gazete âyan ve mebuslar meclisi üyelerine de dağıtılmıştır. Ayrıca İstanbul'da gizlice satılan gazetenin burada dağıtılması için tedbirler alınmıştır. Gazetenin İstanbul'da dağıtılması, buradaki kamuoyunun Anadolu hareketinden sağlıklı biçimde haberdar olmasını sağlamıştır.

Fransız İnsan Hakları Beyannâmesi'ni ilâve olarak veren Hâkimiyeti Milliye'de Kuvâ-yi Milliye, Millî Mücadele, İstanbul'un işgali, Büyük Millet Meclisi kararları, cephedeki gelişmeler ve Türkiye'nin geleceği gibi konularda haber ve yazılar yayımlanmıştır.

Hâkimiyeti Milliye'de imzalı yazılar 1921 yılından itibaren görünmeye başlamıştır. Gazetenin yazı kadrosu İstanbul'dan Anadolu'ya geçen

aydınların katılımıyla zenginleşmiş; Hamdullah Suphi (Tanrıöver), Hüseyin Ragıp (Baydur), Ağaoğlu Ahmed, Ziya Gevher (Etili), Yakup Kadri (Karaosmanoğlu) ve Falih Rıfkı (Atay) başmakaleler yazmışlardır. 7 Haziran 1920'de Matbuat ve İstihbarat Müdîriyyeti Umûmiyyesi kurulunca, umum müdür bir süre aynı zamanda gazetenin de başmuharriri olmuştur. İdaresi Recep Peker, Mahmut Soydan ve Falih Rıfkı Atay'dan sonra doğrudan Cumhuriyet Halk Fırkası'na verilmiştir. Üç aylık geçiş sürecinden sonra 1 Aralık 1928'den itibaren tamamen Latin harfleriyle yayımlanmaya başlanan Hâkimiyeti Milliye'nin adı 4794. sayıdan başlayarak (16 Teşrînievvel [Ekim] 1935) Ulus olarak değiştirilmiştir.

Gazetede 1920-1924 yıllarında yayımlanan çeşitli yazı ve şiirlerden seksen beşi Latin harflerine aktarılarak Devrin Yazarlarının Kalemiyle Millî Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal adlı antolojiye alınmıştır (haz. Mehmet Kaplan v.dğr., I-II, Ankara 1981-1982).

BİBLİYOGRAFYA

Server İskit, Türkiye'de Matbuat İdareleri ve Politikaları, İstanbul 1943, s. 226, 228, 236, 252, 277; a.mlf., "Hâkimiyeti Milliye (Ulus) Gazetesi", AA, I, 272-273; Ömer Sami Coşar, Milli Mücadele Basını, İstanbul, ts., s. 121-134; Fîrûzan Hüsrev Tökin, Basın Ansiklopedisi, İstanbul 1963, s. 17-18, 65-67; Fuat Süreyya Oral, Türk Basın Tarihi: 1919-1965 [Ankara 1968], II, 40-47; M. Zekeriya Sertel, Hatırladıklarım (1905-1950), İstanbul 1968, s. 106-119; M. Nuri İnuğur, Basın ve Yayın Tarihi, İstanbul 1982, s. 352-353; a.mlf., Türk Basın Tarihi, İstanbul 1992, s. 25-27; Mazhar Müfit Kansu, Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber, Ankara 1988, II, 503-504; Yücel Özkaya, Milli Mücadelede Atatürk ve Basın (1919-1921), Ankara 1989, s. 59-70; Mehmet Önder, "Milli Mücadele'nin Gazetesi Hâkimiyeti Milliye Nasıl Çıkarıldı?", TTK Bildiriler XI, Ankara 1994, VI, 2443-2462; "Hâkimiyeti Millîye", TA, XVIII, 329-330; İ. Parlatır, "Ulus", a.e., XXXIII, 8.

Yücel Özkaya

HAKÎMİYYE

(الحكيمية)

Hakîm et-Tirmizî’ye (ö. 320/932) nisbet edilen bir tarikat

(bk. HAKÎM et-TİRMİZÎ).

HAKK

(bk. HAK).

HÂKKA SÛRESİ

(سورة الحاقة)

Kur’ân-ı Kerîm’in altmış dokuzuncu sûresi.

Mekke döneminin ilk yıllarında nâzil olmuştur. Elli iki âyettir. Fâsıla*sı (ة، ل، م، ن، هـ) harfleridir. “ل” harfi yalnız bir yerde (âyet 44) fâsıla olup bunun müstakil âyet sayılmadığına dair rivayete göre sûre elli bir âyettir ve fâsılaları arasında lâm harfi yoktur. Âlûsî bu ikinci görüşe katıldığını belirtmektedir (Rûḥu’l-meʿânî, XXIX, 48).

Sûre ismini başındaki “el-hâkka” kelimesinden alır. “Hak, hukuk, hesap, her şeyin ortaya çıkacağı, gerçekleşeceği gün” anlamlarına gelen bu kelime, daha ziyade önceden haber verilen bir sıkıntı veya musibetin başa gelmesiyle ilgili olarak kullanılır. Kıyamet gününde haşir, mîzan, hesap, cezalandırma, mükâfatlandırma gibi Allah’ın önceden haber verdiği durumlar tahakkuk edip bütün ameller yerli yerinde karşılığını bulacağından kıyamet gününe bu isim verilmiştir. Ayrıca “yaptığının karşılığını bulmak” anlamında peygamberlere inanmayan geçmiş kavimlerin yok oluşunu anlatmak için de kullanılır. Nitekim “hâkka”nın ne demek olduğunu bildiren âyetin ardından Semûd ve Âd kavimlerinin helâkine dair haberlerin yer alması kelimenin yalnızca kıyamet mânasına gelmediğine işaret etmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’in fesahat ve belâgatını en yüksek seviyede ifade eden Hâkka sûresinin, Hz. Peygamber’e yönelik şair ve sihirbaz gibi iftiraları reddeden âyetlerinden Mekke döneminin ilk yıllarında nâzil olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu iftiralar, peygamberliğin ilk yıllarında müşriklerce sürdürülen inkârcı tutumdan kaynaklanıyordu. Kalem sûresinde onun bir mecnûn (cin çarpmış) (âyet 2), bu sûrede de şair ve sihirbaz (âyet 41, 42) olmadığı belirtilmektedir. Bu iki sûrenin mushaflarda ardarda yer almış olması da Hâkka sûresinin Kalem sûresinden sonra nâzil olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Ahmed b. Hanbel’in kaydettiği bir rivayete göre Hz. Ömer şöyle demiştir. “Müslüman olmadan önce Hz. Peygamber’le

tartışmak üzere evden çıkmıştım. Mescidi Harâm'a vardığımda baktım ki Resûl-i Ekrem benden önce gelmiş. Arkasında durdum, Hâkka sûresini okumaya başladı. Kur'an'ın üslûbuna hayran kalmıştım. Kendi kendime Kureyş'in dediği gibi bu şairdir diye düşündüm. Tam o sırada, 'O bir şair sözü değildir' (âyet 41) âyetini okudu. Bu defa içimden öyleyse sihirbazdır dedim; hemen, 'O bir sihirbaz sözü değildir' (âyet 42) âyetini, ardından da sûreyi sonuna kadar okudu. İşte o günden sonra İslâm'ın sevgisi kalbimde yer etmeye başladı" (Müsned, I, 17-18). İbn Kesîr'in, bu olaya dayanarak Hz. Ömer'in müslüman olmasını sûrenin nüzûl sebepleri arasında göstermesi

(Tefsîrü'l-Ḳurʾân, VIII, 245) tartışılabilir. Ancak bu rivayet, sûrenin Mekke devrinin ilk beş yılında nâzil olan sûreler arasında yer aldığına delâlet etmesi bakımından önemlidir. Sehâvî sûrenin Meâric sûresinden önce, Mülk sûresinden sonra indiğini söyler (Aynî, XVI, 115).

Kalem sûresinde Resûl-i Ekrem'in bir mecnun olmadığı, onun vahiy yoluyla verdiği bilgilerin hak ve gerçek olduğu, Peygamber'in ciddiye alınması gerektiği konusunda uyarılar yapılmakta ve kısaca kıyamet gününe dikkat çekilmektedir. Bu sûrede ise o haberlerin ne olduğu ve nasıl gerçekleşeceği hakkında ayrıntılı açıklamalar yapılmaktadır. Özellikle peygamberlerini inkâr eden eski ümmetlerin, Semûd ve Âd kavimlerinin helâk edilişine ve yeryüzünden silinip gidişine dair bilgiler verilmekte, böylece Resûl-i Ekrem'e karşı inkârda direnenler uyarılmaktadır. Sûre üslûp ve muhteva bakımından Kalem sûresinin devamı ve açıklaması gibidir.

Hâkka sûresi iki bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde (âyet 1-37) Semûd, Âd, Firavun ve Lût kavimlerinin "hâkka"ya uğradıkları, peygamberlere karşı gelip Allah'ın vahyini yalan saymaları yüzünden helâk edildikleri haber verilir. İnkârcıların çekecekleri büyük cezanın asıl âhiretteki azap olduğu vurgulanır. Arşını sekiz meleğin taşıdığı Allah'ın huzurunda herkesin hesaba çekileceği o günde insanoğlunun nasıl zavallı, âciz ve yardımsız kalacağı anlatılır. Hesabını verenlerin cennette mutlu olacakları, buna karşılık Allah'a inanmayan ve yoksullara yardım etmeyenlerin zincirlere vurulacakları, dostları bulunmadığı için de kimseden yardım göremeyecekleri bildirilir.

İkinci bölüm (âyet 38-52) Kur'an'a yapılan iftiralara cevap mahiyetindedir. Görülen ve görülmeyen ilâhî kuvvetlere yeminle söze başlayan bu bölümde Kur'an'ın sıradan bir söz olmadığı, ona bilmeden ve düşünmeden "şair sözü" veya "sihirbaz sözü" demenin yanlışlığı ortaya konulur. Kur'an'ın Allah katından gönderilen çok şerefli bir elçinin sözü, âlemlerin rabbinden gelen bir vahiy olduğu bildirilerek esasen Allah'ın Peygamber'e kendinden böyle sözler uydurmasına asla imkân vermeyeceği belirtilir. Kur'an'ın temiz kalplilere bir öğüt, kâfirlere ise yürek sızlatıcı bir hasret olduğu vurgulandıktan sonra onun şiir, kehanet, zan ve tahmin cinsinden bir bilgi olmayıp saf bir hakikat olduğu ifade edilir. Sûre yüce rabbin ismini tenzih ve tesbih etmeyi, O'nu saygıyla anmayı emreden âyetle sona erer.

Hâkka sûresi, âhiret konusunda insanları uyararak onları imana ve tedbirli olmaya yöneltmekte, vahiy bilgisinin kesinliğini ve o yolla bildirilen olayların gerçekliğini, vahyin Hz. Peygamber tarafından aynen tebliğ edilmesinin zaruretini ortaya koymaktadır.

Sûre hakkında bazı müstakil çalışmalar yapılmıştır. Hasan Muhammed Bâ Cevdet'in Teʾemmülât fî sûreti'l-Ḥâḳḳa (Tunus 1982), Abdülhamîd Kişk'in Tefsîru sûreti'l-Ḥâḳḳa (Kahire 1987), Faruk Tuncer'in el-Hâkka Sûresi Tefsir Denemesi ve Bu Sûredeki Kıyamet Sahneleri (bk. bibl.), Abdürrezzâk Abdülalîm Reyyân eş-Şerîf'in Mine'l-İʿcâzi'l-Ḳurʾânî fî sûreti'l-Ḥâḳḳa (Mısır 1412/1992) adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥḳḳ" md.; Müsned, I, 17-18; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl, Kahire 1388, s. 294; Abdürrezzâk b. Ahmed el-Kâşânî, Teʾvîlât (trc. Ali Rıza Doksanyedi, nşr. M. Vehbi Güloğlu), Ankara 1987, III, 199-203; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, Kahire 1390/1971 → İstanbul 1985, VIII, 245; Süyûtî, Esbâbü'n-nüzûl (Tefsîrü'l-Celâleyn içinde), Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 791; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XVI, 115; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XXIX, 37-55; Elmalılı, Hak Dini, VII, 5307-5346; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu, İstanbul 1947, II,

875-879; M. Ali es-Sâbûnî, Safvetü't-tefâsîr (trc. Sadreddin Gümüş - Nedim Yılmaz), İstanbul 1990, VII, 29-45; Faruk Tuncer, el-Hâkka Sûresi Tefsir Denemesi ve Bu Sûredeki Kıyamet Sahneleri (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Emin Işık

HAKKA’l-YAKĪN

(حق اليقين)

Kesinlik açısından en ileri derecede bulunan doğru bilgi anlamında bir terim.

“Gerçek varlık, doğru hüküm” anlamındaki hak ile “gerçeğe uygun kesin bilgi” anlamındaki yakīn kelimelerinden oluşan terkip, “iç duyu veya iç tecrübe yoluyla ulaşılan ve kesinlik bakımından en son merhaleyi teşkil eden doğru bilgi” diye tanımlanabilir. Hakka’l-yakīn Kur’ân-ı Kerîm’de iki yerde geçmektedir. Bunlardan birinde, başta Kur’an olmak üzere İslâmî gerçekleri yalanlayıp haktan sapanların cehenneme atılacağı belirtilirken kullanılmakta ve “meydana gelmesi kesin olan bir hususun fiilen gerçekleşmesi” mânasına gelmektedir (el-Vâkıa 56/95). Diğerinde ise Kur’an’ı yalanlayanların âhirette büyük pişmanlık duyacakları ve dolayısıyla azaba mâruz kalacakları haber verilirken bunun yaşanacak bir gerçek olduğu vurgulanmaktadır (el-Hâkka 69/51). Hakka’l-yakīn tabirinin hadislerde mevcudiyeti tesbit edilememiştir.

İslâm düşünce tarihinde doğru bilginin kesinlik dereceleri ilme’l-yakīn, ayne’l-yakīn ve hakka’l-yakīn olmak üzere üç kategoride toplanmıştır. İlme’l-yakīn aklî veya naklî delil ile, ayne’l-yakīn duyu yoluyla elde edilen bilgiyi, hakka’l-yakīn ise iç duyu veya iç tecrübe vasıtasıyla insanda meydana gelen en kesin bilgiyi ifade eder. Kur’an’da kâfirlerin cehenneme gireceğine dair verilen haberler vasıtasıyla elde edilen bilgi ilme’l-yakīne, onların cehennemi görerek bilgilenmeleri ayne’l-yakīne, oraya girip azabı bizzat tatmalarıyla hâsıl olan sonuç ise hakka’l-yakīne örnek olarak zikredilir. Ayrıca insanın, Allah’ın yaratıkları öldürdükten sonra diriltmeye kādir olduğuna ilişkin aklî ve naklî bilgisi ilme’l-yakīn, Hz. İbrâhim’in, eliyle parçalayıp ayrı ayrı tepelere koyduğu kuşların diriltildiğini müşahede etmesiyle (el-Bakara 2/260) edindiği bilgi ayne’l-yakīn, Allah’ın ölüleri nasıl dirilttiğini merak eden bir müminin O’nun tarafından öldürülüp diriltilmesiyle ulaştığı bilgi de (el-Bakara 2/259) hakka’l-yakīndir.

Bazı müellifler, hakka'l-yakīni "hem delile hem de gözleme dayanılarak elde edilen bilgi" şeklinde açıklamışlarsa da (bk. Cemîl Salîbâ, II, 589) bu telakki İslâm düşünce tarihinde bilginin dereceleri

hakkında yapılan tasnife uygun düşmemektedir. Nitekim Elmalılı Muhammed Hamdi hakka'l-yakīni "ilm ü iyândan geçip bilfiil içinde yaşanılan hakikat" diye tarif etmiş, onu yakīnin en son derecesi ve kesin bilginin varılabilecek daha ileri bir merhalesi bulunmayan son noktası olarak değerlendirmiştir (Hak Dini, VII, 4726). Buna göre hakka'l-yakīnin bizzat yaşanıp idrak edilen bilgi şeklinde anlaşılması mümkündür. Bu tür bir bilgi bütün şüpheleri ortadan kaldırır ve bilginin konusuna ait gerçeklik açısından insanı itminana kavuşturur. Zira yakīnî bilgi gerçeğin dışında bir ihtimal taşımaz. Hak ile yakīn kavramları aynı mânaya geldiğinden hakkın yakīne izâfeti gerçekliği pekiştirerek ifade eder. İzmirli İsmail Hakkı da hakka'l-yakīni kişinin bizzat içinde duyup yaşadığı bir bilgi kabul eder ve onu insanı gerçeğe tam anlamıyla muttali kılan yegâne vasıta olarak görür. İzmirli, hakikatin bilinemeyeceğini savunan eski septiklerin bile hakka'l-yakīn yoluyla edinilen bilgiyi inkâr edemediklerini belirterek bu tür bilginin kesinliği hakkında filozoflar arasında bir ihtilâfın bulunmadığını ve modern psikoloji ile felsefenin bunu teyit ettiğini söylemiş, ayrıca, "Hakka'l-yakīn yoluyla elde edilen bilginin ötesinde daha kesin bir bilgi yoktur" önermesinde İslâm düşünürleriyle Batılı filozofların görüş birliği içinde olduklarını belirtmiştir (Yeni İlm-i Kelâm, I, 68-70).

Sûfîlere göre hakka'l-yakīn, kulun Allah'ta fâni olması ve O'nunla yalnız ilmen değil hem ilim hem müşâhede hem de hal itibariyle bekā bulmasıdır. Kuşeyrî, hakka'l-yakīni iç müşâhede yoluyla elde edilen apaçık bilgi olarak kabul etmiş ve onun mârifet ehline mahsus olduğunu belirterek bu mertebeye ulaşanlara "havâssü'l-havâs", yaptıkları ibadetlere de kulluğun en ileri derecesi anlamında "ubûdet" adını vermiştir (er-Risâle, I, 266). Hücvîrî de hakka'l-yakīnin keşif ve müşâhede ile hâsıl olacağını ifade ederek bu mertebeye ulaşanların bütün varlıklardan yüz çevireceğini söylemiştir (Keşfü'l-maḥcûb, s. 626). Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre ise hakka'l-yakīn müşâhededen sonra ulûhiyyeti zâta nisbet etmektedir. Nefsini müşâhede eden kişi rabbini de müşâhede etmiş olur ve ayne'l-yakīne ulaşır, bu kişi kabre girince hakka'l-yakīne erer (el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 1251-1252). Bazı sûfîlerce ilme'l-yakīn şeriatın zâhiri, ayne'l-yakīn şeriatta ihlâs,

hakka’l-yakīn ise müşâhede yoluyla şeriatın iç yüzüne vâkıf olmak diye anlaşılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥḳḳ”, md.; et-Taʿrîfât, “yaḳīn”, md.; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 390, 556, 559; Tehânevî, Keşşâf, I, 330; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 266; Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb, Beyrut 1980, s. 626; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 634-635; İsmâil Hakkı Bursevî, Rûḥu’l-beyân, Kahire 1255, I, 282; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXVII, 163; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 68-70; Elmalılı, Hak Dini, V, 3080; VII, 4726; IX, 6055; el-Muʿcemü’ṣ-ṣûfî, s. 1251-1252; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, Beyrut 1982, II, 588-589; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1993, s. 75.

Yusuf Şevki Yavuz

HAKKÂKLIK

Taş, maden ve ahşap gibi maddeler üzerine yazı ve şekil kazıma sanatı.

Tarih öncesi devirlerden itibaren bütün medeniyetlerde en önemli sanat faaliyetlerinden birini hakkâklık oluşturmuştur. Arapça hakk (حك) "bir şeyi diğerine sürtmek, kaşımak, kazımak" kökünden türetilen terim "taş, maden, fildişi, ahşap gibi çeşitli sert maddeler üzerine oyma ve kazıma yapma sanatı" anlamını taşımaktaysa da bugün hakkâklık denilince akla yalnız taş ve maden kazımacılığı (özellikle mühür) gelmektedir. Hakkâklık en itibarlı dönemlerini Akkadlar başta olmak üzere Mezopotamya medeniyetlerinde, Mısırlılar'da, Romalılar'da, Selçuklular'da ve Osmanlılar'da gelişen mühür sanatlarında yaşamıştır (bk. MÜHÜR).

Millî kültürlerin bir yansıması olan mühür hakkâklığının en önemli yanı, bu işe yönelenlerin toplum içindeki itibarlı ve güvenilir kişilerin vekâlet ve tavsiyeleriyle mesleğe alınmaları idi. Çünkü yapılacak herhangi bir sahtekârlık devleti, kurum ve kuruluşları, şahısları zor durumda bırakabilirdi. Özellikle Osmanlılar'ın bu konuda gösterdikleri hassasiyet son derece dikkat çekicidir ve bilindiği kadarıyla zaman içinde herhangi bir mühürcülük sahtekârlığına rastlanmamıştır. Mühür hakkâkları lonca teşkilâtında çok önemli bir yere sahiptiler. Mesleğe yeni giren çırakların güvenilirliklerinin yanında çok kabiliyetli olmaları gerekirdi. Mühürler basıldıkları zaman düz okunabilmeleri için malzemenin üzerine ters kazınırdı. Büyük bir ustalık isteyen bu ters yazı kazıma işlemi esasen zor olan mesleği daha da güçleştiriyordu. Çıraklar öncelikle hat sanatını iyi öğrenmek mecburiyetinde idiler. Bu sanatı ya iyi birer hattat olan ustalarından ya da onun önerdiği bir hattattan meşkederek öğrenirlerdi. Hat meşkinden sonra çıraklar ustalarının verdiği alıştırmaları yine onun tesbit ettiği malzeme üzerine kazımaya çalışırlardı. Hangi ustanın hangi malzeme üzerine hangi karakterde yazı kazıdığı bilinirdi. Bazı ustalar mühürlerini sülüs, bazıları ta'lik, en ünlüleri ise müşterinin isteğine göre daha değişik hatlarla kazırlardı. Üç taraflı mühürlerin her yüzünde genellikle aynı yazı karakteri kullanılırdı.

Evliya Çelebi, IV. Murad dönemi (1623-1640) mühürcüleri hakkında şu bilgileri vermektedir: “Esnâf-ı hakkâkân: 30 dükkân, 105 neferdir. Pîrleri hakkâk Abdullah Yümnî’dir. Veysel Karanî’nin kemerbestesidir. Bunlar dükkânlarında akîk-i Seylân, fîrûze ve yeşim taşı hakkederler. Esnâf-ı mührkünân: Pîrleri Hazret-i Osman’dır; 80 nefer ve elli dükkândır. Bunların Murad Han asrındaki ileri gelen üstatları Mahmud Çelebi, Rızâ Çelebi, Ferid

Çelebi nam kâmillerdir ki bir mührü yüz kuruştan beş yüz kuruşa kadar yazarlar. Vüzerâ mühürlerini de bunlar kazır. Esnâf-ı mührkünân-ı sîm ve heyâkil: Bunlar gümüş mühür ve tılsımât kazır başka bir esnaftır. Akîk-i Yemenî’yi kazıyamazlar. Bunların mâbeynlerinde üstatlar vardır ki ta‘lik, nesih, rik‘a, reyhânî tılsımları yazarlar. Dükkânları on beş, neferleri kırktır. Pîrleri Hazret-i Ukkâşe’dir” (Seyahatnâme, I, 575).

Hakkâklığın itibarlı bir meslek olmasının iki önemli sebebi vardır. Birincisi, Osmanlı devlet dairelerinde memurların II. Meşrutiyet’e kadar (23 Temmuz 1908) imza atma yerine mühür basmaları, her türlü belgenin mühürle tasdik edilmesi ve devlet dairelerine başvuran halkın dilekçelerinde mühür kullanmak zorunda olmasıdır. İkinci sebep, Osmanlı padişahlarının bu sanatı diğer Türk-İslâm sanatları gibi himaye etmeleri ve bazılarının da bununla bizzat uğraşmasıdır. Evliya Çelebi Trabzon şehrinden bahsederken şöyle demektedir: “Esnâf-ı sanâyi-i meşhûre-i Trabzon: Dünyada Trabzon’un kuyumcuları gibi üstâd-ı kâmil zergeran yoktur. Hatta Selîm-i Evvel burada doğup âlem-i sabâvetinde zernişancılık ilmini tahsil etmiş ve pederleri Bayezid Han ismine Trabzon’da sikke kazımıştır; hakir bu sikkeyi gördüm” (a.g.e., II, 91). II. Mahmud’un da mühür kazıdığı ve bunları el altından sattırıp kazancını yoksullara dağıttığı bilinmektedir.

Osmanlılar’da hakkâklık zaman içinde çok ünlü ustalar yetiştirmiştir. Hattatlar gibi bu ustaların da hayat hikâyeleri bilinmemekte, varlıkları, geride bıraktıkları sanat şaheseri mühürlerin bir yerine sıkıştırdıkları imzalarından öğrenilmektedir. Yakın bir geçmişe kadar Beyazıt Camii bitişiğindeki eski adı Hakkâklar Çarşısı, şimdiki adı Sahaflar Çarşısı olan yerde toplu halde çalışan hakkâklar, kazıdıkları mühürleri sahiplerine vermeden önce tuttukları bir deftere basarlardı. Bununla hem kimlere mühür hazırladıkları bilinir, hem de kaybolan mührün yerine yenisi

yapılırken eskisine benzememesine dikkat edilerek sahtekârlık önlenmiş olurdu. Bir semtte aynı adı taşıyan iki hakkâkın çalışmasına izin verilmezdi. Mühür üzerine tarih yazma ve imza atma geleneği Osmanlılar'la başlamıştır; ancak bazı sanatkârlar imza yerine sembolik işaretler kullanmışlar, bazıları da ünlü kişiler ve hanım müşterileri için kazıdıkları mühürlere saygılarından dolayı imza koymamışlardır. Son dönem mühür hakkâklarının en ünlüleri Dânâ, Mecdî, Sâmi, İzzet, Fennî, Fehmî ve özellikle Yümnî'dir.

Hakkâklar, üzerinde çalışacakları malzemeye göre özel kazıyıcı aletler geliştirmişlerdir. Sertlik derecesi az olan altın, gümüş ve sarı gibi madenler için çelik kalemler kullanılırdı. Usta, ahşap el mengenesine sıkıştırdığı işlenmemiş mührü bir elinde tutar, diğer elindeki çelik kalemle de yazısını hakkederdi. Sertlik derecesi daha fazla olan akik, kan taşı, fîrûze gibi taşlar için elmas kalemler kullanılırdı.

II. Meşrutiyet'ten itibaren memurlardan mühür kullanma mecburiyetinin kaldırılması ve özellikle harf devriminden sonra gerek Latin harflerinin hat sanatına uygun olmayışı, gerekse okur yazar oranının artarak imza atma alışkanlığının yayılması sonucu mühür üzerindeki hakkâklık sanatı devrini tamamlamış ve hakkâklar kuyumculuk mesleği içinde yer alan kalemkârlığa yönelmişlerdir. Bunda, ilerleyen teknolojinin getirdiği klişe ve lastik damga mühürlerle imza kaşelerinin de büyük etkisi olmuştur.

Mühürcülüğün dışında olan, ancak adını mühürden alan hâtemkârî de (Ar. hâtem "mühür") ağırlığını hakkâklığın teşkil ettiği bir süsleme sanatıdır. Bu tür çalışmalarda süslenecek sathın üzerine yazı veya motifler yine kalemle, fakat mühürdeki gibi ters olarak değil düz biçimde oyulur. Daha sonra oyulan kısımlara malzemenin cinsine göre onunla uyum sağlayacak başka maddeler yerleştirilir; meselâ bakır üzerine gümüş veya altın, beyaz mermer üzerine renkli mermer ve ahşap üzerine farklı renklerde ahşap (abanoz, gül ağacı vb.), sedef, fildişi, bağa gibi. Bu sanatın büyük bir bölümü kakmacılığa girmektedir. Gümüş üzerine yapılan savat da bir hâtemkârî ürünüdür (bk. KUYUMCULUK).

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 575; II, 91; Fatma Egemen Engin, Mühür ve Mühürcülük Sanatımız, İstanbul 1994; Mehmet Zeki Kuşoğlu, Resimli Ansiklopedik Türk Kuyumculuk Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1994, s. 70, 113-115; a.mlf., Dünkü Sanatımız Kültürümüz, İstanbul 1994, s. 23-27; a.mlf., "Dünkü Sanatlarımızdan Hakkâklık ve Mühürcülük", Köprü, sy. 52, İstanbul 1981, s. 30-31; Pakalın, I, 706, 766; II, 141, 607-609.

M. Zeki Kuşoğlu

HAKKÂRİ

Doğu Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Dicle nehrinin kollarından olan Zap Suyu'nun (Büyük Zap) sağ kıyısına 3 km. uzaklıkta, deniz seviyesinden 1650 m. yükseklikte kurulmuştur. Türkiye'de ulaşımın en zor olduğu bir yörede bulunur. Van'dan önce doğuya, sonra da güneye yönelen yol, Van-Başkale arasındaki kesiminde iki önemli ve yüksek geçidi

(2260 m. yükseklikte Kurubaş Geçidi ve 2370 m. yükseklikte Güzeldere Geçidi) aştıktan sonra Başkale'den itibaren Zap Suyu vadisine inip burayı çok virajlı bir şekilde takip ederek Hakkâri'ye ulaşır. Van-Gürpınar-Kırkgeçit güzergâhı daha kısa ise de Karadağ (3752 m.) kütlesi gibi yüksek yerler aşıldığı için, ayrıca buranın yılın ancak iki buçuk üç ayında geçit vermesi ve bakımsız bulunması dolayısıyla tercih edilmemektedir. Van-Hakkâri yolundan Bağışlı'da doğuya ayrılan bir yol da Yüksekova'dan (eski Gevar) geçtikten sonra 2100 m. yükseklikteki Dilezi Geçidi'ni aşıp Esendere kapısından İran'a bağlanır. Hakkâri'den batıya yönelen bir başka yol ise Uludere üzerinden Şırnak'a ulaşır. 2470 m. yükseklikteki Süvarihalil Geçidi'ni aşan bu yol Şırnak'ta ikiye ayrılarak biri kuzeybatıya doğru ilerleyip Eruh üzerinden Siirt'e, diğeri güneybatıya yönelip Cizre üzerinden Mardin'e ulaşmakta ve adı geçen merkezler aracılığı ile Hakkâri'yi Türkiye'nin başka merkezlerine de bağlamaktadır. Dolayısıyla Hakkâri, tabii koridor hizmeti gören vadiler ve geçitlerle çevreye bağlanan yolların kesiştiği noktada yer alır. Bu da eskiden beri burayı bir idarî birimin merkezi haline getirmiştir.

Bugün Hakkâri olarak tanınan şehrin eski adı Çölemerik'tir. Hakkâri adı, 639 yılında ilk müslüman Arap akınları yöreye ulaştığı sırada bu bölge için kullanılan Hakâriyye'den (Hakkâriyye) kaynaklanır. Bir bölge adı olarak Hakkâri, Van gölünün güney kıyıları yakınından başlayarak günümüzde Türkiye sınırları dışında kalan dağlık kesimleri de içine alan çok engebeli bir yöreyi, Çölemerik ise buranın merkezi olan kasabayı niteler. Cumhuriyet'in başlarında sahası eskisine göre daralmış ve bir kısmı

sınırlarımız dışında kalmış olan vilâyet için Hakkâri, bu vilâyetin merkezi için Çölemerik adı kullanılmış, fakat zamanla Çölemerik adı unutularak hem ile hem de merkezine Hakkâri denmiştir.

Çölemerik'in ne zaman ve kimler tarafından kurulduğu hakkında bilgi yoktur. Burası Süryânî kaynaklarında Gûlârmak (Gulmar) şeklinde geçmekte, Batı kaynaklı eser ve haritalarda ise Culamerg veya Julamerk biçimlerinde yazılmaktadır. Oğuzlar Hakkâri yöresine ilk defa 432 (1040-41) yılında gelmişler (İbnü'l-Esîr, IX, 297; Yınanç, s. 40) ve yöre halkıyla savaşıp obalarını ve mallarını ele geçirmiş, kadın ve çocuklarını esir almışlardır. Ancak daha sonra onları dağlarda takip ettikleri sırada cereyan eden ikinci savaşta yenilen Oğuzlar yöreden uzaklaşıp dağlara çekilmişlerdir. Bu tarihten bir süre sonra bölgeye Tuğrul Bey yönetimindeki Selçuklular geldiler (1054), ancak uzun süreli hâkimiyet kuramadılar. Irak Selçuklu Sultanı Mahmud'un Musul ve Azerbaycan emîrlerinden Küyüş Bey, bölgedeki Kürtler'in huzursuzluk çıkarmaları ve yol emniyetini ihlâl etmeleri üzerine Hakkâri yöresindeki birçok kaleyi zaptetmiş ve bölgede huzuru sağlamıştır (İbnü'l-Esîr, X, 477).

Atabeg İmâdüddin Zengî, 537 (1142-43) yılında Hakkâri yöresine bir ordu sevkedip bazı yerleri ele geçirdi (a.g.e., XI, 88). Yöre, XIII. yüzyılın ikinci yarısında Hülâgû döneminde İlhanlılar'ın eline geçti (1259); İlhanlılar'dan sonra Karakoyunlular'ın ve Celâyirliler'in idaresi altına girdi; tekrar Karakoyunlular'ın eline geçtikten sonra Timur'un Van gölü çevresine hâkim olması üzerine onun hâkimiyetini tanıdı. Hakkâri yöresinin hâkimi olan ve Çölemerik'te oturan mahallî beyler Timur'a bağlılıklarını bildirdiler. XIV. yüzyıl seyyahlarından İbn Fazlullah el-Ömerî'nin yöreye hükmeden Çölemerik (Cûlemerik جولمرك) hâkiminden bahsetmesi (et-Taʿrîf, s. 38), oldukça eski dönemlerden beri buranın bir idarî merkez olduğunu düşündürmektedir. XV. yüzyılın ikinci yarısında yörede Akkoyunlular'ın hâkim olduğu, günümüzde Hakkâri şehrinde bir mahalleye (Medrese mahallesi) adını veren, 1472 tarihli bir Akkoyunlu eseri olan Meydan Medresesi'nin mevcudiyetinden anlaşılmaktadır. XVI. yüzyılın başlarında Osmanlı idaresine giren yöre bir ara Safevîler'e tâbi oldu. Bu yüzyılın ortalarında Osmanlılar'ın Van'ı fethetmesi üzerine kurulan Van eyaletine bağlandı ve Osmanlı hükümeti tarafından sahiplerine ait olarak kabul edilen sancaklardan (ocaklık) biri haline getirildi. Buranın merkezi

olan kasaba da bu dönemde imar gördü, yanıbaşındaki kalesi onarıldı. XVII. yüzyılda Çölemerik'ten bahseden yazarlardan Kâtib Çelebi, "Cülâmerik" (جولامرك) şeklinde yazdığı kasabanın Van eyaletine bağlı olduğunu ve iki vadi arasında yükselen bir tepe üzerinde kalesi bulunduğunu zikreder. Aynı yüzyılda Evliya Çelebi de adını bazan Cülûmerik (جلومرك [Seyahatnâme, IV, 131]), bazan Çelemerik (چله مه رك [a.g.e., IV, 177]) biçiminde yazdığı Çölemerik Kalesi'nin Van eyaletine dahil Hakkâri hâkimliğinin merkezi olduğunu söyler. XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar Van eyaleti içinde bir sancak durumunda kalan Hakkâri genellikle bu eyalete bağlı bir "hükümet" statüsünde sayılmıştır (Baykara, s. 118). Bu yüzyılın ikinci yarısında eyalet sisteminden büyük vilâyet sistemine geçilirken kurulan Erzurum vilâyeti içinde Van sancağına bağlı olan Çölemerik (Hakkâri) 1876'da kısa bir süre vilâyet merkezi haline getirilmiş, 1888'de yeniden Van vilâyetine bir sancak merkezi olarak bağlanmıştır. XIX. yüzyılın sonlarına ait bilgi veren V. Cuinet, Van vilâyetine tâbi Hakkâri sancağının merkezi olan Çölemerik'in (Djulamérik) 300 ev, yirmi dükkâna sahip olduğunu, yetmiş beş öğrencinin devam ettiği bir rüşdiye mektebi bulunduğunu yazar. Çölemerik'in nüfusunu vermeyen Cuinet, buranın merkez olduğu kazanın nüfusunu 4600 olarak kaydeder ki köy sayısı ve köy nüfusu çok az olan yörede bu nüfusun kasabadaki ev sayısından hareketle hiç olmazsa 3000'e yakınının Çölemerik'e ait bulunduğu tahmin edilebilir. Hakkâri, 1908 yılı başlarında iki sancağı bulunan Van vilâyeti içinde (Van ve Hakkâri) bir sancak merkeziydi (a.g.e., s. 138).

Şehir I. Dünya Savaşı sırasında Rus istilâsına uğradı (3 Aralık 1914). Bir hafta sonra geri çekilen Ruslar, 23 Mayıs 1915'te yeniden yöreye girerek Hakkâri'yi işgal ettiler. Nihayet 22 Nisan 1918'de şehir harap olmuş ve nüfusu azalmış bir kasaba olarak kurtarıldı. Cuinet'nin bahsettiği yıllarda 3000'e yaklaştığı tahmin edilen nüfusu Cumhuriyet'in başlarında bir il merkezi yapılmasına rağmen 1000 kişiyi bulmuyordu (1927 sayımında sadece 801 nüfus). Bir ara Van vilâyetine kaza merkezi olarak bağlanan, daha sonra 4 Ocak 1936 tarih ve 2885 sayılı kanunla yeniden kurulan Hakkâri ilinin merkezi olan şehrin nüfusu 1945 sayımına kadar 2000'i aşamadı (1935'te 1562, 1940'ta 1821 nüfus). Bu nüfus miktarları, ayrıca 1945 ve 1948 yıllarında yörede araştırmalar yapan coğrafyacıların gözlemlerinden (İzbırak, Cilo Dağı ve Hakkâri ile Vangölü Çevresinde

Coğrafya Araştırmaları, s. 56-63; Erinç, İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 3-4, s. 90), Hakkâri'nin 1892'de Cuinet'nin tasvir ettiği şehre göre çok gerilemiş bir köy görünümünde olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu araştırmalara göre birkaç dükkân ve 450 kadar hâneden oluşan 2000 kadar nüfuslu (1945 sayımına göre 2145 nüfus) bir kasaba durumundaydı. Nüfusu ilk defa 1975 sayımında 10.000'i aşan (11.735) Hakkâri şehri bundan sonra özellikle yakın çevresinden daha hızlı nüfus toplamaya başladı ve nüfusu 1985'te 20.000'i (20.754), 1990'da da 30.000'i aştı (30.407).

Günümüzde Hakkâri şehri Zap Suyu vadisine sağ taraftan kavuşan Katramas çayının kuzeyindeki bir düzlükte kurulmuş yönetim binaları ve iş merkezini ihtiva eden Bulak mahallesiyle, eskiden bu mahalleden boşluklarla ayrılan, fakat son yıllarda araları dolmaya başlayan on mahalleden (Dağgül, Biçer, Merzan, Kıran, Bağlar, Pehlivan, Gazi, Yenimahalle, Medrese, Keklikpınar) meydana gelir. Bu mahalleler içindeki ev sayısı 7300 (Nisan 1996) civarındadır. Bunlardan kalenin eteğinde bulunan Dağgül, Cumhuriyet'in başlarında idare merkezinin bulunduğu mahalle idi. Bu fonksiyon sonradan Bulak mahallesine geçmiştir. Bu mahalledeki İstiklâl, Cumhuriyet ve Kayacan caddeleri üzerinde okullar, ticaret yerleri ve başlıca resmî binalar yer alır. Bulak mahallesinin batısında bulunan ve Katramas çayı ile birbirinden ayrılan Merzan ve Pehlivan mahalleleri, eski köylerin sonradan belediye sınırları içine alınmasıyla mahalle statüsüne kavuşmuştur. Bunlardan Merzan mahallesinin 1995 Ekim ayında ikiye ayrılmasıyla Bağlar adında yeni bir mahalle oluşturulmuştur. Aynı şekilde 1994 yılında Dağgül mahallesinden ayrılan bir mahalleye, özellikle taş işlemeli kapısıyla dikkati çeken Meydan Medresesi'nin adına nisbetle Medrese mahallesi adı verilmiştir. Cumhuriyet'in başlarında harap durumda olan, ardından onarılarak bir ara hapishane yapılan, son olarak Vakıflar İdaresi tarafından aslına uygun biçimde restore edilen Meydan Medresesi halen boş bulunmakta (Nisan 1996) ve müze olarak kullanılması tasarlanmaktadır. Bu eserin dışında Hakkâri'de önemli tarihî âbide, şehrin güneyinde Katramas çayı ile ona kavuşan Serink deresi arasında kalan ve bu iki vadiye dik yamaçlarla inen tepe üzerinde yer alan Çölemerik Kalesi'dir.

Hakkâri'nin merkez olduğu Hakkâri ili kuzeyden Van, batıdan Şırnak

illeriyle kuşatılmıştır. Ayrıca doğuda İran, güneyde Irak topraklarına komşudur. Merkez ilçeden başka Çukurca, Şemdinli ve Yüksekova ilçelerine ayrılmıştır. 7121 km2 genişliğindeki Hakkâri ilinin 1990 sayımına göre nüfusu 172.479, nüfus yoğunluğu ise yirmi dört idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1995 yılı istatistiklerine göre Hakkâri'de il ve ilçe merkezlerinde kırk dört, kasaba ve köylerinde 306 olmak üzere toplam 350 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı yirmi üçtür.

Hakkârî nisbesiyle meşhur önemli kişilerden bazıları şunlardır: Meşhur sûfî ve âlim Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Kureşî el-Hakkârî, Esedüddin Şîrkûh'un imamı ve Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin danışmanı Ziyâeddin Îsâ b. Muhammed el-Hakkârî, Sultan Baybars'ın ünlü kumandanı Şerefeddin Îsâ b. Muhammed el-Hakkârî, müfessir Şehâbeddin Ahmed b. Ahmed el-Hakkârî ve Şâfiî fakihi Muhammed b. Abdullah el-Hakkârî.

BİBLİYOGRAFYA

Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 645; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 470; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, IX, 297; X, 477; XI, 88; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf, Kahire 1312/1894, s. 38; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 419, 420; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 187; IV, 131, 177; Cuinet, II, 728-730; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 580; Mükrimin Halil Yınanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 40; Reşat İzbırak, Cilo Dağı ve Hakkari ile Vangölü Çevresinde Coğrafya Araştırmaları, Ankara 1951, s. 47, 48, 49, 56-63; a.mlf., "Cilo ve Nemrut Dağlarıyla Hakkâri ve Vangölü Çevresinde Coğrafya Araştırmaları", DTCFD, IV/1 (1946), s. 103-112; a.mlf., "Cilo Dağlarının Turizm Bakımından Değeri", Ülkü, III. seri, Ankara 1947, s. 4; a.mlf., "Vangölü Çevresi", a.e. (1948), s. 13; Sırrı Erinç, Doğu Anadolu Coğrafyası, İstanbul 1953, s. 56, 57; a.mlf., "Van'dan Cilo Dağlarına", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 3-4, İstanbul 1953, s. 90-95; Osman Yalçın, Van-Hakkâri, İstanbul 1961; D. Hills, My Travels in Turkey, London 1964, s. 177-179; Metin Sözen, Anadolu Kentleri, İstanbul 1971, s. 242-243;

Coşkun Alptekin, The Reign of Zangi, Erzurum 1978, s. 82; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1980, s. 202; Nazmi Sevgen, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Türk Beylikleri, Ankara 1982, s. 154-160; a.mlf., "Hakkâri", Coğrafya Dünyası, I/1, İstanbul 1950, s. 31-40; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun İdarî Taksimatı, Ankara 1988, s. 118, 125, 138; Basile Nikitine, "Le système routier du Kurdistan", La géographie, LXIII, Paris 1935, s. 363-385; Necmi Osten, "Hakkâri", Ülkü (Yeni Seri), sy. 77, Ankara 1944, s. 8-10; Besim Darkot, "Çölemerik", İA, III, 441-442; a.mlf., "Hakkâri", a.e., V/1, s. 97-99.

Metin Tuncel

HAKKI BEY, Üsküdarlı

(1823-1894)

Son devir divan şairi.

Mora'da doğdu. Asıl adı İbrâhim olup şiirlerinde Hakkı mahlasını kullanmıştır. Yekçeşm Hakkı, Kör Hakkı diye de anılır. İsmâil Hakkı Paşa'nın oğludur. İlk öğrenimini babasının sürgün yeri olan Gelibolu'da tamamladı. 1842'de babasının affedilerek İstanbul Boğazlar Nâzırlığı'na tayini üzerine İstanbul'da önce Bâb-ı Defterî'de Haremeyn (veya Evkaf) Muhasebesi Kalemi'nde görev yaptı; daha sonra 1850 yılında Evkaf Nezâreti Mektûbî Kalemi memurluğuna nakledildi. Bir ara Defteri Hâkānî Kalemi'ne devam ettiyse de bu görevleri sırasında aşırı çalışması sonucu zihin yorgunluğu hastalığına yakalandı. 1854-1865 yılları arasında rahatsızlığı sürdü; bir süre sonra sağlığına kavuşarak kendisine bağlanan 1000 kuruş maaşla emekli oldu ve bundan sonra hayatını Üsküdar Çamlıca'daki evinde geçirdi. Asîr'in fethine dair kaleme aldığı kaside Abdurrahman Sâmi Paşa'nın aracılığı ile Sultan Abdülaziz'e takdim edilince kendisine 10.000 kuruş câize verilerek maaşına da 600 kuruş zam yapıldı. Hayatının son yıllarına doğru sol gözü görmez oldu. 20 Safer 1312 (23 Ağustos 1894) tarihinde vefat eden Hakkı Bey Çamlıca'da Celvetiyye tarikatına ait Selâmi Ali Efendi Tekkesi civarına defnedildi.

Fatîn Efendi Hakkı Bey'in şiir sanatındaki maharetini belirtmekte, bu sanatın bütün inceliklerine vâkıf olduğunu, önce gazel alanında kendini denediyse de sonradan yaratılışına daha uygun düşen kasidede karar kıldığını zikretmektedir (Tezkire, s. 69). Sâmi Paşa da saraya yazdığı bir tezkirede Hakkı Bey'in şiir sanatındaki maharetini övmektedir (İbnülemin, I, 482). Yenişehirli Avni Bey'in, divanına yazdığı takriz kasidesinde Nef'î'ye denk sayılabilecek güçlü bir şair olduğunu söylediği (Divan, s. 52-54) Hakkı Bey bir başka kaynakta da "Nef'î-yi zamân" olarak nitelendirilmektedir (Mehmed Tevfik, s. 14).

1277 yılı sonlarından (Mayıs-Haziran 1861) 1278 yılı ortalarına (Ocak

1862) kadar İstanbul'da Hersekli Ârif Hikmet Bey'in evinde her hafta yapılan Encümen-i Şuarâ toplantılarına katılan Hakkı Bey, Tanzimat'tan sonra divan şiirini yaşatmak isteyenler arasında dil ve üslûp bakımından en kuvvetli kabul edilen şairlerden biridir. Enderunlu Vâsıf'ta büyük ölçüde mahallîleşen, Şinâsi ile Ziyâ Paşa'da ise giderek modern bir muhteva kazanan yeni şiir anlayışını benimsemeyen Hakkı Bey, doğrudan doğruya Nef'î'yi ve onun beğendiği İran şairlerini taklit etme yolunu seçmiştir. Kasidelerindeki parlak dil ve coşkun âhenk şaire yaşadığı dönemde büyük bir şöhret kazandırmıştır. Ancak şiirindeki güzellikler derin ve renkli mâna âlemini, gerçek hayat sahnelerini değil eski ve tamamen soyut klasik unsurları yansıtmaktadır. Dolayısıyla Hakkı Bey Nef'î'nin dilini taklitte başarılı olmakla beraber onun şiirindeki canlılığı, yeni hayalleri ve gerçek hayat sahnelerini yakalayamamıştır. Eski kasidelerin çoğunda tekrarlanan ve Nedîm'den sonra terkedilen İran kaynaklı klasik hayaller Fâtih Sultan Mehmed, Kanûnî Sultan Süleyman ve IV. Murad gibi ihtişamlı padişahlar için doğru sayılsa bile şairin yaşadığı dönemdeki devlet adamları için artık geçerliliğini kaybetmiştir. Bu sebeple Hakkı Bey'in kasidelerindeki gür sese rağmen gerçeği yansıtmayan sözün doğurduğu boşluk önemli bir eksiklik olarak görülmektedir.

Arapça, Farsça, Türkçe nazım ve nesirde başarı göstermiş olan şairin elli beş sayfalık divanı Eşref Bey vasıtasıyla 1292'de (1875) Bursa'da basılmıştır. Yirmi kaside ve otuz bir gazelin yer aldığı divanın sonunda Yenişehirli Avni Bey'in yazdığı takriz kasidesiyle Eşref Bey'in düştüğü tarih ve Hakkı Bey'in hal tercümesi bulunmaktadır. Hakkı Bey'in, divanının basıldığı tarihten ölümüne kadar geçen on dokuz yıllık sürede yazdığı şiirler ise bir araya getirilip yayımlanamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hakkı Bey, Divan, Bursa 1292, s. 52-54; Fatîn, Tezkire, s. 69; Mehmed Tevfik, Kāfile-i Şuarâ, İstanbul 1290, s. 14; Abdurrahman Sâmi Paşa, İnşâ-yı Sâmî, İstanbul, ts. (Necib Bey Matbaası), s. 61; Sicill-i Osmânî, II, 239; Osmanlı Müellifleri, II, 151; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 481-486;

Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 607-608; “Hakkı Bey, İbrahim (Üsküdarlı)”, TA, XVIII, 335; “Hakkı Bey (Yekçeşm)”, TDEA, IV, 29.

M. Serhan Tayşi

HÂKSÂR HAREKETİ

Hindistan’da İnâyetullah Han (ö. 1963) tarafından başlatılan dinî, içtimaî ve siyasî hareket

(bk. İNÂYETULLAH HAN).

HÂKSÂRİYYE

(خاكساريّة)

İran'da tarikata benzer özellikler taşıyan dinî bir fırka.

Farsça'da "toprağı andıran, toza bulanmış" anlamına gelen hâksâr kelimesini, tevazu ifadesi olmak üzere kendilerini nitelendiren bir isim olarak kullanan Hâksâriyye mensupları melâmet ve fütüvvet ehlinin, ayyâr ve kalenderlerin etkisinde kalmıştır. İnanç, âdâb ve erkânını

yazıyla tesbit etme gerektiğine inanmamaları, Hâksâriyye'nin tarihiyle ilgili çeşitli rivayetlerin ortaya çıkmasına ve özelliklerinin gizli kalmasına sebep olmuştur. Bundan dolayı Hâksâriyye'nin tarihini doğru olarak tesbit etmek son derece güçtür. Hâksârîler adlı bir topluluğun varlığından bahseden en eski kaynak, Zeynelâbidîn-i Şirvânî'nin (ö. 1253/1838) Riyâżü's-seyâḥa adlı eseridir. Bir rivayete göre Hâksâriyye, Feth Ali Şah döneminde (1797-1834) İran'a gelen Kerim Han Zend'in oğlu Gulâm Ali Şah tarafından kurulmuştur. Başka bir rivayete göre ise Sultan Celâleddin Haydar'ın kurduğu Celâliyye tarikatının bir şubesidir. Kaynaklarda Celâleddin Haydar'la ilgili bilgi yoktur. Hâksârîler, adı dışında hakkında hiçbir şey bilmedikleri Sultan Celâleddin Haydar'a Pîr Şîr Mîr adını verirler. Hâksâriyye mensuplarının saygı ile anıp yücelttikleri bu zatın Mahdûm-i Cihâniyân u Cihângeşt diye tanınan Celâleddin Hüseyin el-Buhârî (ö. 785/1384) olması kuvvetle muhtemeldir. Abdülhüseyn-i Zerrînkûb ise Celâleddin Haydar'ın tarihî bir şahsiyet olmaktan çok Celâl-i Sânî diye de anılan Celâleddin Hüseyin el-Buhârî ile Kutbüddin Haydar'ın özelliklerini birleştiren menkıbevî bir şahsiyet olduğu görüşündedir.

Hâksâriyye mensupları Sultan Celâleddin Haydar'ın tayy-i mekân, aynı anda yedi veya kırk kişi olarak görünme gibi kerâmetleri olduğuna ve bundan dolayı "Çihten" (kırk kişi) ve "Heftten" (yedi kişi) diye bilinen mezarlıklarda gömülü bulunduğuna inanırlar.

Âdâb ve erkânlarını öğrenmek için aralarında birkaç yıl yaşayan Nûreddîn-i

Müderrisî, bu fırkanın Hâksâr-ı Celâlî (bu kol Ebûtürâbî ve Gulâm Ali Şâhî adıyla da anılır), Dûde-yi Acem, Ma‘sûm Ali Şâhî ve Nur Ali Şâhî adlı dört kola ayrıldığını söyler. Zerrînkûb'a göre Celâliyye ana tarikat olup Hâksâriyye, Ehl-i Hak ve Celâliyân-ı Gulâm Ali Şah onun şubeleridir. Gerek hiyerarşisinde gerek törenlerinde yapılan yenilikler, Hâksâriyye'yi aslı olduğu tahmin edilen Celâliyye'ye göre farklı hale getirmiş ve ona tamamıyla Şiî-Bâtınî bir hüviyet kazandırmıştır. Genellikle Ehl-i Hak grupları içinde mütalaa edilen Hâksâriyye mensupları Tanrı'nın insanın bedenine veya şahsiyetine hulûl ettiğine, farklı dönemlerde yedi bedende kendini gösterdiğine ve ölen kişinin ruhunun yaptıklarının cezasını çekmek için bir başka bedene göç ettiğine (tenâsüh) inanırlar. Bu şekilde 1000 bedeni dolaşan ruh gerçekle birleşerek kurtuluşa erer. Hâksârîler Hz. Ali'yi Tanrı mertebesine çıkarır ve onun çeşitli dönemlerde tenâsüh yoluyla kendini gösterdiğine inanırlar. Hâksârîler'de âdâb ve erkân diğer tarikatlardan çok farklıdır. Dinî görevleri yerine getirme konusunda son derece gevşek davranan Hâksârîler'in faaliyetleri daha çok dışa ve maddî alana dönük olup bunlarda zühd, riyâzet ve tefekkür gibi içe dönük tasavvufî uygulamalar görülmez. Bu bakımdan Hâksâriyye'yi bir tarikat olarak değerlendirmek pek mümkün görünmemektedir.

Hâksâriyye'ye girmeye istekli olan kişi (tâlip) altı safhadan geçerek mürşidlik makamına kadar çıkabilir. Tâlip için düzenlenen ilk âyine "lisan merasimi" adı verilir. "Pîr-i delîl" denilen rehber tâlibi hamama götürerek yıkadıktan sonra beyaz bir elbise giydirir ve "pîr-i tarîkat" adı verilen üstadın huzuruna çıkarır. Pîr-i tarîkat tâlibe meslek ve meşrebine uygun yeni bir isim verir. Sonra saç, sakal, kaş ve bıyığından üç küçük parça keser; bu işleme "mührkerden" (mühürleme) denir. Artık tâlibin bu mühürlenmiş saçını kesmesine ömür boyu izin verilmez.

İkinci âyine "piyâle merasimi" denir. Bu da fakr (dervişlik) kadehiyle kevser şarabının sembolik olarak içilmesinden ibarettir. Tören esnasında rehber fincana bir içim su, bir miktar şeker ve gül suyu koyar; on dört kadehle ilgili kurallar okunduktan sonra şerbeti üstada sunar. Mürşid, rehber ve tâlip sırayla birer yudum içtikten sonra fincanı mecliste bulunan dervişler arasında dolaştırırlar. Bu âyin, fütüvvet ehlinin fütüvvet kadehinden içme âdetini andırmaktadır.

Üçüncü safhadaki âyine “kisve merasimi” adı verilir. Bu törende rehber, mürşidin huzurunda tâlibin sağ kolu üzerine madenî bir para koyarak bunun çevresini bir daire meydana getirecek şekilde bir mumla yakar. Burada oluşan yara iyileşinceye kadar tâlibin yıkanmasına ve eşiyle cinsî münasebette bulunmasına izin verilmez. Kol üzerinde kalan yara izine “mühr-i nübüvvet” denir. Artık bu safhadan itibaren tâlip tarikata girmek isteyen adayları kabul etme, onlara lisan ve piyâle merasimleri sırasında rehberlik etme sorumluluğunu yüklenebilir. Dördüncü safhadaki âyine “gül sipürdegî (yanık deriyi mürşide emanet etme) merasimi” adı verilir. Bu törende mürşid yaranın bulunduğu yeri öper ve böylece gülü (yanık deriyi) Hz. Ali’nin hazinesine tevdi etme sorumluluğunu üstlenmiş olur.

Beşinci âyine “cevz şikesten” (ceviz kırma) merasimi denir. Ehl-i Hak bir aileye mensup bir seyyidin huzurunda cereyan eden bu merasimde tâlip, Hâksârîler arasında saygı gören ve yüceltilen Ehl-i Hak’tan birine tâbi olur. Hâksâriyye’nin seçkinleri bu şekilde Ehl-i Hak ailesine bağlanmış olurlar.

Altıncı safhadaki âyine “leng-i ışkullah pûşîden (ilâhî aşk kemerini kuşanma) merasimi” denir. Bu merasimden sonra tâlip mürşid unvanı alır. Dervişlerin işleriyle görevlendirilen bu yeni mürşide bir derviş “çırâğî” sıfatıyla yardımcı olarak verilir. Bu derviş ömür boyu mürşidine bağlı kalır.

Hâksâriyye fırkasındaki ilerleme ve yükselmeyle ilgili bu basamaklardan her birinin sonunda tâlibin yeni sorumluluğunu diğer dervişlere duyurmak için “dîg cûş” (kazan kaynatma) merasimi düzenlenir. Bu merasimde tâlip bir deve veya sığır kurban ederek dervişlere yemek verir. Kur’an’dan belli âyetler okunduktan sonra yerde hazırlanan sofrada yemekler yenir.

Hâksâriyye dervişlerinin mürşidlerinin kızlarıyla evlenmesine izin verilmez. Sarıkları, uzun saçları, yanlarında taşıdıkları teber ve keşkülleriyle tam anlamıyla kalenderî derviş tipini andıran Hâksâriyye mensupları hakkında afyon, esrar ve morfin gibi uyuşturucular kullandıkları ve buna da “sır yaprağı” adını verdikleri yolunda birtakım iddialar vardır. Yakın zamana kadar Tahran, Meşhed ve Kûfe gibi şehirlerde tekke ve merkezleri bulunan Hâksârîler’in faaliyetleri Rızâ Şah Pehlevî (ö. 1944) döneminde yasaklanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ma‘sûm Ali Şah, Ṭarâ᾿iḳ, II, 312, 525, 526; III, 572, 579; Zeynelâbidîn-i Şirvânî, Riyâżü’s-seyâḥa (nşr. Asgar-ı Hâmidî), Tahran 1339 hş.; a.mlf., Bustânü’s-seyâḥa (nşr. Seyyid Saîd-i Tabâtabâî), İsfahan 1342 hş., s. 152; R. Gramlich, Die schiitischen derwischorden Persiens, Wiesbaden 1965; Abdülhüseyn-i Zerrinkûb, Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1357 hş./1978, s. 359-379; Nûreddîn Müderrisî Çehârdihî, H̱âksâr ve Ehl-i Ḥaḳ, Tahran 1358 hş./1979; Seyyid Muhammed Hâceddin, Keşkûl-i H̱âksârî, Tebriz 1360 hş./1981, s. 1; V. Minorsky, “Ehl-i Hak”, İA, IV, 201-207; a.mlf., “Ahl-i Ḥaḳḳ”, EI² (İng.), I, 260-263; Dihhudâ, Luġatnâme, XII, 80, 81; H. Halm “Ahle Ḥaqq”, EIr., I, 635-637; Hamid Algar, “Ehl-i Hak”, DİA, X, 513-515.

Zehrâ Tâhirî Hakœkœ

HAKSES, Ali Rıza

(1892-1983)

Türkiye Cumhuriyeti'nin dokuzuncu Diyanet İşleri başkanı.

Saracıklı Osman Efendi'nin oğlu olup nüfus kaydına göre Samsun'da, kaynakların verdiği bilgilere göre ise Kayseri Saracık'ta doğdu. İlk tahsilini ve hâfızlığını küçük yaşta gittiği İstanbul Üsküdar'da yaptı. Kırâat-i aşere ve takrîb dersleri aldı. Ardından Vanlı Hâfız Zekeriyyâ Efendi'nin ders halkasına katıldı. Daha sonra Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye medresesinin âlî kısmını bitirdi. Ruûs imtihanını kazanarak girdiği Medresetü'l-mütehassısîn'in fıkıh ve usûl-i fıkıh şubesinden 1921 yılında mezun oldu; aynı zamanda dersiâmlığa da hak kazandı.

Ali Rıza Efendi, memuriyet hayatına Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde hâfız-ı kütüb olarak başladı ve burada uzun süre çalıştı (1908-1936). Bu sırada dersiâmlık da yapan Hakses (1926-1936) ardından sırasıyla Kadıköy (1936-1938) ve Muğla (1938-1948) müftülüğü, Ege bölgesi gezici vaizliği (1948-1951) ve Fatih müftülüğü (1951-1954) görevlerinde bulundu.

Son görevinden emekliye ayrılan Hakses uzun bir aradan sonra Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliğine ve kurul başkanlığına (1966), İbrahim Bedrettin Elmalı'dan sonra da Diyanet İşleri Başkanlığı'na (25 Ekim 1966) tayin edildi. Bu görevinden de yaş haddi sebebiyle emekliye ayrıldıktan sonra (15 Ocak 1968) ömrünün sonuna kadar vaaz ve irşada devam etti. 5 Kasım 1983'te İstanbul'da vefat etti ve Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.

BİBLİYOGRAFYA

Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi'nde bulunan özlük dosyası; "Ali Rıza Hakses", Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilat Albümü: 1924-1989, Ankara 1989, s. 24; Osman Yüksel Serdengeçti, "Son Üç Reis", Millî Gazete, İstanbul 18 Haziran 1973, s. 3; Orhan Balcı, "Diyanet İşleri Başkanlarımız", Diyanet Gazetesi, sy. 336, Ankara 1987, s. 15, 17; "Hakses", TA, XVIII, 337-338.

Veli Ertan

HAKSIZ FİİL

Hukuka aykırı olarak bir kimsenin şahsına veya mal varlığına zarar veren fiil.

Borcun en önemli kaynaklarından biri olan haksız fiiller hukuk sistemlerinde iki farklı şekilde ele alınmıştır. Mücerred metoda göre tedvin edilmiş sistemlerde haksız fiiller bir bütün olarak düşünülmüş ve hepsine ait ortak esaslar aynı başlık altında incelenmiş, farklı hükümler taşıyan haksız fiil türleri ayrıca ele alınmıştır. Çağımızda Kara Avrupası ve bunun etkisinde kalan hukuk sistemleri bu metodu benimsemiştir. Meseleci (kazüistik) metodu takip eden hukuk sistemlerinde ise haksız fiiller teker teker ele alınmış ve münferit bölümlerde sadece o haksız fiille ilgili esaslar incelenmiştir. İslâm hukuku bu ikinci grupta yer alır. Fıkıh kitaplarında haksız fiillerin muâmelât ve ukūbat bölümlerinin çeşitli kısımlarında yer alması da bunu gösterir. Geçmişte Roma hukuku, günümüzde İngiliz hukuku da haksız fiilleri meseleci metoda göre düzenlemiştir. İngiliz hukukunda haksız fiil hukukundan (law of tort) değil haksız fiiller hukukundan (law of torts) bahsedilir.

İslâm hukukunun klasik dönem literatüründe meseleci metotla tedvin edilmiş olmasının kaçınılmaz sonucu olarak bütün haksız fiilleri içine alan ortak bir terim mevcut değildir. Klasik kaynaklarda genel bir terim mahiyetini almamakla birlikte haksız fiilleri ifade etmek üzere “cinayet, cürüm, cerîme” kelimeleri kullanılmış, özellikle cinayet terimi zaman içinde oldukça geniş bir kapsam kazanmıştır. “Cinâyâtü’l-hayvânât”, hayvanların kişiye ve mala yönelik zararlı fiillerini ifade etmektedir. Aynı anlamda olmak üzere “itlâf” terimi de yaygın bir kullanıma sahiptir. Çağımızda Arapça olarak kaleme alınan İslâm hukuku eserlerinde Batı hukukunun etkisiyle haksız fiil anlamında “el-fi‘lü’d-dâr, el-amel gayrü’l-meşrû‘, el-a‘mâl gayrü’l-mubâha” gibi tabirler kullanılmaktadır. Fiilî tasarrufların en geniş bölümünü haksız fiiller oluşturduğundan fiilî tasarruf (et-tasarrufâtü’l-fi‘liyye) teriminin haksız fiil anlamında kullanıldığı da olmuştur.

Haksız fiiller meseleci metot içinde ele alınırken yine de bütün haksız fiillere has esaslar zamanla ortaya çıkmaya başlamış ve bunlar “el-eşbâh ve’n-nezâir”, “el-furûk”, “el-kavâid” türündeki eserlerde toplanmıştır. “Zarar izâle olunur” (Mecelle, md. 20); “Mübâşir müteammid olmasa da zâmin olur” (a.g.e., md. 92); “Mütesebbib müteammid olmadıkça zâmin olmaz” (a.g.e., md. 93); “Bilâ sebeb-i meşrû birinin malını bir kimsenin ahzeylemesi câiz olmaz” (a.g.e., md. 97) gibi küllî kaideler bunlardandır.

İslâm hukukunda akdî sorumluluk ve haksız fiil sorumluluğu ayırımına benzer bir ayırım “damânü’l-akd” ve “damânü’l-itlâf” veya “damânü’t-tasarrufâti’l-fi‘liyye” şeklinde yapılmıştır. Ancak bu ayırımda bugünkü hukukta da olduğu gibi tedâhüllerin bulunduğunu, zarar verici fiillerin hem akdî sorumluluk hem de haksız fiil sorumluluğu çerçevesinde ele alınabileceğini unutmamak gerekir.

Bazı İslâm hukukçuları haksız fiil sorumluluğunun üç sebepten biriyle doğabileceğini, dolayısıyla bu tür sorumluluğun kaynağının üç olduğunu söylerler. 1. Mübâşere: Bir şahsa veya mala doğrudan bir fiille zarar verme. 2. Tesebbüb: Kusurlu davranışıyla bir zararın meydana gelmesine sebep olma. 3. Haksız zilyedlik. İslâm hukukçuları ilk iki türü itlâf sorumluluğu, üçüncüsünü de gasp sorumluluğu çerçevesinde değerlendirmişler, vedîa veya âriyet olarak alınan malın talep olduğu halde iade edilmemesini de bu son grup içinde mütalaa etmişlerdir.

Haksız fiilleri şahsa yönelik ve mala yönelik haksız fiiller şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Şahsa yönelik olanlar klasik fıkıh kitaplarının ceza hukuku (ukūbat) bölümünde yer alır. Bu tür haksız fiillerden cana ve vücut bütünlüğüne yönelik olanlar eğer kasten yapılmışsa, diğer unsurların da gerçekleşmesi şartıyla, suçlu işlediği fiilin misliyle yani kısasla cezalandırılır. Bu durumda ceza tam misliyle verilmiş bulunduğundan fâilin ayrıca hukukî sorumluluğu cihetine gidilmemiştir. Suçun unsurlarında eksiklik olması veya mağdurun yahut yakınlarının kısastan vazgeçmesi durumunda diyet ödenmesi söz konusu olur. Diyeti bazı bakımlardan ceza olarak kabul etmek

mümkünse de onun tazminat karakterinin ağır bastığı görülür. Ancak tazminat miktarı genelde meydana gelen zararın miktarına göre şahıstan

şahsa bir değişiklik göstermemekte, objektif ve eşit bir uygulamayı sağlama amacıyla haksız fiilin yol açtığı yaralanma ve sakatlanma türlerine göre belirlenmiş bulunmaktadır (bk. ERŞ). Fakat bazı diyet türlerinde meydana gelen zarara göre tazminatın miktarının belirlenmesi de mümkündür (bk. HÜKÛMET-i ADL). Şahsa yönelik haksız fiillerden namus ve şerefi haleldar edenlerin meydana getirdiği zarar maddî olmadığı için mal ile tazmini cihetine gidilmemiş, burada uygun bir ceza ile yetinilmiştir. İffete iftira (kazf*) suçu buna örnektir.

Mala yönelik haksız fiillerin önemli bir kısmı fıkıh kitaplarının muâmelât bölümünde yer alır. Bunların içinde başkasına ait bir malı zorla almak demek olan gasp önemli bir yer tutar. Gasp sorumluluğu, İslâm hukukunda mülkiyet hakkının korunması (malın dokunulmazlığı / ismet-i emvâl) prensibine uygun biçimde düzenlenmiştir. Buna göre başkasının malını gasbeden kimse onu ya iade ya da tazmin edecektir; tazmin sorumluluğundan herhangi bir şekilde kurtulması söz konusu değildir. Hatta malın nasıl olsa telef olacağını ispat etse dahi bundan kurtulamaz. Gasbedilen malın meselâ bir deprem veya bütün şehre yayılan bir yangın yahut sel felâketi sonucu telef olması buna örnek verilebilir. Bu anlayış, İslâm hukukunda benzeri görülmeyen ağır bir gasp sorumluluğu ortaya çıkarmıştır ki gasbın dışında hırsızlık ve yol kesme gibi haksız fiillerdeki sorumluluk da buna kıyasen belirlenmiştir. Gasp malî sorumluluğun yanı sıra cezaî bir sorumluluk doğurur, bunun çerçevesini diğer ta‘zir suçlarında olduğu gibi devlet başkanı çizer. Hırsızlık ve yol kesme fiillerinin de hem cezaî hem hukukî sorumluluğu bulunmaktadır. Ancak bu suçların doğurduğu hukukî sorumluluğun kapsamı konusunda İslâm hukukçuları arasında farklı görüşler bulunmaktadır (bk. EŞKIYA; HIRSIZLIK).

Gasp dışında mala yönelik diğer önemli bir haksız fiil de başkasına ait bir malı hukuka aykırı olarak tahrip etmek demek olan itlâftır. İtlâf başlangıçta daha dar bir kapsama sahipken sonraları gittikçe genişlemiş ve sadece doğrudan bir fiille mala zarar vermeyi değil dolaylı bir fiille zarar vermeyi, eşyanın ve hayvanların zarar vermesi yahut bir işverenin yanında çalışanların zararlı fiillerini de içine almaya başlamıştır. Hatta zaman zaman insana verilen zararlar da itlâf terimiyle ifade edilmiştir. Böylece itlâf âdeta gasp, hırsızlık, yol kesme dışında mala yönelik bütün zararları içine alan bir genişliğe ulaşmış ve sonraki dönem fıkıh kitaplarında ayrı bir bölüm

halinde ele alınmıştır.

İtlâfın kapsamının bu şekilde genişlemesi, İslâm hukukçularını bütün haksız fiillerlerle ilgili sorumluluk esaslarını itlâf çerçevesinde belirlemeye yöneltmiştir. Bu çerçevede haksız fiiller “doğrudan haksız fiiller” ve “dolaylı haksız fiiller” olarak ikiye ayrılmış ve doğrudan haksız fiillerde kusursuz sorumluluk, dolaylı haksız fiillerde ise kusurlu sorumluluk ilkesi benimsenmiştir. Böylece her iki sorumluluk türü arasında orta bir yol takip edilmiştir. Öte yandan kusursuz sorumluluğun arandığı doğrudan haksız fiil durumlarında fâilin tam ehliyetli olması veya en azından temyiz gücüne sahip bulunması şartı aranmamış, böylece akıl hastasının, gayri mümeyyiz küçüğün bu tür haksız fiillerin tazmin sorumluluğu doğrudan kendisine yüklenmiştir. Bu durumdaki kimselerin velileri ancak haksız fiilin oluşumunda teşvik, tahrik, ikrah gibi munzam bir role sahiplerse sorumluluk üstlenirler. Çünkü bu durumda haksız fiil dolaylı bir haksız fiil durumuna gelmekte, fâil ancak kusurlu ise bundan sorumlu olmaktadır.

Gerek şahsa gerekse mala yönelik haksız fiillerde daha ziyade gerçekleşmiş zararların tazmini cihetine gidilmiştir. Gerçekleşecek zararlardaki belirsizliğin yanı sıra bu tür zararların bir kısmının maddî değil mânevî zarar oluşu ve klasik dönem İslâm hukukçularının mânevî zarara tazmini gereken bir zarar gözüyle bakmamaları bu tür zararların tazmin edilmesini önlemiştir. Şahsa yönelik haksız fiillerde diyet, erş veya hükûmet-i adl olarak vücut bütünlüğüne verilen zararların ve bunların yanında hastahane ve tedavi masraflarının ödenip çekilen acı ve elemin tazmine konu olmaması da yine mânevî zararların tazmin edilmemesi anlayışıyla ilgilidir. Ancak hâkim görüş bu olmakla birlikte çekilen acı ve elemin tazmin edileceğini söyleyen hukukçular da vardır. İmam Muhammed bunlar arasında yer alır.

Mala yönelik haksız fiillerin tazmininde malın mislî veya gayri mislî olması tazminatın şeklini etkilemektedir. Mislî mallarda tazmin o malın misliyle, gayri mislî mallarda ise değeriyle olur. Aslında mislî iken mevcut bulunmaması durumunda da değeriyle ödenmesi cihetine gidilir. Değerin ödenmesinin söz konusu olduğu hallerde hangi zamandaki değerin esas alınacağı meselesi haksız fiilin türüne göre farklılık gösterir. Gayri mislî mallarda eski hale iade esas itibariyle öngörülmemiş olmakla birlikte istisna

kabilinden zararın bu yolla tazmin edildiği de olur.

BİBLİYOGRAFYA

Mecelle, md. 20, 92, 93, 97; Reşid Paşa, Rûhu'l-Mecelle, İstanbul 1319; E. Tyan, Le système de la responsabilité délictuelle en droit musulman, Beyrut 1926, s. 151-152; P. Arminjon v.dğr., Traité de droit comparé, Paris 1951, III, 169; Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ, I, 44-69; Sabri Şakir Ansay, Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku, Ankara 1958, s. 133; Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî, tür.yer.; a.mlf., el-Fiʿlü'ḍ-ḍâr ve'ḍ-ḍamân fîh, Dımaşk 1988; C. Chehata, Précis de droit musulman, Paris 1970, s. 153; Ali el-Hafîf, eḍ-Ḍamân fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1971, I, 40-101, 241-256; a.mlf., "el-Mesʾûliyyetü'l-medeniyye fi'l-mîzâni'l-fıḳhi'l-İslâmî", Mecelletü Maʿhedi'l-buḥûs̱ ve'd-dirâsâti'l-ʿArabiyye, sy. 3, Kahire 1972, s. 83-108; J. Schacht, İslâm Hukukuna Giriş (trc. Abdülkadir Şener - Mehmet Dağ), Ankara 1977, s. 155, 186, 191; Vehbe ez-Zühaylî, Naẓariyyetü'ḍ-ḍamân, Dımaşk 1402/1982; Karaman, İslâm Hukuku, II, 468-527; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1983, I, 108-254; M. Fevzî Feyzullah, Naẓariyyetü'ḍ-ḍamân fi'l-fıḳhi'l-İslâmiyyi'l-ʿâm, Küveyt 1983; Süleyman M. Ahmed, Ḍamânü'l-mütlefât fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1985; M. Akif Aydın, "Eski Hukukumuzda Bir Haksız Fiil Türü Olarak İtlâf", MÜ Hukuk Araştırmaları Dergisi, V, İstanbul 1990, s. 67-85; "İltizâm", Mv.F, VI, 144-173; Hamza Aktan, "Damân", DİA, VIII, 450-453.

M. Akif Aydın

HAKSIZ İKTİSAP

Hukukî bir sebebe dayanmadan bir şahsın mal varlığının başkası aleyhine çoğalması.

Modern hukuk literatüründe bir kavram birliği bulunmamakla birlikte genellikle “haksız iktisap, sebepsiz iktisap, sebepsiz zenginleşme” tabirleri kullanılmaktadır. Arapça yazılan çağdaş fıkıh kitaplarında ise modern hukuktaki adlandırmaya uygun olarak “el-isrâ’ bilâ sebeb, el-isrâ’ bi’l-bâtıl, el-fi‘lü’n-nâfi‘, el-kesb gayrü’l-meşrû‘” gibi tabirler kullanılmaktadır. Tanımda yer alan “hukukî olmayan sebep” tabiriyle hukuken muteber olmayan, tahakkuk etmeyen veya varlığı sona ermiş bulunan bir sebep kastedilir.

Haksız iktisaplarda meşrû bir sebep olmaksızın bir mal varlığının (mâmelek) diğer bir mal varlığı aleyhine artması söz konusu olduğundan haksız fiilin aksine zarardan değil çoğalmadan (zenginleşme) bahsedilir. Haksız iktisapta asıl önemli nokta, bu istifadenin kusurlu olup olmaması değil bu çoğalmanın meşrû herhangi bir sebebe istinat etmemesidir. Öte yandan böyle bir iktisapta bir mâmelekin çoğalması ile diğer mâmelekin eksilmesi arasında bir illiyet bağının bulunması da gerekir. Şartlarının gerçekleşmesi halinde haksız iktisap zenginleşene zenginleşme oranında iade borcu doğurur ve bu iade borcu temelde adalet prensibine dayanır. Adalet, başkasının hatası yüzünden zarara uğrayan kimsenin bu zararı yüklenmesini kabul etmediği gibi hukukî bir sebep olmadan başkası aleyhine zenginleşen kimsenin korunmasını da kabul etmez. Kaynağını insanın tabiatında mevcut hukuk ve adalet ilkelerinden alan bu anlayışın Roma hukuku ve İslâm hukuku dahil hemen her hukuk sisteminde bazı farklılıklarla yer aldığı, ancak bu kaidenin modern hukukta müstakil bir teori ve borç kaynağı olarak ele alınmasının yakın bir geçmişinin bulunduğu görülür.

İslâm hukukunun klasik literatürü meseleci bir metotla tedvin edildiği, hukuk doktrini ve genel teoriler fıkhî meseleler arasında serpiştirilmiş olarak işlendiği için bu literatürde haksız iktisap genel bir borç kaynağı

olarak ayrıca ele alınmaz. Bu durumu, söz konusu hukukun umumi bir borç nazariyesine sahip olmadığı şeklinde değil tedvin tarzının tabii sonucu olarak görmek gerekir. Ancak fıkıh kitaplarının değişik bölümlerinde İslâm hukukçularının ortaya koyduğu tahlil ve çözüm örneklerinden ve konuyla ilgili fıkhî kaidelerden hareketle bir haksız iktisap nazariyesi oluşturmak mümkündür.

İslâm hukuku şahıslar arası hukukî ve medenî muamelelerde rızâ prensibine büyük önem vermiş, izni ve rızâsı olmadan bir kimsenin malından herhangi bir tasarrufta bulunmayı yasaklamıştır. "Mallarınızı aranızda haksız yollarla yemeyin" (el-Bakara 2/188; en-Nisâ 4/29) meâlindeki âyetle genel bir prensip konulmuş, Hz. Peygamber de, "Hiçbir kimsenin haksız yere kardeşinin malından alması helâl değildir" (Müsned, V, 425); "Gönül hoşnutluğu ile olmadıkça bir müslümana diğer müslümanın malı helâl olmaz" (Müsned, V, 72, 113) gibi ifadeleriyle bu prensibi pekiştirmiştir. Meşrû bir sebebe dayanmaksızın iktisapta bulunma sadece yasaklanmamış, "Hiçbiriniz kardeşinin herhangi bir metaını ciddi olarak veya şaka yoluyla almasın; biriniz arkadaşının bir değneğini alsa bile onu iade etsin" (Ebû Dâvûd, "Edeb", 93; Tirmizî, "Fiten", 3; Müsned, IV, 221); "Bir şeyi alan el onu hak sahibine vermediği müddetçe tazminle mükelleftir" (Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 90; Tirmizî, "Büyûʿ", 39) denilerek bu şekilde iktisap edilen şeylerin hak sahibine iadesi de istenmiştir. Bu naslar İslâm'ın akidler, hukukî fiil ve işlemler de dahil bütün beşerî ilişkilerde adalet ve hakkaniyeti hâkim kılma, zulmü ve mağduriyetleri önleme yönündeki gayretinin bir parçasını teşkil ettiği gibi haksız iktisap anlayışı için dinî ve ahlâkî olduğu kadar hukukî bir temel de oluşturur. Mecelle'de, "Bilâ sebeb-i meşrû birinin malını bir kimsenin ahzeylemesi câiz olmaz" (md. 97) şeklinde ifade edilen genel kural da böyle geniş bir anlatıma sahiptir.

Haksız İktisap Halleri. Hukukî ilişkiler ve kazanç yollarıyla ilgili genel bir ilke koyan nasları, bu çizgide oluşan hukukî kaide ve prensipleri dikkate alan İslâm hukukçuları, borç ilişkilerinin ve fiilî durumların zaman zaman kişiler lehine haksız bir kazanç sağladığı ve iade veya tazmin borcu doğurduğu tartışmasını açarak günümüzdeki anlamıyla bir haksız iktisap nazariyesi oluşturmayı mümkün kılacak zenginlikte bir hukuk doktrini ortaya koymuşlardır. Klasik literatürde yer alan bu tartışma konuları ve çözüm örnekleri bu bakımdan ayrı bir önem taşır.

1. Borç Olmayan Şeyin Ödenmesi. Bir kimsenin borçlu olduğunu zannederek başkasına ödemede bulunması İslâm hukukunda haksız iktisap çeşitlerinden birini oluşturur. Ödemede aslolan, ödemenin bir borcun ifası maksadıyla yapılmasıdır. Eğer ortada borç yoksa ödeyenin verdiğini geri isteme hakkı, alanın da bunu iade etme borcu söz konusu olur (İbn Âbidîn, IV, 478; Ali Haydar, I, 202; Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ, I, 56; Zerkā, II, 976-977; ayrıca buna örnek teşkil eden bir rivayet için bk. Buhârî, "Ṣulḥ", 5; Müslim, "Ḥudûd", 25).

Borç olmayan şeyin ödenmesi genelde yanılarak ödeme, meşrû olmayan, gerçekleşmemiş veya sona ermiş bir sebebe istinaden ödeme şeklinde meydana gelir. Yanılarak ödeme, ödeme yapılan şahıs açısından kural olarak haksız iktisap teşkil eder. Bu sebeple bir kimse borçlu olduğunu zannederek birine bir ödemede bulunur ve sonradan borçlu olmadığı anlaşılırsa ödediğini geri alma hakkına sahiptir. Zira bu ödemeyi hataen yapmıştır ve "Hatası zâhir olan zanna itibar yoktur" (Mecelle, md. 72). Yanılarak yapılan ödemenin haksız iktisap teşkil edebilmesi için borç olmayan bir şeyin ödenmesi yeterli olmayıp aynı zamanda bu ödemenin hataen yapılması, teberru niyetiyle yapılmaması ve ayrıca rücûa engel bir halin bulunmaması gerekir. Aksi takdirde hibe hükümleri geçerli olur.

Meşrû olmayan bir sebebe dayanarak ödemede bulunma borç olmayan şeyin ödenmesi grubunda mütalaa edilir. Bir ödemenin hukuken muteber olabilmesi için bir sebebin ve maksadın bulunması yeterli kabul edilmeyip bu maksat ve sebebin meşrû ve hukukî olması da gerekli görülür (Subhî Mahmesânî, I, 95; Kubeysî, s. 609). Dolayısıyla hukukî olmayan bir sebebe istinaden yapılan ödemeler haksız iktisap teşkil etmekte ve alana iade borcu doğurmaktadır. Rüşvet gibi meşrû olmayan bir amaçla yapılan ödeme sonucu bir kimsenin mal varlığında meydana gelen artma haksız iktisap olarak değerlendirilir. Alınan mal ve hizmetin iadesi gerektiği gibi kamu düzenini ve mal güvenliğini bozduğu için suçlulara ceza uygulanması da söz konusudur. Had cezası gerektiren suçlarda suçluya had uygulanmaması için belirli bir mal karşılığında sulh yapılması da haksız iktisaptır. Zira hukūkullahı ilgilendiren konularda sulh geçerli değildir, dolayısıyla sulh bedelinin iadesi gerekir (Kâsânî, VI, 48).

Gerçekleşmemiş bir sebebe istinaden ödemeye klasik literatürde evlenmek amacıyla mehrin önceden ödenip de evlenmenin gerçekleşmemesi, düğün için aşçı tutulmuş iken gelin veya damadın ölmesi, ağrıyan bir dişin çekilmesi için dişçi tutulması, fakat dişin kendiliğinden iyileşmesi gibi durumlarda yapılan ödemeler örnek gösterilir. Bu durumlarda ödeme sebebi gerçekleşmediğinden verilenin iadesi gerekir (Karaman, II, 458; Subhî Mahmesânî, I, 96; ayrıca bk. Güzelhisârî, s. 320).

Varlığı son bulmuş bir sebebe dayanarak ödemenin örneği olarak gāsıbın gasbettiği malın ayıplanmasına sebebiyet vermesi ve bu ayıptan kaynaklanan noksanı tazmin ettikten sonra söz konusu ayıbın kendiliğinden ortadan kalkması hali gösterilebilir. Bu durumda gāsıb,

ödemeye esas teşkil eden hukukî sebep sona erdiğinden tazmin ettiği miktar için ilgili şahsa rücû edebilir (Ali Haydar, II, 827). Aynı şekilde bir gayri menkulü peşin ödeme yaparak kiraya tutan kişi hâricî bir engel sebebiyle me'cûrdan faydalanamazsa peşin olarak ödediği kira bedelini geri isteme hakkına sahip olur. Çünkü bu durumda kiraya veren taraf me'cûru kiracıya teslim etmemiş sayılacağından aldığı kira ücreti karşılıksız kalmıştır (İbn Kudâme, VIII, 28).

2. Ecr-i Misl. İcâre gibi süreli akidlerde bazan akdin sona ermesine rağmen taraflardan birinin açık bir zararı söz konusu olduğunda akidden doğan ilişki bir süre daha devam ettirilir ve bu fiilî durum sonucunda bir tarafın istifadesine karşılık diğer tarafın bir bedel talep etme hakkı doğar. Meselâ kira süresi dolduğu halde tarladaki mahsul henüz olgunlaşmamışsa kira süresi mahsul olgunlaşıncaya kadar uzatılmış sayılır. Ancak bu uzatma karşılıklı anlaşmaya değil hukuken geçerli sayılan bir mazerete dayandığından kiracının me'cûru kullanımı karşılığında fiilî durumdan doğan takdirî bir ücret (ecr-i misl) ödemesi gerekir (Mecelle, md. 526). Burada akdin yenilenmesi söz konusu olmadığı için borç akde dayanmamakta, haksız iktisap prensibine göre yorum yapılmaktadır (Karaman, II, 460). Aynı durum, prensip olarak ücretsiz istifadenin bahis konusu edildiği iâre için de geçerli olup muîrin, iade talebinden itibaren geçen süre için ecr-i misl ödemesi söz konusu olabilir (İbn Âbidîn, IV, 505). Fâsid akidlerde de akdin fesadının giderilip sahih hale dönüştürülmesinin veya feshinin mümkün olmadığı durumlarda ecr-i misl ödenmesi aynı

telakkinin ürünüdür (İbn Kudâme, VII, 180-181; İbn Âbidîn, IV, 484).

İslâm hukukçuları, bu ve benzeri durumlarda adalet kaidelerine dayanarak mal ve emeğin emsal karşılığının bu malı alan, emek ve maldan istifade eden kimse tarafından ödenmesi gerektiği görüşündedirler. Bu ödeme borcu tek taraflı hukukî işlem, akid, haksız fiil ve kanundan ayrı olarak borç kaynağı sayılan haksız iktisaptan doğmaktadır (Karaman, II, 462; Subhî Mahmesânî, I, 102). Yukarıda zikredilen örnek durumlarda ecr-i misl ödenmesinin gerekli görülmesi haksız iktisabı korumama düşüncesiyle kabul edilmiştir (DİA, VI, 287).

3. Karışma ve Bitişme. İki mülk, sahiplerinin irade ve fiilleri dışında ve tekrar eski hale iadesi imkânsız şekilde birbirine karışırsa malı çok olan az olanın malına da sahip olur ve malı az olan malının kıymetiyle diğerine rücû eder (Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ, I, 59). Heyelân sonucu yamaçtaki iki arazinin bitişmesi durumunda bitişmeden sonra önceden değer bakımından büyük arazinin sahibi küçük arazinin bedelini ödeyerek tazmin eder ve bitişmeden sonraki yeni haliyle birleşen arazinin mülkiyetini kazanır (Mecelle, md. 902; Ali Haydar, II, 835-837; Bilmen, VII, 370). Bu örnekte geçen mal varlığındaki zenginleşmede tarafların herhangi bir etkisi söz konusu değildir. Ancak bu tür bir iktisap, zenginleşenin bizzat kendisi veya üçüncü bir şahsın fiiliyle de meydana gelebilir (Gānim el-Bağdâdî, s. 121, 127, 129; Kubeysî, s. 650). Sahibinin iznini almadan bir kumaşı boyayıp işleyen kimse, Mâlikî ve Hanefî mezhebine göre sahibinin istemesi halinde ya kumaşın değerini ya da kumaşı vermekle yükümlüdür. Kumaşın teslimi istendiğinde ilâve ettiği değerin bedelini sahibinden alır (Mecelle, md. 898; Bilmen, VII, 366). Bir başka örnek de kendine ait bir malı başkasınınki ile karıştırmak veya birleştirmektir (İbnü'l-Hümâm, VII, 379, 381). Ayrı ayrı kişilerin mallarını karıştırmak veya birleştirmek yahut birisine ait sürüyü başkasının merasında otlatmak da üçüncü şahsın fiiliyle ortaya çıkan haksız iktisap örnekleridir (Bilmen, VII, 390).

4. Başkası Adına Zarureten Yapılan Ödemeler. Prensip olarak bir kimsenin başkasının malında izinsiz veya selâhiyetsiz tasarrufta bulunması câiz olmadığı gibi izinsiz veya selâhiyetsiz olarak başkası adına yapılan ödemeler de teberru sayılmaktadır (Serahsî, XI, 9; Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ, I, 58; Bilmen, VII, 30, 160). Ancak kişinin kendi hakkını koruması veya

ona ulaşması için başkası adına zarureten yaptığı harcamalar teberru sayılmaz (DİA, VI, 287). Bu harcamaları üç grupta toplamak mümkündür. a) Ortak Mala Yapılan Harcamalar. Ortaklardan biri ortağının izni olmadan ortak malı imar etse yaptığı bu harcama sebebiyle teberruda bulunmuş sayılır ve onarım masrafını ortağından alamaz. Ancak yaptığı bu harcama belirli bir zorunluluk sonucu olmuşsa hissesi nisbetinde diğerine rücû eder (Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ, I, 58; Bilmen, VII, 160). Aynı şekilde bir mirasçı, terekedeki hissesini almak için miras bırakanın borcunu öderse ödediği bu miktar için terekeye rücû eder (Kubeysî, s. 642). Yine taksim edilemeyen müşterek gayri menkule ortağın yaptığı zaruri masraflar için hissesi nisbetinde ortağına rücû hakkı vardır (Zerkā, III, 103). Bu durumlar, zarureten ve teberru kastı taşımadan yapılan ödemelerin diğer taraf açısından haksız iktisap teşkil ettiğini ve bu sebeple bir iade veya tazmin borcu doğurduğunu göstermektedir (DİA, VI, 287). b) Rehnü'l-müsteâr. Alacağın güven altına alınması amacıyla istenen rehnin borçluya ait bir mülk olması şart olmayıp başkasına ait bir mal da, meselâ âriyet alınan mal da sahibinin izniyle rehnedilebilir ki buna "rehnü'l-müsteâr" denir (Zerkā, III, 103; Mecelle, md. 726). Rehin bırakılan âriyet malı râhin borcunu ödemek suretiyle kurtaramazsa muîr borcu ödeyerek malı kurtarabilir. Çünkü kendini zarardan korumak için başkasının görevini yapmak zorunda kalmıştır. Bu durumda muîr, rehni kurtarmak için yaptığı ödeme ile teberruda bulunmuş olmaz ve ödediğiyle râhine rücû edebilir (İbn Kudâme, VI, 464). "Başkası adına onun emri olmaksızın ödemede bulunan kimse teberruda bulunmuş sayılır ve ödediği miktar için rücû hakkı yoktur" şeklinde bir kaide olmasına rağmen İslâm hukukçuları muîri, müsteîr râhinin izni olmadan onun adına ödeme yapması durumunda teberruda bulunan kimse olarak kabul etmemişlerdir (Zerkā, III, 104). Çünkü onun bu borcu ödemesi kendiliğinden değil belirli bir ihtiyaç veya zaruret sonucu olmuştur (Kâsânî, VI, 136-137; Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ, I, 58-59; Zerkā, III, 103-104). c) Başkasının Malını Korumak İçin Yapılan Ödemeler. Bir kimse, başkasının helâk olmak üzere bulunan malını kurtarmak için harcama yaptığında veya emek sarfettiğinde bakılır; eğer bu iş örfen ücretsiz olarak yapılagelen bir mahiyet taşıyorsa ücret alamayacağı gibi yaptığı harcama için mal sahibine rücû hakkı da olmaz. Eğer bu gibi işler örfen ücretle yapılıyorsa ücreti hak eder. Vakıf mütevellîsi, vasî veya kayyim gibi hukukî yetki (velâyet) sahibi kimseler emeklerinin karşılığını mal sahibinden alırlar; velâyeti olmayan kimsenin ise meselâ telef olmakla

karşı karşıya kalmış bir şeyi görüp onu kurtarması ve bu hususta emek sarfetmesi halinde ecr-i misl alıp alamayacağı fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefî hukukçularından bazıları bu durumu, izin verme yetkisine sahip birisinden izin almadığı için teberru olarak değerlendirmiş, bazıları ise bu kişinin örfen mal sahibi tarafından izinli olduğunu

söylemiş ve bu görüş daha sonraki dönem fakihlerince de benimsenmiştir. Müteahhir Şâfiî fukahası da başkasının malını helâk olmaktan kurtaran kişinin mal sahibi veya hâkimden izin almaya imkân bulamaması ve rücû etmek istediğine şahit tutması kaydıyla mal sahibine rücû edebileceği görüşündedir.

Helâk olmakla karşı karşıya gelmiş bir malı helâkten kurtarmak için harcamada bulunan kişinin yaptığı harcama için mal sahibine rücû edebilmesi haksız iktisap esasına dayanmaktadır. Zira mal sahibi harcamada bulunan şahıs aleyhine haksız olarak zenginleşmiştir.

Haksız İktisap Teorisi. Klasik fıkıh doktrininde tartışılan yukarıdaki örnekler, İslâm hukukunun haksız iktisabı korumadığını ve mâmeleki zenginleşen kimseyi iade veya tazminle sorumlu tuttuğunu gösterdiği gibi haksız iktisapla ilgili olarak İslâm hukukçularının doktriner yaklaşımlarını ve bundan hareketle bir haksız iktisap teorisi oluşturmayı mümkün kılacak zenginliğe de sahiptir. Öte yandan başkası adına yetkisiz olarak harcama yapan fuzûlînin tasarruflarının hukuken geçerli olup olmadığı ve dolayısıyla haksız iktisap teşkil edip etmediği hususunun doktrinde tartışmalı olması da haksız iktisap teorisinin belirlenmesinde etkili olmuştur. Hukukçuların bir kısmı fuzûlînin tasarruflarını geçersiz saymakta ve yaptığı harcamaların iadesini isteyemeyeceğini söylemekte, diğer hukukçular ise fuzûlînin tasarruflarını icâzete mevkuf olarak geçerli kabul etmektedir. Bu görüş farklılığından hareketle çağdaş İslâm hukukçuları, haksız iktisap kaide ve tatbikatının İslâm hukukundaki yeri konusunda iki ayrı görüşe sahip olmuştur. Birinci görüşe göre İslâm hukuku, borçlu olmadığı şeyi ödeyenin bunu geri alma hakkını (Hamevî, I, 458-462) en geniş şekliyle bir borç kaynağı saymakla birlikte haksız iktisap kaidesini müstakil bir borç kaynağı olarak tanımamış, onu ancak -İngiliz hukukundaki gibi-oldukça sınırlı şekilde tanımıştır (Senhûrî, Vasîṭ, I, 1106 vd.; Süleyman Merkas, s. 22-23, 25-26). Bu görüş ileri sürülürken, İslâm hukuk doktrininde fuzûlînin

başkasının mal varlığında artış oluşturan tasarrufunun genelde bir borç kaynağı olarak tanınmaması noktasından hareket edilir. Çünkü klasik dönem İslâm hukukçuları, başkası adına harcama yapan fuzûlînin ancak muztar olduğunda verdiğini geri alabileceği kanaatini taşımışlar, ıztırar halinde teberru hükmünün ortadan kalktığı ve böylece fuzûlînin tasarruflarında kazandırıcı fiil ve tasarrufun yalnız bu durumda bir borç doğurmakta olduğunu söylemişlerdir.

Çağdaş İslâm hukukçularından ikinci grubun görüşüne göre ise haksız iktisap kaide ve tatbikatı İslâm hukukunda mevcuttur. Her ne kadar İslâm hukukunda müstakil bir genel kural olarak tanınmış değilse de bu durum İslâm hukukunun tedvin geleneğiyle ilgili olup onun özünde bu kaideyi benimsemeye bir engel yoktur. Ayrıca haksız iktisap ilkesi Mecelle'de de bir kimsenin hukukî bir sebep bulunmadan birinin malını almasının câiz olmadığı şeklinde (md. 97) yer almıştır. Bunun haksız iktisap kuralı içeren bir kaide olmasının yanı sıra aynı zamanda, "Mallarınızı aranızda haksız yollarla yemeyin" (en-Nisâ 4/29) âyetine de uygun olduğu açıktır. Çünkü meşrû bir sebep olmaksızın başkasının zararına elde edilen kazanç İslâm hukukunda haksız kazanç olarak değerlendirilir (Subhî Mahmesânî, I, 107).

Haksız iktisap kaidesinin İslâm hukukundaki mevcudiyetini kabul eden çağdaş İslâm hukukçularından bazıları, bu yorumdan biraz farklı olarak İslâm hukukunda başlangıçtan beri var olan adalet ilkesinin çok etkili ve kapsamlı olduğunu, bu genel ilkeden ayrı olarak bir haksız iktisap teorisi oluşturmaya bu hukuk sisteminin ihtiyacı bulunmadığını söylemişlerdir. Çünkü haksız iktisap kaidesinin İslâm hukukunda dar bir alanda uygulanmasına ve genel bir kural olarak açık bir şekilde gözükmemesine rağmen konuyla ilgili uygulama örneklerinin bolluğu, beşerî ilişkilerde adalet ve hakkaniyet ilkesini vurgulayan naslar, hukuk doktrininde oluşan küllî kaide ve yaklaşımlar ve İslâm hukukunun adaleti esas alan dinîahlâkî vasfı, böyle bir kuralın İslâm hukukunda ilk dönemlerden beri kabul gördüğünü ve uygulamaya konulduğunu göstermektedir (Süleyman Merkas, s. 27-28; Fethî ed-Dîrînî, s. 21).

Çağdaş İslâm hukukçularının konuyla ilgili görüşleri dikkate alınarak bir değerlendirme yapıldığında, başkalarının malı üzerinde izinsiz ve yetkisiz tasarruflara müsaade etmeyen İslâm'ın meşrû bir sebebe dayanmadan

başkalarının malını alıp sahiplenmeyi de câiz görmediği söylenebilir. Çünkü İslâm insanlar arasındaki içtimaî, iktisadî ve kültürel bütün ilişkilerin meşrû ve haklı bir sebebe dayanmasını öngörmektedir. Ayrıca Kur'an ve Sünnet'teki bir kısım naslar da İslâm hukukunda haksız mal iktisabının câiz olmayacağını, yani haksız iktisabın bir borç doğuracağını büyük ölçüde desteklemektedir. Bu naslara ve hukukî prensiplere göre bir başkasının malını alabilmek için mutlaka meşrû bir sebep gerekmektedir. Buna göre hırsızlık, gasp, şaka, yanılma vb. yollarla ele geçirilen bir mal meşrû olmayan bir sebeple alınmış demektir. Bunlardan hırsızlık ve gasp haksız fiil, şaka ve yanılma ise haksız iktisap kapsamı içinde değerlendirilir. İkinci grupta yapılan işlem, dış görünüşü itibariyle tam olduğu halde Kur'an ve Sünnet'te yer alan adalet ve hakkaniyet ölçülerine uymadığından, ayrıca meşrû ve haklı bir sebebe dayanmadığı için haksız iktisap sayılır. Bundan dolayı İslâm hukukunda zâhiren sahih görünen birtakım işlemler, Kur'an ve Sünnet'te yer alan adalet ve hakkaniyet ölçülerine uymadığı için ve ticarî ilişkilerde güven ortamını oluşturmak, hakların kolayca tanınmasını ya da kazanılmasını sağlamak gibi amaçlarla geçersiz sayılmıştır. Haksız iktisap da bunlardan biridir. Çünkü meşrû, haklı bir sebep bulunmadan başkasının malını almayı yasaklayan umumi naslar ve ilgili genel kural (Mecelle, md. 97) meşrû bir sebebe dayanmayan her tür almayı içerdiğinden haksız iktisapla ilgili genel nazariyeden daha geniş kapsamlıdır ve haksız iktisap teorisi için de arka plan ve meşruiyet zemini oluşturur. Bu sebeple haksız iktisabın İslâm hukukunda bir borç kaynağı olarak değerlendirilmesine bir engelin bulunmadığını, hatta borçlu olmadığı halde ödeme, ecr-i misl, karışma ve bitişme gibi uygulama örneklerinin bunu gerekli kıldığını ve sonuç olarak haksız iktisaptan doğan borçların İslâm hukukunda müstakil bir borç kaynağı oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Haksız İktisabın Unsurları. 1. Çoğalma (zenginleşme). Öncelikle haksız iktisaptan söz edebilmek için taraflardan birinin mal varlığında çoğalmanın gerçekleşmiş olması gerekir. Zenginleşme, zenginleşen kimsenin şimdiki mâmeleki ile zenginleşmeden önceki mâmeleki arasında meydana gelen kıymet farkıdır. Zenginleşme müsbet ve menfi olmak üzere başlıca iki şekilde ortaya çıkar. Müsbet zenginleşme aktifin artması, yani zenginleşenin zimmetine malî bir kıymetin girmesi veya daha önceki mal varlığının artması demektir. Yeni kazanılan hak aynî veya şahsî bir hak olabilir. Bir kimsenin bir arazinin mülkiyetini kazanması,

bir miktar paraya sahip olması, başka birinden para, iş veya hizmet isteme hakkını elde etmesi, başkasının evinde oturmak suretiyle istifade etmesi, başkasının bazı davranışlarının malının kıymetini arttırması, meselâ başkasının gübrelemesiyle tarladaki ekinin artması, arazinin ziraate uygun hale getirilmesi müsbet zenginleşme örnekleridir. Bu durumlarda zenginleşenin zimmetinde aktifin artması şeklinde bir çoğalma meydana gelmekte ve pasifi de aynen kalmaktadır.

Menfi zenginleşme kişinin pasifinin azalması olarak tanımlanır. Mal varlığı net mal varlığı olarak kabul edilince bunun pasif kısmını azaltan her işlem veya eylem mal varlığının artması sonucunu doğurur. Mal varlığını kısıtlayan her borç, yükümlülük ve sınırlama mal varlığının pasif kısmını oluşturur. Bir borcun, bir rehnin veya mülkiyet hakkını kısıtlayan bir yükümlülüğün ortadan kaldırılması oranında mal varlığının pasif kısmı azalmış olur ki bu da gerçekte mal varlığının çoğalması demektir. Bu sebeple pasifin azalması şeklinde olan çoğalmada zenginleşenin mal varlığında herhangi bir artma ve yeni şeylerin ilâvesi değil, yapması gereken hizmet ve borçlarının başkası tarafından yerine getirilmesi suretiyle zimmetindeki borçların azalması söz konusudur. Kişi bu şekilde zenginleşmiş olmaktadır (Kubeysî, s. 454; zenginleşmenin bu çeşidiyle ilgili Türk Borçlar Hukuku'nda ileri sürülen bir şart için bk. Feyzioğlu, I, 472, 729-730).

İadeyi gerektiren zenginleşmeden söz edebilmek için mal varlığında artış meydana getiren değerin aynî bir mal olduğunda bunun İslâm hukukuna göre mütekavvim olması, nakdî bir değer olduğunda ise semen (satım bedeli) olma özelliğini taşıması gerekir. Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ve bazı istisnaî durumlarda Hanefîler'e göre menfaat de mütekavvim mal hükmünde görülüp zenginleşmede dikkate alınır. Mânevî zenginleşmelerin haksız iktisap teşkil edip etmediği ise hukukçular arasında tartışmalıdır (Çalış, s. 60-61). Çoğalma, fakirleşenin üçüncü bir şahsın ve tabii kuvvetler veya hayvanların fiili neticesinde de meydana gelebilmektedir.

2. Eksilme (fakirleşme). Taraflardan birinin mal varlığında hâsıl olan çoğalmanın haksız sayılabilmesi için bunun başkasının zararına olarak meydana gelmiş olması, yani diğerinin fakirleşmesine yol açması gerekir. Burada fakirleşme mal varlığında azalma (aktifin azalması), bir borç altına

girme (pasifin artması), ya da mal varlığına dahil değilken mâmelekte meydana gelecek muhtemel bir artışın yitirilmesi (aktifin çoğalmasına engel olunması) şeklinde ortaya çıkabilir. Başka birinin yaptığı tahsilât sonucu alacak hakkının yitirilmesi müsbet fakirleşme, borç altına girme ise menfi fakirleşme olarak adlandırılır. Zenginleşmede olduğu gibi fakirleşmede de kaybedilen değerin İslâm hukuk kurallarına göre mal hükmünde olması şartı aranır. Bunun yanında bir kimsenin yaptığı işten dolayı fakirleşmesinden bahsedebilmek için o işin örfen ücretle yapılıyor olması da gerekir.

Herhangi bir olayda zenginleşme bulunur, fakat bunun mukabili bir fakirleşme olmazsa bu durumda haksız iktisaptan söz edilemez. Bir kimsenin bahçesini güzelleştirmek için yaptığı harcamalar sonucu komşusunun evinin kıymetinin artması, devletin yaptığı bazı yatırımlar sebebiyle çevredeki gayri menkul kıymetlerinin artması böyledir. Ayrıca fakirleşmede fakirleşenin hata veya ihmalinin bulunmaması şartı da aranmaz. Zenginleşmede olduğu gibi fakirleşme de fakirleşenin, zenginleşenin veya üçüncü bir şahsın fiili sonucu olabileceği gibi tabii kuvvetlerin etkisiyle meydana gelebilir.

3. İlliyet Bağı. Taraflardan birinin mal varlığında meydana gelen çoğalma ile diğerininkinde meydana gelen eksilme arasında bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmalıdır. Haksız fiillerde bir insanın fiiliyle zarar arasında râbıta araştırıldığı halde haksız iktisapta birinin mal varlığındaki zenginleşmenin diğerinin fakirleşmesinden doğup doğmadığına bakılır. Şu halde haksız iktisap hususunda önemli olan kusur değil bir mal varlığının diğer bir mal varlığı ile olan ilişkisidir. Meselâ satılan bir taşınmazın alıcı adına değil başka birisi adına tapuya tescili böyledir. Aradaki illiyet bağı doğrudan olabildiği gibi dolaylı da olabilir. Meselâ zenginleşenin mal varlığındaki çoğalma üçüncü bir kişiyle yapılan bir işlem sonucu meydana gelmişse bu dolaylı iktisaptır ve aradaki illiyet bağı da dolaylıdır.

4. Haklı Bir Sebebin Bulunmaması. Haksız bir iktisaptan söz edilebilmesi için mal varlığındaki zenginleşmenin meşrû olmayan bir sebebe dayanması gerekir. Meselâ hibede bulunan kimse hibede bulunduğu şahsa haksız iktisap davası ile rücû edemez. Çünkü bu durumda taraflar arasında birinin zenginleşmesini, diğerinin de fakirleşmesini meşrû kılan hukukî bir sebep

bulunmaktadır. Aynı şekilde kişinin eşine ve yakın akrabalarına yaptığı harcamalar da o şahıslar için haksız iktisap sayılmaz. Miras yoluyla bir şahsın zenginleşmesi, kadının mehir almak suretiyle zenginleşmesi gibi durumlar da hukukî sebeplere dayandığından haksız iktisap teşkil etmez (Kubeysî, s. 184, 533, 539-540, 554).

Haksız İktisabın Hükmü. Başkasına ait bir malı haklı bir sebep olmaksızın iktisap eden veya böyle bir işlem sonucu mal varlığı çoğalan kimse, kural olarak aldığı şeyin kendisini iade etmekle yükümlü olduğu gibi fakirleşen de geri isteme hakkına sahiptir. İade tarzı, mal varlığında meydana gelen zenginleşmenin konusuna göre değişecektir. Zenginleşmenin konusu bir taşınır ise ve bunun mülkiyeti haksız iktisap sayılan bir tarzda ele geçirilmişse sahibine aynen iade edilir. Aynen iadenin imkânsız olduğu durumlarda haksız olarak iktisap edilen taşınır mal mislî mallardan ise misli, kıyemî mallardan ise para olarak belirlenmiş değeri ödenir. Bu da eşyanın kullanılması, tüketilmesi, başkasına satılması ya da karışma ve bitişme gibi durumlarda söz konusu olur. Zenginleşme konusunun bir malın menfaatinden veya bir hizmetten yararlanma olduğu durumlarda, bu menfaat ve hizmetin para olarak belirlenmiş piyasa değeri (ecr-i misl) ödenir. Haksız iktisabın konusu bir taşınmaz ise bu taşınmazın hak sahibine gerektiği şekilde iadesi, meselâ tapu siciline fakirleşen lehine yapılan bir tescille mülkiyetin devredilmesi gerekir. Zenginleşmenin konusunu teşkil eden şey zilyetlik olduğunda iade zilyetliğin fakirleşene geçirilmesi şeklinde yapılır. Zenginleşmeyi bir alacağın nakli meydana getirmişse iade işlemi, yeni bir temlik işlemiyle mücerred bir borç senedinin konu olduğu durumlarda ise senedin ya sahibine teslimi ya da iptaliyle gerçekleştirilir. Ancak iadenin değerle yapıldığı durumlarda geri verilecek miktar zenginleşenin mal varlığında husule gelen çoğalmadır, yoksa o şeyin fakirleşen için taşıdığı değer olmadığı gibi mûtat ve cari değer de olmamalıdır.

Haksız iktisapta zenginleşenden zenginleştiği miktarı iade etmesi istenir. Zenginleşen kimse zenginleştiği miktarı iade ettiği anda iade miktarı fakirleşme miktarından daha az olur ve geriye kalan fakirleşme oranının zenginleşme olarak karşılığı bulunmazsa bu miktar için haksız iktisap talebinde bulunulmaz. Aksi

takdirde bu defa da fakirleşen kişi davalı aleyhine zenginleşmiş olur; bu da adalet ilkesine ve haksız iktisap teorisinin dayandığı hukukî düşünce zeminine aykırıdır. Karşılığı bulunmayan fakirleşme ve zenginleşmelerin olduğu gibi kalması adalete aykırı değildir. Çünkü haksız iktisapta hükmün illeti, bir kimsenin başkası aleyhine hukukî bir sebep olmaksızın zenginleşmesidir.

İadenin kapsamı konusunda zenginleşenin iyi niyetli veya kötü niyetli oluşu da dikkate alınır. Zenginleşen kimse, iktisap zamanında veya iktisaptan sonra mal varlığındaki bu artışın geçerli bir hukukî sebebe dayanmadığını bilmiyor ve bilebilecek durumda bulunmuyorsa iyi niyetli kabul edilir. İyi niyetli zenginleşen yalnız aldığı kadarını iade etmekle yükümlü iken kötü niyetli zenginleşen, elde ettiği bütün fayda ve kazançları veya elde etme imkânına sahip olduğu halde kusuru sebebiyle elde edemediklerini ödeme gününden veya kötü niyetli olduğu günden itibaren ödemekle yükümlüdür.

Haksız İktisap Davası. Haksız iktisapta zimmetler arası denge hukukî bir sebebe dayanmaksızın bozulmakta ve bunun sonucunda bir taraf diğeri aleyhine zenginleşmekte olduğundan haksız iktisap davasının amacı, zimmetler arasında bozulmuş olan dengenin tekrar kurulması ve adaletin teminidir.

Haksız iktisap davasında davacı mal varlığında eksilme meydana gelen taraftır. Çünkü mal varlığında bir eksilmenin meydana geldiğini ve bu eksilmenin hukukî bir sebebe dayanmadığını iddia etmektedir. Davalı taraf ise mal varlığında çoğalma meydana gelen şahıstır. Davalı bir kişi olabildiği gibi birden fazla kişi de olabilir. Meselâ ortaklar başkası aleyhine zenginleşmişlerse her ortak zenginleştiği nisbette borçlu olur.

Haksız iktisap davası zimmete taalluk eden bir hakkı konu aldığından davacı ve davalının edâ ehliyetine sahip olmaları şart değildir. Dolayısıyla nâkıs ehliyetliler veya temyiz gücüne sahip olmayanlar da haksız iktisap davasında davacı veya davalı olabilirler.

Haksız iktisap davasında ispat yükü fakirleşene düşmektedir. Fakirleşen kimse kendi mal varlığının azaldığını, buna karşılık diğer şahsın zenginleştiğini, bu zenginleşmenin fakirleşme karşılığı meydana geldiğini

ve hukukî bir sebebe dayanmadığını ispatlamak zorundadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 221; V, 8, 72, 113, 425; Buhârî, “Tevḥîd”, 24, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 2, “Ṣulḥ”, 5; Müslim, “Ḥudûd”, 25; İbn Mâce, “Ṣadaḳāt”, 5; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 90, “Edeb”, 85, 93; Tirmizî, “Büyûʿ”, 39, “Fiten”, 3; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 332-333, 335, 371-372, 374; Serahsî, el-Mebsûṭ, XI, 9, 49, 54, 133, 137; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 133; VI, 48, 136-137; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr.), Kahire 1992, VI, 464; VII, 180-181, 354, 414; VIII, 28; Zerkeşî, el-Mens̠ûr fi’l-ḳavâʿid, Küveyt 1982, II, 380-381; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, VII, 379, 381; Münâvî, Feyżü’l-ḳadîr, IV, 321; Hamevî, Ġamzü ʿuyûni’l-beṣâʾir, Beyrut 1985, I, 458-462; II, 267-268; III, 211, 220; IV, 33-34; Güzelhisârî, Menâfiʿu’d-deḳāyıḳ, s. 320, 329; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), tür.yer.; Mecelle, md. 97, 526, 726, 898; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, tür.yer.; Senhûrî, Meṣâdirü’l-ḥaḳ, I, 56, 58, 59; a.mlf., el-Vasîṭ fî şerḥi’l-Ḳānûni’l-medeniyyi’l-cedîd, Beyrut, ts., I, 1103, 1104, 1106 vd.; Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî, II, 664, 976-977, 1041; III, 103-104; Senaî Olgaç, Türk Borçlar Kanunu, İstanbul 1959, II, 682, 684; Safâ Reisoğlu, Sebepsiz İktisap Davasının Genel Şartları, Ankara 1961; Süleyman Merkas, el-İs̠râʾ ʿalâ ḥisâbi’l-ġayr [baskı yeri yok], 1971 (Ma‘hedü’l-Buhûs); Karaman, İslâm Hukuku, II, 453, 458, 460, 462, 467; Necmeddin Feyzioğlu, Borçlar Hukuku, İstanbul 1976, I-II, tür.yer.; Kenan Tunçomağ, Türk Borçlar Hukuku, İstanbul 1976, I, 615; Abdullah b. Abdülmuhsin el-Mansûr, Cerîmetü’r-rüşvet fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1980, I, 159-160; Fethî ed-Dîrînî, “Naẓariyyetü’l-İs̠râʾ bilâ sebeb”, el-Fıḳhü’l-muḳāran maʿa’l-mez̠âhib [baskı yeri yok], 1981-82 (Matbaatü Hâlid b. Velîd), s. 18-63; Vehbe ez-Zühaylî, Naẓariyyetü’ḍ-ḍamân, Dımaşk 1402/1982, s. 211; a.mlf., el-Fıḳhü’l-İslâmî, tür.yer.; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü’l-ʿâmme li’l-mûcebât ve’l-ʿuḳūd, Beyrut 1983, I, 88-107; M. Fevzî Feyzullah, Naẓariyyetü’ḍ-ḍamân fi’l-fıḳhi’l-İslâmiyyi’l-ʿâm, Küveyt 1983, s. 168-169; Bilmen, Kamus2, VII, 30, 160, 161, 163, 342, 366, 368, 370, 381, 390; Süleyman M. Ahmed, Ḍamânü’l-mütlefât fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1985, s. 53-54, 253, 255, 260, 266, 568; Enver Sultân, Meṣâdirü’l-

iltizâm fi’l-ķānûni’l-medeniyyi’l-Ürdünî, Amman 1987, s. 385, 395; Gānim el-Bağdâdî, Mecmaʿu’ḍ-ḍamânât, Beyrut 1987, s. 121, 127, 129; Selâhattin Sulhi Tekinay, Tekinay Borçlar Hukuku (nşr. Sermet Akman v.dğr.), İstanbul 1993, s. 573 vd.; Halit Çalış, İslâm Hukukunda Haksız İktisap (yüksek lisans tezi, 1995), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Âyiş Receb Mecîd el-Kubeysî, el-İs̱râʾ ʿalâ ḥisâbi’l-ġayr bilâ sebeb [baskı yeri ve yılı yok]; Beşir Gözübenli, “Âriyet”, DİA, III, 379-380; a.mlf., “Fuzûlî”, a.e., XIII, 239-240; M. Akif Aydın, “Borç”, a.e., VI, 286-287.

Ali Kaya - Halit Çalış

HAL

(الحال)

İlâhî sıfatlar ve varlık konusunda bazı kelâm âlimlerince benimsenen teori

(bk. AHVAL).

HAL

(الحال)

İlâhî bir lutuf olarak sâlikin kalbine gelen his ve bunun ruh ve bedenine yansıması anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte "değişme, dönüşme, durum ve tavır" gibi anlamlara gelen hâl kelimesi (çoğulu ahvâl) Arapça havl kökünden gelir. Birçok sûfî, kelimenin bu anlamından hareketle hali parlayıp sönen ve sürekliliği olmayan şimşeğe benzetmiş ve "Hal, isminden de anlaşılacağı üzere geçici bir şeydir" demiştir (Kuşeyrî, s. 54). Cüneyd-i Bağdâdî, "Hal kalbe inen bir şey olup devam etmez" derken bu hususa işaret etmiştir (bk. Serrâc, s. 66). Öte yandan ilk sûfîlerden itibaren hal kelimesi, "yerleşme, konaklama" mânasına gelen hulûl masdarı ile arasında bir ilgi kurularak bu masdarın ism-i fâili gibi görülmüş ve buna dayanılarak kelimeye bazı tasavvufî mânalar yüklenmiştir. Bu görüşte olanlar hali, "Kalbe hulûl eden veya saf zikrin kalbe girmesini sağlayan ve yok olmayan şeydir" diye tarif etmişler ve yok olana hal denemeyeceğini belirtmişlerdir (Serrâc, s. 66, 411). Buna göre kelimenin havl kökünden geldiğini söyleyenler onun değiştiğini ve yok olduğunu, hulûl kökünden türediğini söyleyenler ise sabit ve devamlı olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak genellikle halin devamlılığı olmayan gelip geçici bir duygu olduğu kabul edilmiştir. Nitekim İbnü's-Sâiğ'a göre hal şimşek gibidir, anında yok olup gider; devam ederse ona hal değil nefsin vesvesesi (hâdis-i nefs) denir (Sülemî, s. 315). Neşehüzün, kabzbast, heybetüns gibi ruhî durumları gelip geçici bir his ve heyecan olarak gören sûfîlere göre de bir hal meydana gelir gelmez hemen yok olur; bu bakımdan şimşeğe benzer. Fakat bir hal yok olunca hemen ardından onun bir benzeri veya zıddı olan başka bir hal meydana gelir. Meselâ kabz hali peşpeşe gelen kabz halleriyle devam eder. Belli bir süre devam eden bu haller er geç sona erer ve peşinden onun zıddı olan bast hali meydana gelince kabz hali tamamen ortadan kalkar.

Tasavvufta mânevî ve ruhî duygu ve heyecanları ifade eden hallere büyük

önem verilmiş ve ehl-i hâl olmak mutluluk kabul edilmiştir. Sûfîler, hal sahibi olmanın önemini anlatmak için

Hz. Peygamber'in sohbetlerinde bulunan Hanzale b. Rebî'i örnek verirler. Hanzale, Resûl-i Ekrem'in huzurunda iken cennet ve cehennemi gözüyle görüyormuş gibi bir hal yaşar, huzurdan ayrılınca da bu duyguları kaybolurdu (Müslim, "Tevbe", 12). Bu durumdan yakınan Hanzale'ye Hz. Peygamber bu tür hallerin zaman zaman meydana gelebileceğini, fakat devamlı olmayacağını söylemiştir (Serrâc, s. 190).

Haller konusunda tasavvufta yapılan incelemeler sonucunda ulaşılan bilgilere "ilm-i hâl" veya "ilm-i ahvâl" denir. Bir çeşit tasavvuf psikolojisi demek olan ilm-i hâl öneminden dolayı tasavvuf ilmiyle aynı anlamda kullanılır. Nitekim sûfîler tasavvufa "ilm-i hâl" veya "ilm-i ahvâl", şer'î ilimlere de "ilm-i kāl" demişlerdir. Bu adlandırmanın sebebi tasavvufun ancak yaşanarak anlaşılabilmesi, sözle veya yazıyla anlatma veya anlaşılma imkânı bulunmamasıdır. Bu husus biri "lisân-ı hâl", diğeri "lisân-ı kāl" olmak üzere iki ayrı dinî ifade biçiminin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Tasavvufî his ve heyecanların, mânevî hayatın ve ruhî sırların sözle anlatılmasını mümkün ve câiz görmeyen sûfîler bunları birbirine hal diliyle anlatırlar; başka bir ifadeyle ulvî duyguların anlaşılabilmesi için yaşanmasının şart olduğunu belirtirler.

Tasavvuf tarihinde mânevî hallerden ilk bahsedenler Serî es-Sakatî, Zünnûn el-Mısrî, Hâris el-Muhâsibî ve Ebû Süleyman ed-Dârânî gibi sûfîler olmuştur. Bâyezîd-i Bistâmî ise "erbâb-ı ahvâl" olarak tanınıyordu (Sülemî, s. 48, 67, 215; Ali Sâmî en-Neşşâr, III, 316). Bu dönemde özellikle hal ile "makam" arasındaki ilişkiler üzerinde durulmuş, nitelik itibariyle birbirinden pek farklı olmayan bu iki kavramdan geçici olan duyguya hal, sürekli olana makam denilmiş, bazı hallerin zamanla makama dönüştüğü örneklerle gösterilmiştir. Meselâ tövbe hissi geçici olursa buna hal adı verilmiş, bu duygunun tekrarlanarak devamlılık kazandığı zaman makam şekline dönüşeceği söylenmiştir. Sabır, tevekkül, rızâ ve zühd gibi makamlar için de aynı durum söz konusudur.

İnsan davranışları tasavvuf düşüncesinde ef'âl, ahlâk ve ahvâl olmak üzere üçe ayrılır. Ef'âl insanın iradeli eylemleridir. Ahlâk doğuştan gelir; ancak

sürekli bir eğitimle değişebilir. Ahvâl ise iradenin etkisi olmaksızın doğrudan insana verilir. Makamların irade ile ve çalışılarak kazanılan nitelikler (mekâsib) olmasına karşılık haller tamamıyla ilâhî bağışlardan (mevâhib) ibarettir. İyi işler ve güzel davranışlarla halleri daha da saf hale getirmek mümkündür. Çünkü mânevî haller ihlâslı olarak iyi işler yapanlara Allah'ın lutuflarıdır. Bu anlamda haller güzel davranışların meyveleri olup iş ve davranışların temizliği oranında saflaşırlar. Şer'î emir ve yasaklara samimiyetle uymak ve ahlâkî davranışlarda bulunmak mistik hallerin temelini oluşturduğu gibi niteliğini de yükseltir (Kuşeyrî, s. 183, 196).

Tasavvufta ulaşılan her makamın kendine mahsus ahvâli vardır. Bir makamdan diğer bir makama yükselen sûfînin halleri de değişir ve böylece daha mükemmel hallere ulaşmış olur. Ayrıca belli bir makamda bulunan sâlikin halleri de kendisi bu makamda iken sürekli değişir ve mükemmelleşir. Hallerdeki değişim sonsuza kadar sürüp gider. Bu durum Hakk'a doğru yapılan mânevî yolculuğun (seyrü sülûk) sonsuzluğunu ifade eder. "Bazan kalbimi bir perde bürür ve onun için günde yüz defa istiğfar ederim" (Müslim, "Ẕikir", 41; Ebû Dâvûd, "Vitir", 26) meâlindeki hadisi sûfîler, "Hz. Peygamber bir halden daha ileri bir hale ulaştığında önceki halde bulunmuş olmayı kusur saydığından tövbe ederdi" şeklinde yorumlamışlardır. Sûfîlerin, "Salih insanlara sevap kazandıran amelleri onlardan daha salih insanlar işlerlerse bu ameller onlara günah getirir" demelerinin anlamı da budur (Kuşeyrî, s. 184).

Hal ile vakit kavramları da birbirine yakın anlamlar taşır. Genellikle vakti hal anlamında kullanan sûfîler geçmiş ve gelecek zamanla pek ilgilenmezler. Çünkü onlara göre geçmişi ve geleceği düşünmek, içinde yaşanılan zamanı (hal) zayi etmekten başka bir şey değildir. En önemli ve değerli zaman vakit ve hal denilen şimdiki zamandır. Bu durum tasavvufta, "Dem bu demdir dem bu dem" şeklinde de ifade edilir. Sûfî "ibnü'l-vakt"tir, her an içinde yaşadığı zaman parçası olan hali değerlendirir. Her vakitte o vakitte yapılması en doğru olan şeyi yapar; her an Allah ile arasındaki hali mülâhaza edip bunu değerlendirir. Bazı sûfîler bu değerlendirmeyi her gün, bazıları her saat, bazıları her vakit, bazıları da her an (her nefes) yaparlar. Tasavvuf yoluna yeni girenler bazan, bu yolda mesafe alanlar daha sık, ileri noktalara ulaşanlar ise her nefes bunu gerçekleştirirler. Birincisine "vakit sahibi", ikincisine "hal sahibi", üçüncüsüne "nefes sahibi" denir (İzzeddin

el-Kâşî, s. 70).

Genellikle hal kavramı zayıf ve kuvvetli veya birbirinin zıddı olan birçok değişik halleri ihtiva eder. Tövbe, vera‘, zühd, fakr, sabır, tevekkül ve rızâyı makam olarak gösteren Serrâc murâkabe, kurb, muhabbet, havf, recâ, şevk, üns, itminan, müşâhede ve yakīni de hal olarak gösterir (el-Lümaʿ, s. 68-104). Tasavvuf terimlerini onar onar gruplandıran Herevî muhabbet, gayret, şevk, kalak, ataş, vecd, dehşet, heymân, berk ve zevki “ahvâl” başlığı altında toplamıştır. Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî’nin Âdâbü’l-mürîdîn’i ile İzzeddin el-Kâşî’nin Mişbâḥu’l-hidâye’sinde “ahvâl” başlığı altında toplanan haller birbirinden farklıdır. Bu durum his ve tavırla ilgili her şeye tasavvufta hal dendiğini gösterir.

Tasavvufta sûfîler haller açısından hallerine hâkim olanlar (âbâ-i ahvâl), hallerine mahkûm olanlar (ebnâ-i ahvâl) diye iki gruba ayrılmıştır. Hallerine mağlûp ve mahkûm olanlar cezbeli ve coşkulu sûfîler olup sözlerini ve davranışlarını kontrol edemezler. Bu halde iken kendilerinden şer‘î hükümlere uygun düşmeyen söz ve davranışlar sâdır olabilir. Bunlar halin hükmü altında bulundukları sürece sorumlu sayılmazlar. Hallerine hâkim ve galip olan velîlerin sözleri ölçülü, davranışları dengeli ve şer‘î hükümlere uygundur. Peygamberler ve büyük velîler hallerine hâkimdirler. Başlangıçta haline mağlûb olan sâlik tasavvuf yolunda ilerledikçe haline hâkim olur. Bazı sûfîler ve ârifler ise hal kaydından tamamıyla âzade olmuşlar, kendilerini “muhavvilü’l-ahvâl” olan Allah’a teslim ederek O’ndan gelen her şeye râzı olmuşlardır. Bâyezîd-i Bistâmî, “Herkesin bir hali vardır, ama ârifin hali yoktur” (Herevî, Ṭabaḳāt, s. 561) sözüyle bu hususa işaret etmiştir. Tasavvufta hale hâkim olmak ona mahkûm olmaktan çok daha değerli bir durumdur. Hal kaydından kurtulmak ise en yüksek makamdır. Hal ve hâlet telvin ehli için söz konusudur. Temkin ehli olanlarda hal ve hâlet bulunmaz.

Mânevî halleri yaşamakta olan bir sâlikten bazı kerâmetler zuhur edebilir. Dolayısıyla ehl-i hâl bazan duası makbul kerâmet sahibi velî anlamına da gelir. İbnü’l-Arabî hali, “kulun yaratma hususunda Hakk’ın sıfatıyla zuhur etmesi ve eserlerin onun himmetiyle meydana gelmesi” şeklinde tarif ederken bu noktaya işaret etmiştir (el-Fütûḥât, IV, 151).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “ḥâl” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 360; Muʿcemü’ṣ-ṣûfî, “ḥâl” md.; Müslim, “Tevbe”, 12, “Ẕikir”, 41; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 26; Serrâc, el-Lümaʿ (nşr. Nicholson), Leiden 1914, s. 54-57, 66, 68-104, 190, 411; Kelâbâzî, et-Taʿarruf (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1979, bk. İndeks; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 48, 67, 119, 127, 215, 310, 315; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1386/1966, s. 54, 183-184, 196; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 289, 518; Herevî, Menâzil (Revân), s. 151-169; a.e. (nşr. S. de Langier), Paris 1962, s. 71-80; a.mlf., Ṭabaḳāt, s. 561-650; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyn-i Yûsufî), Tahran 1347 hş., s. 137-184, 199-218; Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî, Âdâbü’l-mürîdîn (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahran 1363 hş., s. 230-231; Attâr, Teẕkiretü’l-evliyâʾ, s. 399, 445, 696; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, s. 546-547; Necmeddîn-i Kübrâ, Tasavvufî Hayat (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1980, s. 91 vd.; Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Beyrut 1966, tür.yer.; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 384; IV, 151; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü’ṣ-ṣûfiyye, s. 57; Ebü’l-Mefâhir Yahyâ el-Bâharzî, Evrâdü’l-aḥbâb (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1358 hş., s. 53; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn, Kahire 1403/1983, s. 6-104; Ziyâeddin Nahşebî, Silkü’s-sülûk, Tahran 1369, s. 7; İbnü’l-Hatîb, Ravżatü’t-taʿrîf (nşr. Muhammed el-Kettânî), Beyrut 1970, II, 480-481; İzzeddin el-Kâşî, Miṣbâḥu’l-hidâye ve miftâḥu’l-kifâye, Tahran 1367 hş., s. 69, 70, 125, 404-430; Ankaravî, Minhâcü’l-fukarâ, Bulak 1256, s. 224-238; C. de Vaux, Les panseurs de l’Islam, Paris 1923, IV, 201-203; Zekî Mübârek, et-Taṣavvufü’l-İslâmî, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmî), II, 107-123; Kāsım-ı Ganî, Târîḫ-i Taṣavvuf der İslâm, Tahran 1340 hş., s. 819; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1978, III, 316-320; M. Takī Caʻferî, Tefsîr u Naḳd u Taḥlîl-i Meṡnevî, Tahran 1362 hş., IV, 338; Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul 1985, s. 127; Seyyid Sâdık Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1368 hş., IV, 123-144; Th. W. Juynboll, “Hâl”, İA, V/1, s. 106-107; L. Gardet, “Ḥāl”, EI² (İng.), III, 83-85.

Mehmet Demirci

HAL‘

(الخلع)

Devlet başkanını görevden alma anlamında İslâm hukuku terimi.

Sözlükte “soymak, çekip almak, çıkarmak, çözmek, tecrit etmek” anlamlarına gelen hal‘, hukukta “iş başındaki devlet başkanını görevden uzaklaştırmak, ona yapılan biatı bozmak” mânasında kullanılır. Halifenin görevden alınması literatürde genelde hal‘ kelimesiyle, diğer devlet memurlarının görevden alınması ise azil kelimesiyle ifade edilmiştir. Biat işlemiyle birbirlerine karşı hak ve borçlar altına giren ve aralarında hukukî bir bağ teessüs eden kimselerin bu işlemine “akid” (bağlama), bunu sona erdiren işleme de “hal‘” (çözme) denmiştir. İş başından uzaklaştırılan halifeye halî‘ veya mahlû‘ denir. Hal‘ kökü Kur’ân-ı Kerîm’de sözlük (Tâhâ 20/12), hadislerde hem sözlük hem terim anlamlarında kullanılmıştır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḫlʿ” md.). Kadının kocasından belli bir bedel karşılığında boşanması nikâh bağını çözmek olduğundan buna da aynı kökten hul‘ veya muhâlaa denilir.

İş başındaki devlet başkanının görevden uzaklaştırılması ve bunun sebepleri, fıkıh mezhepleri ve aynı mezhep içinde hukukçular tarafından farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmelerde hukukçuların dinî-hukukî maslahatın ne olduğu veya neyi gerektirdiği konusunda farklı görüşlere sahip olmasının etkisi bulunduğu kadar içinde yaşadıkları dinî-siyasî şartların da etkisi vardır.

Halifenin görevden alınmasının hangi sebepten dolayı mümkün olacağı İslâm hukukçuları tarafından tartışılmıştır. İslâm ümmetiyle halife arasındaki ilişkiyi bir vekâlet ilişkisine benzeten hukukçular bakımından halifenin hal‘i herhangi bir hukukî problem doğurmamaktadır. Zira müvekkilin vekilini dilediği zaman azletme hakkı genel olarak kabul edilmektedir (Mecelle, md. 1521). Aynı şekilde vekil kabul edildiğinde halife de dilediği zaman görevinden ayrılabilmektedir (a.g.e., md. 1522). Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, Seyfeddin el-Âmidî, Haccâvî gibi klasik dönem

hukukçuları ile çağdaş hukukçuların önemli bir kısmı bu görüştedir. Ancak bu vekâlet ilişkisi teorisine karşı çıkan ve sınırlı sayıdaki ehlü'l-hal ve'l-akdin hangi sıfatla ümmet adına halifeyi kendilerini yönetmek üzere vekil tayin ettiğini soran hukukçular da vardır. İkinci görüşe göre halife ile ümmet arasındaki ilişki bir velâyet ilişkisidir. Ehlü'l-hal ve'l-akd denilen seçiciler, gerekli niteliklere sahip olduğunu düşündükleri halife adayına velâyet-i âmme yetki ve görevini yüklerler. Ebû Hanîfe, Evzâî ve Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere önemli sayıda hukukçunun bu görüşte olduğu söylenebilir. Bu hukukçular, kendisinde bulunması gerekli nitelikler ve bu nitelikleri kaybetmesinin doğurduğu sonuçlar konusunda halifeyi, ehliyeti bulunmayan kimselerin hukukî temsilcisi olan veliye benzetmek suretiyle çözüm bulmaya çalışmışlardır. Meselâ fâsık olan halifenin görevden uzaklaştırılmasının gerekli olmadığını söyleyenler, bu görüşlerini velinin fâsık olmasının onun velâyetine engel görülmemesine dayandırırlar. Bu teoriye göre ümmet dilediği zaman bu yetkiyi geri alamadığı gibi veliyyi âm olan halifenin de daha sonra bu görevden affını istemesi söz konusu değildir. Bu yorumda, Hz. Osman'ın görevden ayrılmayı dinî-hukukî sorumluluğu gerektiren bir iş sayarak reddetmesinin de etkisi vardır. Ancak bu durumda da halifenin görevi velâyet-i âmmenin sona ermesini gerektirici sebeplerin ortaya çıkması durumunda sona ermekte veya halife hal'edilmektedir. İslâm hukukundaki hâkim anlayışın halife ile İslâm toplumu arasındaki ilişkiyi bir velâyet ilişkisi olarak görme meylinde olduğu ve bu sebeple veliyyi âm olan halifenin ancak belirli sebeplerin varlığı durumunda görevden ayrılması veya görevinin sona ermesi görüşüne ağırlık verdiği söylenebilir.

İslâm hukukçuları, iş başındaki devlet başkanının görevden alınmasını gerektiren sebepleri genel olarak üç grup altında toplamaktadırlar: Halifenin irtidad etmesi, düşmanın veya isyancıların eline düşüp esir olması, seçilmek için gerekli olan niteliklerden birini yitirmesi. Bunların içinde en çok tartışılan ve uygulamada hiç değilse görünüşteki bir sebep olarak ön plana çıkan, halifenin bu makama geçmek için sahip olması gerekli niteliklerden birini kaybetmesi hususudur.

Halifenin dinden çıkması çok teorik görünmekle birlikte İslâm hukukçuları tarafından tereddütsüz hilâfeti sona erdiren bir sebep olarak kabul edilmiştir. Uygulamada pek karşılaşılmayan bu durumun klasik kaynaklarda

devamlı olarak ele alınıp işlenmesi, halife seçilmek için müslüman olma şartının bütün fakihlerce aranmakta oluşuyla açıklanabilir. Halifenin düşmana esir olması da eğer kurtulma ümidi yoksa İslâm âlimleri tarafından hilâfeti sona erdiren bir sebep olarak görülmüştür. Halifenin kendisine isyan eden kimselerin eline düşmesi ihtimali de değerlendirilmiş ve kurtulma ümidi varsa veya kurtulma ümidi bulunmamakla birlikte isyancılar kendilerine henüz yeni halife seçmemişlerse hilâfetinin sona ermediği kabul edilmiştir. Halifenin kumandanlarından birinin idaresi ve vesâyeti altına girmesi ise hilâfeti sona erdiren bir sebep olarak görülmemiştir. İslâm âlimlerinin bu ihtimali tartışmalarının sebebi, bu görüşlerin ortaya atıldığı dönemlerde Abbâsî halifelerinin önce emîrü'l-ümerâların,

ardından Büveyhîler'in ve nihayet Selçuklular'ın kontrolü altına girip istiklâllerini büyük ölçüde yitirmeleridir.

Halifenin sahip olması gerekli bulunan niteliklerden birini kaybetmesine gelince bu nitelikler iki gruba ayrılarak değerlendirilir: Kendisinde aklî veya bedenî bir ârıza meydana gelmesi, adaletten ayrılıp fâsık olması. Aklî melekelerini yitirmesi veya görme, işitme, konuşma gibi duyularından birini yahut el ve ayak gibi görevini yerine getirmesi bakımından önemli sayılan bir organını kaybetmesi durumunda devlet başkanının görevden alınması veya görevinin kendiliğinden sona ermesi gerektiği genelde kabul edilmektedir. Ancak burada hangi organın fonksiyon icra etmemesinin görevi bakımından önemli olduğu meselesi önem kazanmaktadır. Halifenin, çalışmasını engelleyecek biçimde felç geçirmesi veya aynı sonucu doğuracak şekilde diğer organlarından birini kaybetmesi de aynı kategoride değerlendirilmelidir.

Üzerinde en çok tartışılan hal' sebebi halifenin adaletten ayrılıp fâsık olmasıdır. Burada "adâlet" hukukun çizdiği çerçeve içinde hareket etme, hukuka uygun davranış gösterme anlamına geldiği gibi büyük günahlardan kaçınma, farz olan vazifeleri yerine getirme anlamına da gelmektedir (bk. ADÂLET). Buna göre fâsık da büyük günah işleyen kimsedir. Neyin büyük günah kabul edileceği hususunda ise İslâm âlimleri farklı görüşlere sahiptir (bk. FÂSIK).

İmâmiyye Şîası, devlet başkanının (imam) fâsık olması sebebiyle

hal‘edilmesini kabul etmez. Çünkü bu mezhebe göre imam esasen mâsumdur, dolayısıyla fâsık olması söz konusu değildir. Ayrıca ehlü’l-hal ve’l-akdin oylarıyla seçilmeyip daha önce iş başında bulunan mâsum imam tarafından tayin edilmiştir. Bu sebeple onlar tarafından hal‘edilmesi mümkün değildir. Ancak İmâmiyye’nin bu görüşü kendi imamları için geçerlidir. Bu mezhep, diğer devlet başkanlarının hal‘edilmesini ayrı bir kategoride ele almakta ve bu konuda esas itibariyle Ehl-i sünnet’in çoğunluğu ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

Hâricîler, Kur’ân-ı Kerîm’deki emir bi’l-ma‘rûf ve nehiy ani’l-münkere dair âyetlere (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/104, 110), Hz. Peygamber’in kötülüğün elle, dille düzeltilmesi veya onaylanmaması (Müslim, “Îmân”, 78; Tirmizî, “Fiten”, 12), zalim sultanın yanında hakkın söylenmesiyle (Ebû Dâvûd, “Melâḥim”, 17; İbn Mâce, “Fiten”, 2) ilgili hadislerine dayanarak fâsık imamın azledilmesi gerektiğini söylerler.

Sünnî hukukçulara gelince, bu konuda Şâfiîler fâsık imamın adaletten ayrılmasıyla görevinin kendiliğinden sona ereceğini söylerken Hanefîler azledilme hakkının doğduğunu kabul ederler. Bu iki görüş arasındaki fark şuradan kaynaklanmaktadır: Şâfiîler’e göre adalet hilâfetin in‘ikad ve cevaz şartı iken Hanefîler bunu bir kemal şartı olarak görürler. Bu sebeple Hanefîler’e göre adaletten ayrılan bir kimsenin hilâfeti mekruh olmakla birlikte câizdir. Bununla birlikte fâsık halife fitne çıkma ihtimali yoksa değiştirilir. Gazzâlî, diğer bazı Şâfiî hukukçuları gibi Hanefîler’le aynı görüşte olup fitne ihtimalinin bulunmaması halinde gerekli nitelikleri kaybeden halifenin değiştirilmesini kabul eder (el-İḳtiṣâd, s. 150). Mâlikî ve Hanbelî hukukçuları ise fâsık halifenin değiştirilmesini uygun görmezler. Mürcie de fâsık halifenin azledilmemesi gerektiği görüşündedir.

Fâsık imamın değiştirilmesini kabul edenler bunun nasıl mümkün olacağını, bu maksatla silâh kullanılıp kullanılmayacağını da tartışmışlardır. İslâm âlimlerinin bu konuda üç farklı görüşe sahip oldukları söylenebilir. Bu âlimler içinde en radikal görüşe sahip olanlar Hâricîler’dir. Onlara göre fâsık halife her yolla değiştirilmelidir; bunun için gerekiyorsa silâhlı eyleme de başvurulur. Hatta Hâricîler, fâsık halifeye baş kaldırmanın vâcip oluşunu inanç sistemlerinin temel esaslarından biri saymışlardır. Büyük günahla küfür arasında bir fark görmeyen Hâricîler’e göre büyük günah işleyen kâfir

olmuştur ve bu kimsenin değiştirilmesi vâciptir. Hakem olayına kadar Hz. Ali'ye bağlı kalan Hâricîler, bu olayın ardından Allah dışında hüküm vermeye yetkili hiç kimsenin bulunmadığını söyleyerek ondan ayrılmışlar, daha sonra da başta bizzat Hz. Ali olmak üzere birçok halife ile mücadele etmişlerdir. Onlara göre halifeyi azletme yetkisi onu seçme yetkisine sahip olanlarındır. Şîa'nın Zeydiyye ve İsmâiliyye kolları da fâsık halifenin hal'edilmesi hususunda esas itibariyle Hâricîler gibi düşünmektedir.

Bu görüşün öbür ucunda Ehl-i sünnet'in çoğunluğu ile İmâmiyye Şîası yer alır. Kendilerinden olmayan halifenin hal'edilmesi konusunda İmâmiyye Ehl-i sünnet'le aynı grup içinde değerlendirilmelidir. Bu geniş grup, devlet başkanının fâsık olması durumunda hal'edilmesi ve bu maksatla kendisine karşı çıkılması yerine sabredilmesi görüşünü savunmaktadır. Ehl-i sünnet'i bu konuda sabırlı olmaya sevkeden tarihî sebepler vardır. Bunların başında, Hz. Osman'ın öldürülmesiyle başlayan bir dizi olay yüzünden İslâm toplumunun içine düştüğü anarşi ve fitne gelir. Bu olaylar, âlimleri hal' ve zalim devlet başkanına direnme konusunda daha ihtiyatlı bir yol takip etmeye mecbur bırakmıştır. İmâmiyye de Ehl-i beyt lehine yapılan her hareketin kanlı olaylara sebebiyet verdiğini ve kendi aleyhlerine sonuçlandığını görünce halifenin hal'edilmesine ve bunun için kuvvet kullanılmasına olumsuz bakmaya başlamıştır.

Bu iki görüş arasında yer alan esas itibariyle Ebû Hanîfe ile Mu'tezile'ye ait olan üçüncü bir görüş daha vardır. Buna göre eğer fâsık devlet başkanını değiştirme imkânı varsa silâh zoruyla da olsa değiştirilir, aksi takdirde sabretmek gerekir.

Devlet başkanının hal'edilmesine dair görüşler genel olarak ilk dönemin dinî-siyasî tartışmalarından fazlasıyla etkilenmiştir. Öte yandan halifenin hal'edilmesini gerektiren sebepleri tesbit ederken İslâm âlimleri, devletin âdil bir şekilde yönetimi için halifede gerekli gördükleri nitelikler üzerinde de durmuşlar, bu nitelikleri hem halife olmak için aramışlar, hem de halife olduktan sonra kaybedilmesini hal'i gerektiren bir sebep saymışlardır. Ancak İslâm tarihi boyunca uygulama her zaman bu teorik esaslar çerçevesinde olmamış, çok defa siyasî rekabetler ve gruplar arası çekişmeler hal' meselesini gündeme getirmiştir. Bu durumda önce bir değişimi mümkün kılacak fiilî şartlar temin edilmiş, daha sonra bunu

hukukî bir zemine oturtma çabası içine girilmiştir. Dolayısıyla İslâm tarihindeki hal‘ vak‘aları için gösterilen hukukî sebeplerin aslında gerçekten var olduğunu söylemek her zaman mümkün değildir. Birçok iktidar değişikliği de hal‘ prosedürüne dahi başvurmadan iş başındaki halifenin öldürülmesiyle gerçekleşmiştir. Abbâsîler'de Hârûnürreşîd'den sonra hilâfet makamına geçen Emîn'in, babasının kendisinden sonra veliaht tayin ettiği Me'mûn ve Mü'temen'i azledip yerine oğlu Mûsâ'yı veliaht yapması üzerine çıkan bir dizi olay sonucu öldürülmesi, Halife Mütevekkil-Alellah'ın yine veliaht değişimi yüzünden aynı âkıbete

uğraması, Mühtedî-Billâh'ın Türk kumandan Mûsâ b. Boğa tarafından öldürülmesi ve iki defa hilâfet makamına geçip uzaklaştırılan Muktedir-Billâh'ın üçüncüsünde hilâfetini korumak için giriştiği bir savaşta öldürülmesi buna örnektir.

Abbâsî Devleti'nde hal‘edilen veya hal‘den önce kendiliğinden görevden çekilen halifelerin durumu da farklı değildir. Bu hususta da hukukî sebeplerden ziyade siyasî sebepler rol oynamıştır. Halife olması Abbâsî ailesi içinde itirazlarla karşılanan Müstaîn-Billâh'ın, kendisinden sonra halife olan Mu‘tez-Billâh taraftarlarının yürüttüğü mücadele sonucu hilâfetten çekilmesi, Kāhir-Billâh'ın İbn Mukle'nin tahrikleriyle galeyana gelen halkın baskısıyla hal‘edilmesi, Müttakī-Lillâh'ın Türk kumandanı Tüzün tarafından aynı âkıbete uğratılması, Müttakī'den sonra gelen Müstekfî-Billâh'ın Büveyhîler'den Muizzüddevle, onun yerine geçen Mutî‘-Lillâh'ın Emîr Sebük Tegin tarafından hal‘edilmesi buna örnek olarak gösterilebilir. Mutî‘-Lillâh felçolunca Emîr Sebük Tegin ondan hilâfetten çekilmesini ve bu görevi oğluna devretmesini istedi. Bunun üzerine halifenin, hastalığı sebebiyle görevini yapamayacağına ve hilâfetten feragat ettiğine dair bir zabıt tutuldu. Kadı Muhammed b. Sâlih'in yazdığı bu zabıtta şâhit olarak Ahmed b. Hamîd, Ömer b. Muhammed ve Talha b. Muhammed'in isimleri yer alıyordu. Mutî‘-Lillâh hal‘edildikten sonra eş-Şeyhü'l-Fâzıl diye anılırdı (İbnü'l-Cevzî, VII, 66). Tâi‘-Lillâh da aynı âkıbete uğradı, Büveyhîler'den Bahâüddevle'nin isteğiyle kendini hal‘etti ve kadılarla eşrafın da hazır bulunduğu bir merasimle hilâfeti Kādir-Billâh'a devretti (a.g.e., VII, 156-157). Abbâsî halifeleri arasında hal‘i en dikkate değer olanlardan biri Râşid-Billâh'tır. Irak Selçuklu Sultanı Mes‘ûd b. Muhammed Tapar'a karşı çıkan Halife Râşid kadı, fukaha ve şühûddan

meydana gelen bir heyet tarafından halifelik için gerekli vasıfları kaybettiği, Sultan Mes‘ud’a karşı yeminle yaptığı taahhüdü yerine getirmediği gerekçesiyle hal‘edilmiştir. Hal‘ olayları bir menşur ile bütün ülkelere ve âmillere bildirilir, hutbelerde yeni halife ve yeni veliahdın isimleri zikredilirdi.

Bu durum, Büyük Selçuklu Devleti ve özellikle Anadolu Selçukluları için de söz konusudur. Hânedan mensupları arasında sürekli taht kavgalarının görüldüğü müslüman Türk devletlerinde taht değişikliklerinde hal‘ sebeplerinin mevcudiyeti aranmadığı gibi böyle bir prosedüre çok defa gerek bile duyulmamıştır. Tuğrul Bey’den sonra Büyük Selçuklu tahtına çıkan Süleyman’ın Alparslan tarafından, Anadolu Selçuklu Sultanı I. Gıyâseddin Keyhusrev’in II. Süleyman Şah, III. Kılıcarslan’ın da I. Gıyâseddin Keyhusrev tarafından tahttan indirilmesi buna örnek teşkil eder.

Osmanlı Devleti’ndeki hal‘ vak‘alarının da günün siyasî şartlarından kaynaklandığı, hal‘edilmesi istenen padişahlar için hukukî bir sebep arandığı ve şeyhülislâm fetvalarıyla bu sebebin resmîleştirildiği görülmektedir. II. Murad’ın, oğlu Mehmed’i (Fâtih Sultan Mehmed) kendi yerine geçirip tahttan ayrılması ve daha sonra yeniden oğlunun rızâsını almaksızın tahta çıkması hadisesiyle, Yavuz Sultan Selim’in kardeşi Şehzade Ahmed’in veliaht olmasına karşı çıkması ve yeniçerilerin de desteğiyle Şehzade Ahmed’in tahta geçmesinin önlenip Selim lehine tahttan feragat etmesi tamamen siyasî sebeplerden kaynaklanmıştır. II. Osman, İbrâhim, III. Ahmed, III. Selim, Abdülaziz ve II. Abdülhamid’in hal‘edilmeleri veya hal‘ vâkıası karşısında tahttan feragat etmeye mecbur kalmaları, devlet başkanının fâsık olması veya sahip olduğu niteliklerden birini kaybetmesi sebebiyle değil bazan vezirlerin, bazan ulemânın yeniçerilerle birlikte rol aldıkları siyasî komplolar sonucunda meydana gelmiştir. Ancak bu vak‘aların çoğunda şeklen klasik literatürde yer alan hukukî prosedüre uyulmuş ve hal‘ sebeplerinden birinin gerçekleştiği ileri sürülüp hal‘ine fetva alınmıştır. Meselâ Sultan Abdülaziz’in hal‘ fetvasında, “Emîrü’l-mü’minîn olan Zeyd muhtellü’ş-şuûr ve umûr-ı siyâsiyyeden bîbehre olup emvâl-i mîriyyeyi mülk ü milletin tâkat ve tahammül edemeyeceği mertebe mesârif-i nefsâniyyesine sarf ve umûr-ı dîniyye ve dünyeviyyeyi ihlâl ü teşvîş ve mülk ü milleti tahrip edip bekāsı mülk ü millet hakkında muzır olsa hal‘i lâzım olur mu, beyan buyurula? el-Cevâb:

Allāhu Teâlâ a‘lem, olur” (Danişmend, IV, 260) denilmekte ve sebep olarak padişahın aklî melekelerindeki bozukluk gösterilmektedir. Halbuki padişahın aklî melekelerinin yerinde olduğu bilinmekteydi. Bundan dolayı Abdülaziz’in hal‘ine ulemâdan karşı çıkanlar olmuştur. Nitekim Şerîf Abdülmuttalib b. Gālib buna itiraz edecek olmuş, ancak Hayrullah Efendi kendisine bu meselenin tartışma konusu edilmeyeceğini, saraya bunu tartışmak için değil yeni padişaha biat için çağrıldığını söylemiş, durumun siyasî bakımdan uygun olmadığını gören Abdülmuttalib Efendi yeni padişaha biattan başka çare bulamamıştır (Mâbeyinci Fahri Bey, s. 123). II. Abdülhamid’in hal‘ fetvasında da dinî kitapları yaktırması, devlet malını israf etmesi, hukukî bir mesnede dayanmadan kişileri ölüm, hapis ve sürgün cezalarına çarptırması gibi sebepler gösterilmiştir ki (Düstur, I, 166) bunların gerçekten tahakkuk edip etmediği tartışmalıdır.

Osmanlı Devleti’nde hal‘ sebeplerinden biri olan akıl hastalığının gerçekten mevcut olduğu veya böyle bir şüphenin bulunduğu vak‘alara da rastlanmaktadır. Kesin olmamakla birlikte I. Mustafa ile V. Murad’ın hal‘ vak‘aları buna örnek gösterilebilir. Özellikle I. Mustafa’nın hal‘i hukukî dayanağı bakımından ilginçtir. Onun ikinci defa hal‘i sırasında Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi, Vezîriâzam Kemankeş Ali Paşa ve başta kazaskerler olmak üzere diğer devlet erkânı toplanarak meseleyi görüşmüşler, ardından padişahın annesine haber göndererek padişaha adını ve içinde bulunulan günü soracaklarını, bunlara cevap vermediği takdirde hal‘edileceğini bildirmişler; ancak bunlara gerek kalmadan

hal‘ olayı gerçekleşmiş ve IV. Murad tahta çıkarılmıştır. II. Mustafa ve IV. Mehmed görevlerini gereği gibi yapmadıkları, IV. Mustafa ise suçsuz bir hükümdarın (III. Selim) öldürülmesine sebebiyet verdiği gerekçesiyle hal‘edilmiştir ki bu son vak‘a halifenin fâsık olması sebebiyle hal‘edilmesi kategorisine dahil edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “Îmân”, 78, “İmâre”, 39; İbn Mâce, “Fiten”, 2, “Cihâd”, 40; Ebû Dâvûd, “Melâḥim”, 17, “Cihâd”, 87; Tirmizî, “Fiten”, 12; Nesâî, “Bîʿat”, 34; Wensinck, el-Muʿcem, “ḫlʿ” md.; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 176, 179; Ebû Ya‘lâ, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, s. 21-23; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, s. 13-20; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd, s. 150; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, V, 122; VI, 339; VII, 66, 156-157; Sâbûnî, el-Bidâye, s. 57; Teftâzânî, Şerḥu’l-ʿAḳāʾid, s. 72; Mecelle, md. 1521, 1522; Mâbeyinci Fahri Bey, İbretnümâ (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1989, s. 123; Düstur, İkinci tertip, İstanbul 1329, I, 166; Hudarî, Muḥâḍarât (Abbâsiyye), tür.yer.; Danişmend, Kronoloji, tür.yer.; E. Tyan, Institutions du droit public musulman, Paris 1954-56, I, 388-398, 434-437; II, 273, 321-326; Kemal A. Faruki, The Evolution of Islamic Constutional Theory and Practice, Karachi 1391/1971, s. 21, 28, 45-46, 57-58; A. K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam, New York 1985, s. 25, 32-38, 42, 61-64, 74-75, 80, 94-95, 105, 133, 140-142; Zâfir el-Kāsımî, Niẓâmü’l-ḥükm fi’ş-şerîʿa ve’t-târîḫi’l-İslâmî, Beyrut 1405/1985, I, 377-386; M. Fârûk en-Nebhân, Niẓâmü’l-ḥükm fi’l-İslâm, Beyrut 1408/1988, s. 474-482; M. Yûsuf Mûsâ, Niẓâmü’l-ḥükm fi’l-İslâm, Beyrut 1408/1988, s. 146-166; Abdürrezzâk es-Senhûrî, Fıḳhü’l-ḫilâfe ve teṭavvuruhâ (trc. Nâdiye Abdürrezzâk es-Senhûrî), Kahire 1989, s. 241-253; Nevin A. Mustafa, İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet (trc. Vecdi Akyüz), İstanbul 1990, s. 120, 234, 258-303; H. A. R. Gibb, İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar (trc. Kadir Durak v.dğr.), İstanbul 1994, s. 174-178; Selâhaddin Debbûs, el-Ḫalîfe: tevliyetüh ve ʿazlüh, İskenderiye, ts. (Müessesetü’s-sekāfeti’l-câmiiyye), tür.yer.; Cengiz Kallek, “Biat”, DİA, VI, 122.

M. Akif Aydın

HALA

Arapça asıllı olan hala kelimesi (hâle [خالة] çoğulu hâlât) "dayı" anlamındaki hâlin müennesi olup "annenin kız kardeşi" demektir. Ancak Türkçe'de bu anlamda değil, Arapça'da amme (çoğulu ammât) kelimesiyle ifade edilen "babanın kız kardeşi" anlamında kullanılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de üç yerde çoğul olarak birlikte zikredilen bu iki kelime (en-Nisâ 4/23; en-Nûr 24/61; el-Ahzâb 33/50) hadislerde de geçmektedir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ḫvl", "ʿamm" md.leri).

İslâm hukukunda hala muharremât, hidâne, nafaka, nikâh, velâyet ve miras konularında söz konusu edilir. Devamlı evlenme yasağı bulunan kan hısımlarından biri de haladır (en-Nisâ 4/23). Diğer taraftan birden fazla evliliklerde bir kadınla halası aynı kişinin nikâhında bir araya gelemezler. Zira Hz. Peygamber, bir kadının halası ve teyzesi üzerine nikâhlanmasını yasaklamıştır (Buhârî, "Nikâḥ", 27; Müslim, "Nikâḥ", 37, 39; Ebû Dâvûd, "Nikâḥ", 12). Vefat veya boşama gibi bir yolla evlilik bozulmuşsa öncelikle anneye ait olan hidâne hakkı, anne bulunmadığı veya gerekli şartları taşımadığı takdirde sırasıyla anneanneye, babaanneye, öz kız kardeşe, anne bir kız kardeşe, baba bir kız kardeşe, öz kız kardeş kızlarına, önce anneden, sonra babadan kız kardeş kızlarına, teyzelere ve sonunda halalara geçer.

Miras hukuku açısından hala zevi'l-erhâm sınıfındaki mirasçılar arasında yer alır ve ashâbü'l-ferâiz ile asabe mirasçıların bulunmaması halinde bu grup içinde belli şartlarla mirasa hak kazanır. Nafakaya gelince, Mâlikî ve Şâfiîler'e göre birbirinin usul ve fürûu olmayan akrabalar arasında nafaka mükellefiyeti yoksa da Hanefîler bunlardan birbiriyle evlenmeleri haram olanları nafaka mükellefi kabul etmiştir. Hanbelîler ise yalnız ashâbü'l-ferâiz ve asabe olarak başka akrabasına mirasçı olanları onlara karşı nafaka mükellefi saymıştır. Buna göre Hanefîler, hala ile yeğeni arasında karşılıklı nafaka mükellefiyeti bulunduğunu kabul etmişken Hanbelîler yalnızca yeğeni nafaka mükellefi saymıştır.

Bir kızın evliliği söz konusu olduğunda asabe velisi bulunmazsa bazı hukukçulara göre hâkim, bazılarına göre de aralarında bir öncelik sıralaması

söz konusu olmakla birlikte erkek tarafından akraba olan kadınlar onu evlendirme yetkisine sahiptir. Hala da bunlardan biridir. Kişinin izinsiz girebileceği evlerden biri de halasının evidir (en-Nûr 24/61).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “ḫvl”, “ʿamm” md.leri; Buhârî, “Nikâḥ”, 27; Müslim, “Nikâḥ”, 37, 39; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 12; Tirmizî, “Nikâḥ”, 30; Kâsânî, Bedâʾiʿ, IV, 41; İbn Kudâme, el-Muġnî, VI, 231; VII, 621; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Bulak), II, 358, 363, 413; III, 314, 315; Celâleddin el-Mahallî, Şerḥu Minhâci’ṭ-ṭâlibîn, Beyrut, ts. (Dârü’l-Fikr), III, 241; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, V, 497; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, II, 284, 638; Karaman, İslâm Hukuku, I, 258, 341, 351, 419; Mv.F, III, 87-89; XIX, 10-11; XXX, 337-338.

Vecdi Akyüz

HALÂ

(الخلاء)

Âlemin içinde veya ötesinde var olduğu düşünülen boşluk.

Arapça'da "boş olmak, boş kalmak" anlamında masdar olan halâ kelimesi "boşluk" anlamında isim olarak da kullanılmaktadır; zıddı melâdır (doluluk). Halâ, farklı felsefî anlayışlara göre "cisimden bağımsız olarak var olan boyut" veya "cismin doldurduğu var sayılan farazî boşluk" şeklinde açıklanır. Bazılarına göre ise "var olması imkânsız şey" anlamına gelir (krş. Cürcânî, et-Taʿrîfât, "ḫalâʾ" md.). Felsefe ve kelâmda boşluk kavramı sözlük anlamının ötesinde "herhangi bir cisimden yahut yer kaplayan cevherden hâlî olan yer" mânasındadır. Bu tanım bir bakıma halâ kavramının muhtevasında adem anlamının bulunduğunu ifade etmektedir.

Gerek antik Yunan felsefesinde gerekse İslâm düşünce tarihinde mekânın tanımı ve hareketin (yer değiştirme) açıklanışıyla ilgili olarak geliştirilen alternatif görüşler kaçınılmaz olarak boşluğun kabul veya reddine yol açmıştır. Bu tutumun cevher meselesine bakışla da ilgisi vardır. Atomcu cevher anlayışına bağlı akımlar genellikle boşluğu kabul eğiliminde olmuşlar, hilomorfist (maddesûret teorisi yanlısı) Aristocu akımlar ise boşluğu imkânsız görmüşlerdir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin Basra ekolü, Eş'ariyye ve kısmen Mâtürîdiyye "cevheri ferd" anlayışları yüzünden halâyı kabul etmiş, İslâm filozofları ise (Eflâtuncu Ebû Bekir er-Râzî ve Aristo tenkitçisi Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî dışında) boşluğu reddetmişlerdir (bk. CEVHER).

Grek atomculuğunda boşluk şu iki anlamda kabul edilmiştir: a) Her biri sonlu olan sonsuz sayıdaki kozmik sistemin içinde yüzdüğü uçsuz bucaksız ve mutlak boşluk; b) Atomlar arasındaki boşluk (Wolfson, s. 493). Demokritos'un sistemleştirdiği materyalist atomculuk yalnız atomlar ve boşluğun (atomlardan hâlî olan mutlak bir hiçliğin) var olduğunu bir ilke olarak kabul etmiş, bu ilkeye dayanarak bir yandan atomların hareketini açıklamak, öte yandan kozmik varlığın hiçbir başlangıç fikrine dayanmayan

sonsuzluğunu temellendirmek istemiştir. Epikuros ve Lucretius tarafından sürdürülen Aristo sonrası materyalist atomculuk ise sadece atomlar ve boşluğun

gerçek olduğu ilkesine dayalı olarak geliştirilmiştir (Lange, I, 10, 64, 84).

Eflâtun, unsurların çeşitli geometrik şekillerden oluşan temel parçacıklardan meydana geldiğine inandığından oluş ve bozuluşu yani hareketi açıklamak için boşluk kavramına ihtiyaç duymuştur. Buna göre cisimlerin bir araya gelişi, bu cisimlerin hacimleri oranında boşluklar meydana getirir; ancak cisimleri bu boşlukları kapatmak üzere sıkıştıran kuvvet, küçük cisimleri büyük boşluklara iterek tabiatta hiç boş yer kalmamasını temin eder. Sürekli boşlukların meydana gelişine karşılık bu boşlukların sürekli doldurulması evrendeki dinamik yapıyı oluşturur.

Aristo, mekân anlayışına paralel olarak boşluğun varlığını kesin biçimde reddetmektedir. Meseleyi Fizika adlı eserinin dördüncü kitabında etraflı şekilde ele alan filozof, “kuşatan cismin iç sınırı” şeklinde tanımladığı mekânı bu suretle kuşatankuşatılan arasındaki hayalî yüzey kavramına indirgemiştir. Böyle bir mekân tanımı cisimler arası ve cismanî âlem ötesi boşluk fikrini mantıksız kılmaktadır (Kaya, s. 137-138).

Aristo, Leukippus ve Demokritos’un kastettiği anlamdaki atom yahut cisimden hâlî olan mutlak ve sonsuz boşluk kavramını savunanların delillerini şöyle sıralamaktadır: Boşluk olmasaydı hareket mümkün olmazdı, çünkü dolu olan bir mekân başka şeyi kapsayamaz; cisimlerin bastırılıp büzülmesi yahut bir başka cismi emmesi mümkün olmazdı; birçok gökyüzü hadisesi meydana gelemezdi; varlık dizileri oluşamaz, mahiyetler farklılaşamazdı (son iki delil özellikle boşluğu kabul eden Pisagorcular tarafından ileri sürülmektedir). Aristo’ya göre bu deliller geçersizdir, çünkü hareketi açıklamak için boşluk kavramı zorunlu değildir. Nesnelerdeki niteliksel hareketler dolu ortamlarda pekâlâ gerçekleşmektedir. Yer değiştirme hareketi için de aynı şey söz konusudur. Yerinden ayrılan bir cisim geride bir boşluk bırakmaz; zira terkedilen mekân aynı anda bir başka cisim tarafından işgal edilir. Zorlamalı hareketin açıklanmasında ise boşluk tamamen anlamını yitirmektedir. Çünkü itme etkisi boşlukta iletilemez ve boşlukta hareket son bulamaz. Buna göre cismin ya sürekli hareketsiz

olması yahut sonsuza kadar hareket etmesi zorunludur. Bunlar ise gözlemlere aykırıdır. Şu halde tabii ve zorlamalı hareket dolu ortamlarda mümkündür (Physica: Physics, IV, 6-9; a.e. [İng. trc.], I, 292-295).

Âlemin içinde onun cismaniyetini ayırıp süreksiz kılan bir boşluk kabul etmeyen Aristo, âlemin dışında da sonsuz bir boşluk kabul etmez. Çünkü filozofa göre âlemin dışında ne basit ne de mürekkep herhangi bir cisim vardır; cismin fiilen mevcut olduğu dolu bir mekân yahut bilkuvve mevcut olduğu bir boşluk bulunmamaktadır; dolayısıyla hareketin ölçüsü olan zaman da yoktur (De Caelo: On the Heavens, I, 7, 275b; 9, 278b, 279b; III, 2, 300b, a.e. [İng. trc.], s. 366, 369-370, 391). Boşluğu inkâr etmekle Aristo, aslında maddenin ezelîliğini de temellendirip bir şeyin hiçlikten meydana gelmesinin imkânsızlığını bir defa daha ileri sürmüş oluyordu (Davidson, s. 27). Şu halde Grek atomcuları, atomlar ve onlardan oluşan cismanî sistemler arası mutlak bir boşluk kabul ederken Aristo ve taraftarları, esasen tek olan kozmik sistemin ne içinde ne de dışında boşluk olduğunu kabul etmektedirler. Stoa filozofları ise âlem içinde bir boşluğun bulunduğunu reddederken âlemin dışında bir boşluğun olduğunu kabul etmişlerdir (Plutarkhos, s. 118-119).

İskenderiyeli Heron, Pneumatica adlı eserinde pompa ve sifonlardan oluşan bazı cihazların işleyişinden hareketle cismanî cevhere yayılmış süreksiz küçük boşlukların varlığını kabul etmiş ve böylece cisimlerde oluşturulan yoğunluk farklarını da Aristo gibi nitel değişmelere değil cismin nihaî parçaları arasındaki küçük boş mekânlara bağlamıştır; bu boşluklar genleşmeyle artmakta, basınçla azalmaktadır (Hesse, VIII, 217). Eflâtun'un görüşlerini hatırlatan bu açıklamalar, özellikle onlara mesnet teşkil eden mekanik cihazlar bakımından İslâm dünyasındaki tartışmaların hareket noktalarından birini teşkil edecektir.

III. (IX.) yüzyıl kelâmcılarının boşluk kavramını ele aldıklarına dair herhangi bir bilgi yoktur. Konunun kelâm tartışmalarına girmesinde Ebû Bekir er-Râzî'nin boşluk fikrini savunmasının etkili olduğu düşünülebilir (aş. bk.). Ayrıca Simplicius, Philoponus gibi şârihlerin Arapça'ya tercüme edilmiş şerhlerinde boşluğun kabul veya reddine dair yer alan tartışmaların rolünden de söz edilebilir.

Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî ve İbn Metteveyh gibi müelliflerin verdikleri bilgilere göre Bağdat Mu‘tezilîleri âlem içinde ve dışında boşluğun varlığını reddederken Mu‘tezile'nin Basra ekolü boşluğun varlığını kabul etmiştir. Bağdat Mu‘tezilesi'nin boşluğu inkâr için geliştirdiği yedi delil ana hatlarıyla şunlardır: 1. Atomlar arası mesafeler birbirine nisbetle az, çok yahut eşit olabilir. Bu mesafe boşluktan oluşsaydı boşluk bir ontik gerçeklik (şey'ün sâbitün) olmadığı için ölçülememesi gerekirdi. 2. Bizim boşluk diye algıladığımız şey eğer algılanıyorsa nasıl hiçlik olabilir? 3. Beden üzerinde şişe çekerken şişenin deriyi kendine çektiği görülür. Demek ki kâinat boşluğu reddetmektedir. 4. Kırık çıkıkçıların başvurduğu benzeri bir teknikle uyguladığı işlem de boşluğun olamayacağını kanıtlar. 5. Havası alınmış bir şişe suya sokulunca su ile dolması da âlemde boşluğun olamayacağını gösterir. 6. “Serrâkatü'l-mâ” (sıvı hırsızı, klepsudra) denilen cihaz boşluğun olamayacağını ispatlamaktadır. Ağzıyla gövdesi aynı genişlikte ve dibinde küçük delikler olan bu cihaz suya batırılır ve ağzı tıkanırsa dibindeki deliklerden su akmaz; ağzı açıldığında akmaya başlar. Suyun akmaması şişede bir boşluk oluşturmasının imkânsızlığındandır. 7. Bir kavanozda donan su, genleşmeyi sağlayacak bir boşluk bulamadığı için kavanozu çatlatır (Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, s. 51-55). Bu delillerin bazısı boşluğun yokluğunu, bazısı da tabiatın boşluktan “nefret ettiğini” vurgulamaya yöneliktir. Bu delillerden kırık çıkıkçılarla ilgili olanı hariç hepsinin Grek yahut Helenistik kaynaklarda karşılıkları vardır (Dhanani, s. 74).

Boşluğu kabul eden Basra Mu‘tezilîleri'nin geliştirdiği deliller de ana hatlarıyla şunlardır: 1. Eğer boşluk olmasaydı hareket imkânsız olurdu. 2. Boşluk olmasaydı tamamen şişirilmiş bir tulum delinemezdi. 3. Şişirilmiş bir tulumun tamamen boşaltılıp ağzı kapatıldığında içinde boşluktan başka bir şey kalmayacaktır. 4. Havası emilmiş bir şişe suya daldırıldığında su içeriye herhangi bir lıkırtı sesi çıkarmadan dolar. Eğer şişede hava kalmış olsaydı bu ses duyulacaktı (Nîsâbûrî'ye göre boşluğu ispat eden en güçlü delil budur); şişeye suyun dolması bu boşluk sebebiyledir. 5. Altı atomdan oluşan bir çizgi alalım (ABCDEF atomları). Ortadaki dört atom (BCDE) hareket edip ayrılmış ve geriye baş ve sondaki atomlar (A-F) kalmış olsun. Bu atomlar ya ortada (CD'nin yerinde) birleşecek

yahut yerinde kalacaktır. Birleşmek için aradaki atomları (BE) sıçramaları gerekir. Halbuki sıçrama imkânsızdır. Şu halde aralarında sabit bir boşluk bırakacak şekilde aynı yerde kalırlar. 6. Boş kuyuların dibinde canlı yaşayamaz. Demek ki hava oraya ulaşmamakta, oluşan boşluk yüzünden canlılar ölmektedir (daha sonra bu delil yine Basralılar'ca yanlış bulunacaktır). 7. Allah gökler ve yer arasındaki cisimleri yok etse sıçramanın imkânsızlığından dolayı gökler ve yer bitişmez; aksine boşluk hâsıl olur (a.g.e., s. 47-51).

Basra Mu'tezilîleri, boşluğu kanıtlayan delilleri filozoflara karşı değil Bağdat Mu'tezilîleri'ne karşı geliştirmişlerdir. Bu durum, boşluk fikrinin atomu kabul eden bütün İslâm kelâmcılarına teşmil edilemeyeceğini gösterir. Oysa İbn Meymûn, atom fikrini kabul eden bütün kelâmcıların atomun hareketini açıklayabilmek için boşluk fikrini de kabul etmek zorunda kaldıklarını ileri sürer (Delâletü'l-ḥâʾirîn, s. 201). Bağdat Mu'tezilesi'nin Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin öncülüğünde boşluğu inkâr etmesi, onların atomu arazları olan fakat boyutları olmayan bir cevher kabul etmeleriyle izah edilebilir.

Eş'arî kelâm geleneğinde boşluğu ispat için ortaya atılan görüşler genel olarak İslâm filozoflarının Aristocu telakkilerine cevap mahiyetinde olmuştur. İmam Eş'arî'de halâ terimine rastlanmamaktadır. Ancak Eş'arî havanın cisim olup olmadığı, havanın boşaltılıp bir vakum ortamının oluşturulup oluşturulamayacağı ile ilgili tartışmaların farkındadır (Maḳālât, s. 432). İbn Haldûn, Eş'arî kelâmında boşluğu aklî delillerle ispat eden kişinin Bâkıllânî olduğunu belirtmektedir (Muḳaddime, III, 1080-1081). Ancak Bâkıllânî'nin bilinen eserlerinde bu muhtevasıyla halânın ispat edilişine rastlanmamaktadır. Cüveynî, âlemin etrafının hava (cevvün ma'lûmün) veya boşluk (halâ) tarafından çevrildiğini ileri sürmüş (el-ʿAḳīdetü'n-Niẓâmiyye, s. 12), sonraki Eş'arîler de boşluğun kabul edildiğinin erken işaretlerini vermişlerdir. Fakat Eş'arî kelâmcılarının bu konuda kesin ifadeler kullanmaktan kaçındıkları görülmektedir. Şehristânî, âlemin bir yaratıcısı olduğunu kanıtlamanın şu üç ispatla birlikte mükemmelleşeceği kanaatindedir: Cisimlerin sonluluğunu ispat, âlem ötesinde halânın varlığını ispat, başlangıcı olmayan hadiseler kavramını ispat. Boşluğun kabulü, doğrudan doğruya cismin makro planda sonsuza kadar yer kaplayamayacağı, mikro planda da sonsuza kadar

bölünemeyeceği teziyle bağlantılıdır. Aklın cismin sonluluğuna hükmettiği yerde bir boşluğun vehmedilmesi mümkündür, ancak vehmin bu boşluğu sonsuz bir uzay gibi düşünmesi de akla aykırıdır. Çünkü sonsuz cisim kadar sonsuz bir boşluk da saçmadır. Fakat bu da Aristocu filozofların, cisimlerin son bulduğu varlık sınırının ötesinde yahut âlemin içinde bir halânın, bir fezânın olmadığı şeklindeki iddialarının aklî olduğu anlamına gelmez (Nihâyetü'l-iḳdâm, s. 13-14, 17-18, 22-23, 52, 507, 513-514).

Fahreddin er-Râzî, ilk dönem eserlerinden olan el-Mebâḥis̱ü'l-Meşriḳıyye'de boşluk fikrini bütün şekilleriyle reddederken (I, 330-360) daha sonra kaleme aldığı Kitâbü'l-Erbaʿîn ve Muḥaṣṣal gibi eserlerinde boşluğu kabul etmiştir. Râzî, "Bize ve filozoflardan çoğuna göre halâ mümkündür" diyerek kendi tercihini açıkça belirtmektedir. Dayandığı temel nokta boşluk olmadan hareketin olamayacağı, cisimlerin geçişeceğidir (tedâhül). Ancak Râzî, kelâmcılarca âlemin dışındaki boşluğun ispat edilmiş bir ontolojik gerçek değil bir var sayım olarak kabul edilişinin bir zaaf olduğunu belirtmeden de geri durmaz (Kitâbü'l-Erbaʿîn, II, 32-38; Muḥaṣṣal, s. 134-136; Muḥaṣṣal için bir telhis yazmış olan Nasîrüddîn-i Tûsî, Râzî'nin karşı delillerini tek tek ele alıp çürütmeye çalışmıştır, bk. Muḥaṣṣal, a.y.).

Mâtürîdiyye kelâmcıları boşluk konusunda uzun tahlillere girmemişlerdir. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, halânın Allah'la birlikte mutlak ve kadîm olduğunu ileri süren filozoflara temas ettikten sonra âlemin içinde cisimden boş bir mekânın olmadığını, âlemin ötesinde de mekânın bittiğini, dolayısıyla sonsuz bir boşluğun kabul edilemeyeceğini ileri sürmüştür (Uṣûlü'd-dîn, s. 14, 17-18). Ebü'l-Muîn en-Nesefî ise halâ kavramını âdeta mekân kavramı yerine ve zaman kavramıyla birlikte anmaktadır. Nesefî'ye göre bir defa cevher ve arazların hudûsü ispat edildiğinde, cevher ve arazlardan ibaret olan âlem kavramı içine giren her şeyin -halâ dahil-hâdis olduğu ispatlanmış demektir. Dolayısıyla zaman ve halânın kıdemini iddia eden Harran Sâbiîleri'nden bir grup ile Ebû Bekir er-Râzî'nin görüşlerine karşı bunların hudûsünü ayrıca ispata gerek yoktur (Tebṣıratü'l-edille, I, 72, 77).

Adudüddin el-Îcî'nin el-Mevâḳıf adlı eserine Seyyid Şerîf el-Cürcânî tarafından yazılan şerh, boşluk hakkındaki tartışmaları topyekün ele alan ve temel Sünnî görüşler doğrultusunda sonuca bağlamaya çalışan bir kelâm

klasiği olarak dikkat çeker. Bu eserde de konu mekân kavramından hareketle ele alınmaktadır. Mekânı “kuşatan cismin iç yüzeyi” olarak tanımlayan Aristocu fikir doğru değildir. Çünkü cismanî âlemin son bulduğu sınırda artık kuşatan bir cismin varlığı kabul edilmediği için tanım çelişkili olmakta, yahut bu çelişkinin halledilmemesinden doğan teselsül cismanî âlemin sınırsızlığı fikrine götürmektedir. Bu durumda mekân-cisim ilişkisi, mekânın ancak cisimden bağımsız bir boyut olarak kavranmasıyla kurulabilir. Boyut kavramıyla ilgili olarak biri onu gerçekten var kabul eden, diğeri de bir var sayım şeklinde düşünen iki farklı görüşe temas eden Cürcânî, ilkini Eflâtun’a veya “ashâbü’l-halâ” dediği bir felsefî akıma nisbet etmekte ve Ebû Bekir er-Râzî’nin “beş ezelî ilke” doktriniyle alâkası yüzünden reddetmektedir. Bu bakımdan Cürcânî’ye göre kelâmcılar (Sünnî kelâmcıları), boşluk tartışmalarında Aristocular ve Eflâtuncular dışındaki üçüncü grubu oluşturur. Onlar boşluğu inkâr etmeyi sağ duyuya aykırı görmekte, ancak onu ontolojik gerçekliğe sahip bir şey olarak tanımlamayı inançları bakımından tehlikeli bulmaktadır. Bu sebeple boşluk kelâmcılara göre farazî bir boyuttur ve mekânın bu şekli halâ adını alır (Şerḥu’l-Mevâḳıf, I, 478-490). Bu değerlendirmeler Sünnî kelâmın geleneğini pekiştirirken öte yandan Esîrüddin el-Ebherî’nin Hidâyetü’l-ḥikme’si gibi eserlerde savunulmaya devam eden Fârâbî-İbn Sînâ çizgisindeki boşluğun reddi fikri, Kādî Mîr’in anılan esere yazdığı ünlü şerhle Sünnî İslâm dünyasında önemini sürdürme imkânı bulmuştur (Akkirmânî, s. 53-56).

Aristo fiziğini takip eden İslâm filozoflarının kozmos ve ötesinde boşluğun varlığını kabul etmemeleri tabii idi. İslâm felsefe geleneği içinde boşluğu kabul eden iki büyük istisna Ebû Bekir er-Râzî ile Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî’dir.

Ebû Bekir er-Râzî’den önce yaşamış olan ilk İslâm filozofu Kindî, mekânla yer kaplayan cismin birbirine önceliğinin olamayacağı tezinden hareketle, yer kaplayan cismin bulunmadığı bir yerin yani boşluğun mutlak anlamda ve fiilî varlığını mümkün görmemektedir (Resâʾil, s. 109). Buna karşılık kendisinin Eflâtunculuk,

düşmanlarının ise Harran Sâbiîliği ile özdeşleştirdiği metafizik kozmolojisinde Râzî boşluğu felsefesinin temeli olan beş ezelî ilkeden biri saymıştır (Resâʾil felsefiyye, s. 241). Boşluğu bir boyut olarak kavramakla

birlikte Râzî'nin aksine onu mutlak ve sonsuz bir gerçeklik olarak değil farazî bir boyut sayan kelâmcılar Râzî'den kesin olarak ayrılır. Râzî'nin "beş ezelî ilke" doktrini içinde belli bir felsefî muhtevaya sahip olan boşluk kavramı İslâm inançları bakımından tehditkâr bir fikir olarak algılanmış ve reddedilmiştir. Meselâ İbn Hazm'a göre cisim ve mekân kozmolojik olarak birbirinden ayrı düşünülemez ve cisim neden hâdis ise mekân da ondan dolayı hâdistir. İbn Hazm'ın, Râzî'nin beş ezelî ilke doktrinini reddeden et-Taḥḳīḳ fî naḳdi Kitâbi'l-ʿilmi'l-ilâhî adlı müstakil bir eser kaleme aldığı bilinmektedir (el-Faṣl, I, 76; V, 197-198).

Fârâbî Risâle fi'l-ḫalâʾ adlı eserinde boşluğun imkânsızlığını savunmuştur. Suya batırılan boş şişenin dolmaması veya bunun aksine havası boşaltılmış bir şişenin doluvermesi gibi deneylerin gözlem planında gerçek olduğunu, ancak teorik olarak boşluğun ispatına götürmediği düşüncesinde olan filozof bu tür deneyleri boşluğun inkârı yönünde yeniden yorumlamıştır (Fi'l-Ḫalâʾ, s. 14-16). Fârâbî'nin, havası boşaltılmış bir kaba suyun hücum etmesi hadisesini öteki Aristocular'la birlikte tabiatın boşluğu kabul etmediği ilkesine dayandırdığı görülmektedir. Halbuki aynı tip deneylerden hareketle Râzî boşluğun cisimleri çeken bir güç oluşturduğunu ileri sürmüştür.

İhvân-ı Safâ, Aristo'nun hareketin imkânı için boşluk ortamının zorunlu olmadığı tezini benimseyerek balığın suda yüzmesi, kuşun havada uçması gibi gözlemlerden hareketle doluluk ortamında yer değiştirmenin imkânını savunmuş, mekânın cisimden bağımsız olamaması yüzünden âlemin ötesinde boşluk ve doluluğun bulunamayacağı şeklindeki Aristocu istidlâli tekrar etmiştir (Resâʾil, II, 28-29).

İbn Sînâ, Aristo fiziğini takip eden bu görüşleri eş-Şifâʾ adlı külliyâtının eṭ-Ṭabîʿiyyât kitabında sistematik bir tarzda ele almış ve şöhretine yakışan bir vukufla savunmuştur. Aristo'nun Fizika'sında yapıldığı gibi boşluk meselesini mekân kavramı bağlamında reddeden filozof öncelikle mekânın heyûlâ, sûret, kuşatılan cisme ait basit bir yüzey, cisimden bağımsız olarak var olan boyutlar şeklinde tanımlanışına karşı çıktıktan sonra mekânı şöyle tarif etmiştir: "Başkasının değil yalnızca kuşatan cismin sınırı olan yüzey" (eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât [1], s. 137). Eleştirilerinde özellikle mekânı boyut olarak kavrayan "ashâbü'l-halâ"nın fikirleri üzerinde duran İbn Sînâ, bunun

yanı sıra halâyı kabul etmekle birlikte onu reel olmayan, dolayısıyla da mevcut olmayan bir farazî mekân olarak tanımlayanları da eleştirir. Muhtemelen filozofun, dönemindeki kelâm tartışmalarına atfen eleştirdiği bu görüş sahiplerine göre cisim olmayan, cismanî de olmayana "şey" denilemez. Halâ da cisim ve cismanîlikten hâlî olduğu için reel olarak yoktur (lâ şeydir). İbn Sînâ, eṭ-Ṭabîʿiyyât'ın ikinci kısmı olan es-Semâʾ ve'l-ʿâlem'de de atomların hareketi için boşluğu zorunlu gören ve sonsuz bir boşluk içinde sonsuz sayıda cismanî âlemin mevcudiyetini ileri süren Grek atomcuları ve materyalistlerine karşı, çeşitli varlık mertebeleri ihtiva etmekle birlikte nihayette organik bir bütünlük arzeden, içinde boşluğun yer almadığı tek bir âlemin var olduğunu savunmuştur. Bu âlemin dışında cismin veya cisimleşmemiş heyûlânın bulunmadığını ileri süren filozof, âlemin sonlu olduğu ve -dolu yahut boş- bir mekânda durmadığı şeklindeki Aristocu tezi temellendirmeye çalışmaktadır. İbn Sînâ'ya göre bütün varlık mertebeleriyle böyle tek bir âlem yaratmış olması Allah'ın hikmetine uygundur (eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât [2], s. 70-76).

Aristoculuğa getirdiği dikkat çekici eleştirileriyle ünlü Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Kitâbü'l-Muʿteber fi'l-ḥikme'nin tabîiyyâta dair II. cildinde konuya geniş yer ayırmış, boşluğu kabul ve reddedenlerin delillerini ayrıntılı şekilde aktardıktan sonra reddedenlerin delillerini sıkı bir eleştiriye tâbi tutmuştur (II, 44-52). Bağdâdî'ye göre boşluğu reddedenlerce ileri sürülen, üç boyutlu olması durumunda boşluğun cisim kabul edilmesi gerektiği şeklindeki iddia temelsizdir. Çünkü bizzat bu iddia sahiplerine göre cisim yalnız üç boyutlu olmakla değil duyulur olmakla tanımını kazanır. Ayrıca Aristocular'ın, hareketin izahına dayanarak boşluğu inkâr eden delilleri ikna edici değildir. Çünkü boşluk olmadan da hareketi mümkün görmek boşluk kavramını iptal etmez (Kitâbü'l-Muʿteber fi'l-ḥikme, s. 53, 57, 59, 63-65).

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'ye göre boşluk hakkındaki ihtilâfın temelinde mekân meselesi yatmaktadır. Aristocular'ın kuşatan cismin iç yüzeyi şeklinde tanımladıkları mekân, yalnızca eni ve boyu olan iki boyutlu bir yüzeye indirgenmiştir. Halbuki tanım gereği ortada kuşatılan bir cisim vardır ve onun işgal ettiği yer üç boyutludur. Dolayısıyla fezânın kuşatan cismin belirlediği yüzey dışında derinliği de olmalıdır. Şu halde mekân kuşatan cismin iç yüzeyi değil içidir. Bağdâdî'ye göre boşluk, dolu

ortamdan cismi zihnimizde soyutlama ile bile kavranabilecek bir varlıktır; ayrıca eni, boyu ve derinliğiyle böyle bir boşluk zihnimizde doluluktan önce gelmekte, öylece tasavvur edilmektedir (a.g.e., s. 67).

Bağdâdî'nin Aristo fiziğine yönelttiği bu eleştirileriyle Fahreddin er-Râzî'yi etkilediği anlaşılmaktadır. Esasen Râzî, Bağdâdî'nin halâyı ispat konusundaki çabalarının farkında görünmektedir (Kitâbü'l-Erbaʿîn, II, 32, söz konusu etkiler için krş. Kitâbü'l-Muʿteber fi'l-ḥikme, s. 47, 51, 63; Fahreddin er-Râzî, Kitâbü'l-Erbaʿîn, s. 33, 38; a.mlf., Muḥaṣṣal, s. 134-135).

Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife'de filozofların âlemin kıdemiyle ilgili birinci meseleyi tartışırken âlemin zaman ve mekân bakımından sonluluğu fikrini temellendirmeye yönelmiş ve kaçınılmaz olarak âlemin ötesindeki boşluk / doluluk problemini gündeme getirmiştir. Bir Aristocu olarak boşluğu hiçbir anlamda kabul etmeyen İbn Rüşd de Gazzâlî'ye cevap verirken onun belirlediği yönde hareket ederek meseleyi âlem-mekân-boşluk kavramları etrafında ve âlemin kıdemi çerçevesinde ele almıştır. Gazzâlî'nin uzun tahlil ve tenkitlerle vurgulamak istediği ana fikir şudur: Âlemin mekân bakımından sonlu olduğunu, âlemin ötesinde boş veya dolu bir mekânın bulunmadığını ileri süren filozoflar niçin âlemin zaman bakımından bir başlangıcı olduğunu kabul etmiyorlar? Mekânın ötesinde -boş veya dolu- mekân yoksa zamanın berisinde niye zaman olsun? Çünkü mekân ne kadar cisme ait bir kavramsa zaman da o kadar cisme yahut onun hareketine ait bir kavramdır. İbn Rüşd'ün buna cevabı, zamanı ve mekânı sonluluk yahut sınırlılık bakımından aynı saymanın bir safsatadan ibaret olduğu şeklindedir (Tehâfütü'l-felâsife, s. 67-70; Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 83). Gazzâlî,

zamanın kadîm olduğunu kabul etmenin âlemin ötesinde de cisim olsun boşluk olsun bir devamlılık bulunduğunu kabul etmeyi mümkün kılacağını belirtmektedir. Gazzâlî'ye göre Allah dilerse âlemin sınırlarını bir miktar arttırabilir veya azaltabilir. Bu miktar ölçülebilir bir cismin yahut boşluğun olmasını gerektirmektedir. Bu ise âlemin ötesinde ne boşluk ne de doluluk olduğu teziyle çelişmektedir (Tehâfütü'l-felâsife, s. 71-72). İbn Rüşd'e göre böyle bir nicelik artışı yahut azalması ilkin âlemin cisminin sonsuza kadar arttırılabileceği, ikinci olarak da âlemin hacmi azaltılıp arttırıldığında mevcut sınırlarının ötesinde ya boşluğun ya da doluluğun var olması

gerektiği sonucuna götürür ki öncelikle sonsuz cisim saçmadır; ikinci olarak bu da imkânsızdır. Kısacası tabii cisimlerin içinde veya dışında onlardan bağımsız boyutların varlığı düşünülemez. Sonuç olarak boşluk imkânsızdır (Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 88, 91, 103).

İşrâkī filozof Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl de Eflâtun'un izinden gittiğini söylemesine rağmen boşluğu kabul etmeyenler arasındadır (Ḥikmetü'l-işrâḳ, s. 89-90).

Modern felsefenin kurucusu kabul edilen Descartes, cismi yer kaplama ile özdeşleştirdiği için cisimler dünyasında mutlak bir boşluğun varlığını akla aykırı bulmuştur. Filozofa göre havası boşaltılmış bir kapta mutlak boşluk oluşamaz. Geride hava kalmamışsa bile latif (süptil) bir nesne kalıyor demektir. Zira madde yer kaplayan bir cevher olarak sonsuza kadar bölünebilir ve hiçbir pompa bütün maddeyi mekândan boşaltamaz. Böylece Kartezyen fizik uzayın bir doluluk (plenum, melâ) olduğunu kabul etmektedir. Descartes'ın aksine cismanî cevheri yer kaplamayla özdeşleştirmeyip onun temel özelliğinin süredurum (inertia) olduğunu ileri süren Leibnitz de boşluğu reddetmiştir. Kant ise kâinatta boşluk olup olmadığı konusunun saf akılla sonuca bağlanamayacağını, tıpkı atomculuk-sonsuz bölünebilirlik antinomisi gibi her iki tezin de aklı çelişkiye götürdüğünü ileri sürmüş, fakat yine de boşluğun cisimlerdeki yoğunluk farklarını açıklamak için zorunlu olmadığını ileri sürmekten ve boşluk fikrine karşı fizikî deliller getirmekten geri durmamıştır. Boşluk meselesi XIX ve XX. yüzyıl fiziğinde esîr, uzaktan tesir ve alan teorisi bağlamında sık sık ele alınmıştır (Hesse, VIII, 218).

BİBLİYOGRAFYA

Cürcânî, et-Taʿrîfât, "ḫalâʾ" md.; a.mlf., Şerḥu'l-Mevâḳıf, I, 478-501; Eflâtun, Timaios, 56b-c, 58a-b, 80a-e; a.e. (trc. Erol Güney - Lütfi Ay), İstanbul 1989, s. 74, 77-78, 117-118; Aristo, Physica: Physics, IV, 6-9; a.e. (İng. trc. R. P. Hardie - R. K. Gaye, The Works of Aristotle içinde), Chicago 1952, I, 292-295; a.mlf., De Caelo: On the Heavens, I, 7, 275b; 9, 278b,

279b; III, 2, 300b; a.e. (İng. trc. R. P. Hardie - R. K. Gaye, The Works of Aristotle içinde), Chicago 1952, s. 366, 369-370, 391; Plutarkhos, Ârâʾü'ṭ-ṭabîʿiyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Küveyt-Beyrut, ts., s. 118-119; Kindî, Resâʾil, s. 109; Ebû Bekir er-Râzî, Resâʾil felsefiyye (nşr. P. Kraus), Kahire 1939, s. 197-198, 241-243, 265; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 432-433; Fârâbî, Fi'l-Ḫalâʾ (trc. ve nşr. Necati Lugal - Aydın Sayılı), Ankara 1951, s. 14-16; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Baġdâdiyyîn (nşr. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1979, s. 47-55; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (1), s. 137; a.mlf., eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (2), s. 70-76; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), I, 73-86; V, 197-198; Cüveynî, el-ʿAḳīdetü'n-Niẓâmiyye (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1367/1948, s. 12; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü'd-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 14, 17-18; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, II, 28-29; Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1986, s. 67-72; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 72, 77; Şehristânî, Nihâyetü'l-iḳdâm, s. 13-14, 17-18, 22-23, 52, 507, 513-514; Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Kitâbü'l-Muʿteber fi'l-ḥikme, Haydarâbâd 1358, II, 44-67; Şehâbeddin es-Sühreverdî, Ḥikmetü'l-işrâḳ (nşr. H. Corbin, Opera Metaphysica et Mystica II içinde), Tahran-Paris 1952, s. 89-90; İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1930, s. 83, 88, 91, 103; Mûsâ b. Meymûn, Delâletü'l-ḥâʾirîn (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1974, s. 201; Fahreddin er-Râzî, Kitâbü'l-Erbaʿîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1986, II, 32-38; a.mlf., Muḥaṣṣal (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire, ts., s. 134-136; a.mlf., el-Mebâḥiṡü'l-Meşriḳıyye (nşr. M. el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 333-360; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1080-1081; Akkirmânî, İklîlü't-terâcim, İstanbul 1316, s. 53-56; S. Pines, Meẕhebü'ẕ-ẕerre ʿinde'l-müslimîn (trc. M. el-Hâdî Ebû Rîde), Kahire 1946, s. 33-49, 77-78; M. Âtıf el-Irâkī, el-Felsefetü'ṭ-ṭabîʿiyye ʿinde İbn Sînâ, Kahire 1970, s. 281-299; H. A. Wolfson, The Philosophy of the Kalam, London 1976, s. 493; F. A. Lange, Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamı (trc. A. Arslan), İzmir 1982, I, 10, 64, 84; Mahmut Kaya, İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 137-138; H. A. Davidson, Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, Oxford 1987, s. 27; A. Dhanani, The Physical Theory of Kalām, Leiden 1994, s. 47-51, 71-89; Mary Hesse, "Vacuum and Void", The Encyclopedia of Philosophy (ed. P. Edwards), New York 1972, VIII, 217-218.

İlhan Kutluer

HALA SULTAN

(bk. ÜMMÜ HARÂM).

HALA SULTAN TEKKESİ

Kıbrıs'ta Hz. Peygamber'in süt halası Ümmü Harâm'ın türbesini barındıran tekke.

Kıbrıs'ın Rum kesiminde, Larnaka şehri dışında Tuz gölünün yakınında yer almaktadır. Tekkenin varlık sebebi olan ve ona adını vermiş bulunan türbede, Hz. Osman'ın hilâfeti zamanında (644-656) kocası Ubâde b. Sâmit ile birlikte İslâm ordularının Kıbrıs seferine katılan Hz. Peygamber'in süt halası Ümmü Harâm bint Milhân el-Ensâriyye gömülüdür. Halk arasında Hala Sultan olarak anılan ve hakkında bazı menkıbeler rivayet edilen Ümmü Harâm türbenin bulunduğu mevkide attan düşerek şehid olmuştur. Osmanlılar Kıbrıs'ı fethedince (1571) kabri ihya edilmiş ve 1760'ta üzerine Şeyh Hasan Efendi tarafından türbe inşa edilmiştir. Türbenin çevresinde, 1795'te Kıbrıs muhassılı Silâhdar Kaptanbaşı Mustafa Ağa tarafından şadırvan, 1797'de tekke, 1816'da Kıbrıs muhassılı Seyyid Mehmed Emin Efendi tarafından cami yaptırılmak suretiyle küçük bir külliye teşekkül etmiştir.

Hala Sultan Türbesi, İstanbul'daki Eyüp Sultan Türbesi gibi Kıbrıs'taki İslâm varlığının en eski izini teşkil etmesi, ayrıca Hz. Muhammed'in bir yakınına ait olması sebebiyle Kıbrıs'ın fethinden itibaren adada yaşayan müslüman Türkler'in en önemli ziyaretgâhı olmuştur. I. Dünya Savaşı'na kadar buradan geçen Osmanlı gemilerince top atışı ile selâmlanan türbe padişahlar ve devlet ricâli tarafından sunulan kıymetli hediyelerle donatılmıştır. 1959'da onarım geçiren ve Kıbrıs Evkaf Dairesi'nce içinde bir kütüphane tesis edilen tekke 1963'te Rumlar tarafından tahrip edilmiş ve bir süre askerî karargâh olarak kullanılmıştır.

Düzgün kesme taş işçiliğinin gözlendiği tekkenin batı yönünde aynı eksen üzerinde iki adet kapısı bulunmaktadır. Üç merkezli bir kemere sahip olan dış kapının açıklığı pilastrlarla kavranmış, kapı kitlesinin dış köşeleri sütunçelerle yumuşatılmıştır. İkinci kapının önündeki sayvan birer sivri kemerle üç yöne açılmakta, üstünü alaturka kiremitlerle kaplı

bir kırma çatı örtmektedir. Yanlardan akantus yapraklı mermer pilastrların kuşattığı kapının sivri kemeri uçları volütlü bir kaval silme ile zenginleştirilmiştir. Kemeri taçlandıran kitâbenin yanlarında, zincir kabartmalarına asılı iki madalyon içinde tuğralar dikkati çeker. Girişi takip eden avlu kuzey, batı ve güney yönlerinde tekke birimleriyle kuşatılmış, giriş ekseninin soluna (kuzey) şadırvan, sağına cami ile bunun arkasına türbe yerleştirilmiştir.

Avluyu çevreleyen kâgir duvarlı alaturka kiremit kaplı beşik çatılarla örtülü tekke birimlerinin önlerinde kesme taştan, daire kesitli sütunların taşıdığı, çatının devamı olan bir sundurma uzanır. Tekkenin girişi de bu sundurmaya açılır. Sundurmanın kirişleri sütunların üzerindeki ahşap yastıklara oturtulmuştur. Sundurmanın gerisinde kuzey ve batı yönlerinde gelişen “L” planlı kanat dervişlerin ve erkek misafirlerin ikametine mahsus odaları, güney yönünde yer alan ve batıya doğru uzayan kanat ise kadın misafirlere ait odaları barındırmaktadır. Kadınlara mahsus birimler, bu kanadın kuzey ve batı yönlerindeki diğer bir sundurmaya açılmak suretiyle tekkenin ana avlusundan soyutlanmıştır.

Aynı zamanda tekkenin tevhidhânesi olarak kullanıldığı anlaşılan cami, kare planlı (13 × 13 m.) ve kubbeli bir harimle çatı örtülü bir son cemaat yerinden meydana gelir. Son cemaat yeri ikisi yanlarda, dördü kuzeyde olmak üzere toplam altı adet sivri kemerle dışarı açılmaktadır. Kıbrıs’ta Osmanlı döneminden önceki gotik üslûbun oranlarından izler taşıyan bu kemerler kıble doğrultusunda gelişen basık pâyelere oturtulmuş, söz konusu pâyeler birer sivri kemerle harimin kuzey duvarına bağlanmış, kuzeybatı köşesindeki pâye bir payanda duvarıyla takviye edilmiş, cepheden bakıldığında soldan ikinci bir açıklık girişe tahsis edilmiş, yanlardan iki baba ile kuşatılmış, diğer açıklıklar basit demir parmaklıklarla donatılmıştır.

Kuzey duvarının ekseninde yer alan harim girişinin dikdörtgen açıklığı bir kaval silme ile çerçevelenmiş, üst köşelerine küçük konsollar yerleştirilmiştir. Mermer lentoda dört adet kartuş içinde kitâbe metni, bunun yanlarında, ortalarında birer rozet bulunan mühr-i Süleymanlar görülmektedir. Ahşap kapı kanatlarındaki dikdörtgen tablalar, bazıları baklava biçiminde olan, bazıları da barok kemerciklerle son bulan panolarla dolgulanmıştır. Harimin kuzey duvarında girişe göre simetrik konumda iki

pencere, ayrıca batı duvarında iki, doğu duvarında üç, güney duvarında mihrabın sağında bir pencere, solunda da türbeye açılan kapı yer alır. Duvarların alt kısmında yer alan bu dikdörtgen pencereler basık kemerli tepe pencereleriyle taçlandırılmıştır. Kuzey duvarı boyunca uzanan fevkanî ahşap mahfil iki adet daire kesitli ahşap direkle taşınır. Direklerin arası, girişle aynı eksende yer alan dikdörtgen bir çıkma ile genişletilmiştir. Mekânı örten kubbe, basık kemerli pencerelerle donatılmış olan çokgen bir kasnağa oturur. Kare planlı mekândan kubbeye geçiş sivri kemerli tromplarla sağlanmıştır. Tromp kemerleri, yarım sekizgen planlı çıkıntılar teşkil eden sekiz adet duvar pâyesine oturmaktadır. Bu pâyelerden doğu duvarında bulunan ikisi ile güney duvarının batı kesiminde bulunanı cephelerde de dikdörtgen çıkıntılar meydana getirmekte, ayrıca kubbe eteğine kadar yükselerek payanda vazifesi görmektedir.

Beş köşeli mihrap nişinin kavsarasındaki mukarnas dizileri tahrip edilmiştir. Kavsaranın üst köşelerinde, girişteki lentoda görülenlerin eşi olan iki mühr-i Süleyman kabartması dikkati çeker. Güney duvarının önünde uzanan sekinin mihrap hizasındaki kesintisinin köşelerinde büyük şamdanların konması için daire biçiminde çıkıntılar yapılmıştır. Ahşap minber oldukça basit bir işçiliğe sahiptir. Daire kesitli ince ahşap sütunlara ve köşeleri pahlı küçük başlıklara oturan basık kemerli minber kapısı, sülüs hatlı bir kelime-i tevhid içeren bir alınlık ile taçlandırılmıştır. Minberin alt kısmında küçük dilimli kemerler, köşkün altında ise kırık kaş kemerli bir açıklık bulunur. Daire kesitli ahşap ince sütunlara oturan kırık kaş kemerli köşk kısmı piramit biçiminde bir külâhla son bulmaktadır. Yanlardaki üçgen yüzeyler süslemesizdir. Korkuluklar da araları ahşap levhalarla kapatılmış basit profilli dikmelerden meydana gelmektedir. Batı duvarının önünde bir kuyu mevcut olan harimin kuzeybatı köşesinde, kare planlı bir kaide üzerinde yükselen minarenin gövde kesiti kubbe eteğinin hizasına kadar sekizgen, bu hizadan itibaren daire olarak devam etmektedir. Şerefenin altı kaval silmelerle dolgulanmış, çevresi basit demir parmaklıklarla kuşatılmıştır.

Caminin kuzey yönünde yer alan şadırvanın havuzu sekizgen prizma biçimindedir. Havuzu sınırlayan duvarların üzerine ahşap kafesler yerleştirilmiştir. Şadırvanın sekizgen piramit biçimindeki Marsilya kiremitleriyle örtülü çatısı sekiz adet daire kesitli sütun tarafından taşınmaktadır. Kare planlı (6,5 × 6,5 m.) olan türbe içeriden tromplar,

dışarıdan sekizgen bir kasnakla donatılmış bir kubbe ile örtülüdür. Kuzey duvarının ekseninde giriş, ayrıca her duvarda ikişer pencere vardır. Girişin önünde iki sütuna oturan bir sayvan yer almaktadır. Türbeyi çepeçevre kuşatan ahşap çatılı revak kuzey yönünde caminin mihrap duvarına, diğer üç yönde ise sivri kemerlere oturmakta, caminin mihrap duvarındaki kapı bu revağa açılmaktadır. Hala Sultan'ın kabri, dört adet ince demir sütunun taşıdığı, hakkında çeşitli rivayetler nakledilen yekpâre bir taşla taçlandırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet Çağdaş, Kıbrıs'ta Türk Devri Eserleri, Lefkoşe 1965; Vergi Bedevi, Kıbrıs Tarihi, Lefkoşe 1966, s. 153-154; Oktay Aslanapa, Kıbrıs'ta Türk Eserleri, İstanbul 1975, s. 30, 33-35; Halil Fikret Alasya, Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'ta Türk Eserleri, Ankara 1977, s. 197-201; Kıbrıs'ta Türk Eserleri (Kıbrıs Türk Federe Devleti Eğitim, Gençlik, Kültür ve Spor Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü yayını), Lefkoşe 1982, s. 22-23, plan 25; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-İdâriyye (Özel), II, 128-129; Semavi Eyice, "Kıbrıs'ın Tarihi ve Türk Eserlerine Dair", Ölçü, sy. 2, İstanbul 1957, s. 29-32; a.mlf., "Kıbrıs'ın Tarihi ve Türk Eserleri", TTOK Belleteni, XLIV/323 (1974), s. 9, 11-12; Fikret Çuhadaroğlu - Filiz Oğuz, "Kıbrıs'ta Türk Eserleri", Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 2, Ankara 1975, s. 8, 14, 31-35, 69.

M. Baha Tanman

HALACÎLER

Halaç Türkleri tarafından kurulan ve 1202-1531 yılları arasında Leknevtî, Delhi ve Mâlvâ'da hüküm süren üç İslâm hânedanı.

1. Leknevtî (Gûr-Cennetâbâd) Halacîleri (1202-1227). Aşağı Ganj ve Brahmaputra nehirlerini, Bengal ve Bihâr'ı içine alan Leknevtî Sultanlığı Muhammed Bahtiyâr Halacî tarafından kurulmuştur. Bölgede hükümran olan Halacîler, Kuzey Hindistan'da Esam'a kadar akın yapabilen ilk Türk grubudur. Hânedanın kurucusu Muhammed Bahtiyâr, aslen Afganistan'da Sîstan ile Gazne arasındaki Germsîr'de sakin Halacîler'e mensuptu. Muhammed Bahtiyâr orduya girdikten sonra Aşağı Ganj kıyılarına akınlara başlamış ve bu faaliyetleri sonunda önemli miktarda ganimete sahip olmuştur. Onun şöhretini duyan Halacîler kısa bir süre içinde etrafında toplanmaya başladılar ve ünü Delhi'ye kadar ulaştı. Gurlular'ın Türk asıllı kumandanı Kutbüddin Aybeg, Muhammed Bahtiyâr'ı huzuruna davet ederek onunla görüştü. 1193'te Bihâr Halacîler tarafından ele geçirildi. Brahmanlar'ın kontrolündeki Uddandapûr, ciddi bir mukavemet göstermeden Muhammed Bahtiyâr'ın akıncıları tarafından zaptedildi. Manastırlardaki yazma eserler (özellikle matematikle ilgili olanlar) İslâm âlimlerinin istifadesi için Delhi'ye gönderildi. Bu arada Nadyâ (bugünkü Nabadvip) seferi için hazırlıklar yapıldı ve Muhammed Bahtiyâr, Hindû Sena hânedanının tarihî başşehri Leknevtî'yi ele geçirdi; kendisi de Leknevtî'yi başşehir yaparak Devkût, Nadyâ, Bang'ı içine alan Halacî hânedanının temellerini attı (1202). 1205'te 10.000 kişi ile Kâmrûp ve Tibet seferine çıkan Muhammed Halacî bir sonuç alamadan büyük kayıplarla geri döndü; Devkût'a geldiğinde maiyetinde sadece 200 kişi kalmıştı. Bu olay halk tarafından iyi karşılanmadığı gibi sultanın da gururu kırıldı. Muhammed Bahtiyâr'ın ölüm şekliyle ilgili iki görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilkine göre başarısızlıkla neticelenen seferden döndükten sonra kederinden hastalanarak ölmüş, diğerine göre ise Ali Merdân adlı bir emîr tarafından öldürülmüştür (1206). Yerine kumandanların desteğini alan İzzeddin Muhammed geçti. İzzeddin'in 1211'de ölümü üzerine Alâeddin unvanı ile Ali Halacî hükümdar oldu. Kendisine rakip gördüğü, daha çok İzzeddin Muhammed'e yakın kumandanları tevkif ettirdi ve çeşitli

bahanelerle ortadan kaldırdı. Bir müddet sonra da halktan aşırı vergi toplamaya başladı. Zamanla aklî dengesi bozuldu. Gazne, Horasan ve Irak'ı kendi hâkimiyetindeki topraklar olarak kabul edip oralara emirnâmeler göndermeye başladı. Bunun üzerine Halacî kumandanları Alâeddin Ali'yi ortadan kaldırdılar (1213).

Leknevtî Halacîleri'nin son hükümdarı Gıyâseddin Halacî'dir. Âdil ve cömert bir hükümdar olan Gıyâseddin, Ganj ve Brahmaputra nehirlerinin su baskınlarına karşı büyük bir set yaptırdı. Gıyâseddin iç işlerini yoluna koyduktan sonra racalara karşı gazâlara başladı. Kâmrûp ve Bang üzerine yürüdüğünde Delhi Sultanı Şemseddin İltutmış'a bağlı kuvvetlerin (Şemsîler-Şemsiyye) Bihâr ve Bengal'i istilâ ettikleri haberini aldı. Seferi yarıda keserek Leknevtî'ye döndü. Şemsî şehzadesi Muhammed ve Melik İzzeddin, Halacîler'in başşehre dönmesinin zaman alacağını düşünerek Leknevtî'yi hemen kuşatmaya başladılar ve şehri ele geçirip Leknevtî Halacîleri'ne son verdiler (1227). Bengal Şemsî topraklarına katılarak Delhi'ye bağlandı, Gıyâseddin'in oğlu Bilge Melik, az sayıdaki Halacî kuvvetleriyle 1230'da ayaklanma teşebbüsünde bulunduysa da Şemsîler tekrar bölgeyi istilâ ettiler. İltutmış, Leknevtî'de güvenliği sağladıktan sonra Melik Cani'yi vali tayin etti. Leknevtî Halacîleri, Bihâr ve Bengal'de saltanat sürmüş ilk müslüman Türk hânedanıdır.

2. Delhi Halacîleri (1290-1320). Halacîler en geniş sınırlara bu dönemde sahip oldular. Pencap, Sind ve Ganj boyları, Mâlvâ, Gucerât, Dekken ve Güney Hindistan Delhi'den gönderilen valilerce yönetilmiş ve böylece Halacîler kudretlerinin zirvesine çıkmışlardır.

Delhi Halacîleri'nin kurucusu ve ilk hükümdarı Celâleddin Fîrûz Şah'tır. Yuğruş unvanlı bir kumandanın oğlu olan Celâleddin, Delhi'de hüküm süren Memlük sultanlarından Muizzüddin Keykubad'a karşı bir darbe yaparak tahtı ele geçirdi ve Keykubad'ı öldürttü (1290). Celâleddin Fîrûz Şah'ın Hindû racalarına karşı düzenlediği harekât başarısızlıkla sonuçlandı. 1292'de kuzeybatı sınırlarındaki Sind ve Pencap Moğol istilâsına mâruz kaldı. Hülâgû Han ailesinden olduğu rivayet edilen Abdullah Han Halacîler tarafından mağlûp edildi. Celâleddin Fîrûz Şah bu savaşta esir alınan Moğollar'ı Delhi'ye getirtti. Algu Han ve bazı ileri gelenler İslâmiyet'i kabul ederek Moğolpûr adı verilen kasabada iskân edildiler. Celâleddin'in

yeğeni ve damadı olan Karra ve Eved (Ûdh) Valisi Alâeddin Muhammed hazırladığı bir komplo ile onu öldürttü (17 Ramazan 695/19 Temmuz 1296). Celâleddin Fîrûz Şah'ın hanımı Melike-i Cihân, Mültan'daki veliaht Erkli Han'ı çağıracağı yerde Celâleddin'in diğer oğlu İbrâhim'i Rükneddin unvanı ile tahta çıkarttı. Bu sırada Erkli Han da Mültan'dan Delhi'ye doğru hareket etmişti. Beş ay sonra durumu daha da güçlenen Alâeddin Muhammed Erkli Han'dan önce Delhi'ye girdi ve hükümdar ailesi tevkif edildi, birçok kişi öldürüldü.

20 Ekim 1296'da Delhi'de tahta oturan Alâeddin Muhammed Şah,

Delhi Memlük sultanlarından Kutbüddin Aybeg, Şemseddin İltutmış ve Gıyâseddin Balaban Han gibi büyük sultanlar arasında zikredilmektedir. Alâeddin Muhammed, beş yıl süren başarılı bir askerî harekâttan sonra Gucerât, Ranthambhor, Çitor, Mândû, Sivana ve Calor'u topraklarına kattı. Aynı şekilde Güney Hindistan'da Devâgirî (Deogiri, Devletâbâd), Telingana, Dvârasamudra ve Madura gibi vilâyetler Delhi Halacîleri'nin üstünlüğünü kabul ederek vergiye bağlandılar. 1297-1308 yılları arasında Çağatay akınlarını önlemeye muvaffak olan Alâeddin Muhammed Şah, toprak ilhak etme yerine yıllık vergi ve ganimet temini yolunu seçerek içtimaî, iktisadî ve askerî reformları ile haklı bir şöhret kazanmıştır. 6 Ocak 1316'da ölen Alâeddin Muhammed Şah'tan sonra yerine Melik Kâfûr Hezârdînârî kendi nüfuzu ile Şehâbeddin Ömer'i tahta geçirdiyse de bunun saltanatı uzun sürmedi. Alâeddin'in üçüncü oğlu Kutbüddin Mübârek Şah, kendisini öldürmek için gelen saray muhafızlarını ikna ederek Melik Kâfûr'u öldürttü. Mübârek Şah önce nâib olarak hüküm sürdü; 14 Nisan 1316'da küçük kardeşini hapse attırarak Kutbüddin lakabı ile tahta çıktı. Mübârek Şah babasının sert idare tarzını değiştirdi. Ülkede istikrarı sağladı ve "halîfetullah" unvanını aldı. Alâeddin Muhammed'in vergiye bağladığı Marata (Marhata) ülkesini doğrudan Delhi Sultanlığı'na kattı (1318); Devâgirî şehrinin adını da Kutbâbâd olarak değiştirdi. Ancak bir süre sonra bir suikast neticesinde öldürülünce eski Hindû mühtedi Hüsrev Han, Nâsırüddin Hüsrev Şah unvanıyla tahta çıktı (Nisan 1320). Bunun üzerine Türk kumandanları Mültan ve Dipalpûr Valisi Melik Gazi Tuğluk'u yardıma çağırdılar. Lahravat'ta cereyan eden savaşta Hüsrev Şah'ın ordusu bozguna uğratıldı; kendisi de bir müddet sonra yakalanarak öldürüldü. Halacî ailesinden erkek fert kalmadığı için Melik Gazi, Gıyâseddin Tuğluk

unvanıyla tahta geçti. Böylece Delhi Halacîleri'nin yerini Tuğluklular almış oldu (Eylül 1320).

3. Mâlvâ Halacîleri (1436-1531). Afgan asıllı Dilâver Han Gûrî'nin Mâlvâ'da kurduğu devletin yıkılması üzerine, Delhi Halacîleri ile aynı kabileye mensup olan I. Mahmud tarafından kurulmuştur. Bu sultanlık Gucerât, Bundelhund, Gondvana, Handeş ve Racpûtana ile komşu idi. Başşehirleri Dhâr ve Mândû'dur. I. Mahmud Gucerât sultanı ile epeyce uğraştı. Bu arada Lûdîler'e karşı sefer yaparak Delhi'de Tuğlukâbâd önlerine kadar ilerlediyse de bir sonuç elde edemedi. Ancak topraklarını kuzey, güney ve doğu istikametinde genişletti. 1468'de Çanderi ülkesi de Mâlvâ Halacîleri tarafından istilâ edildi. I. Mahmud Şah'ın şöhreti Hindistan dışına da yayıldı ve Mısır'daki Abbâsî halifesinden hükümdarlık menşuru aldı. Onun zamanı Mâlvâ'nın en parlak dönemini teşkil eder. I. Mahmud'un 1 Haziran 1469'da ölümü üzerine yerine oğlu Abdülkādir Gıyâs Şah geçti. 1500 yılına kadar saltanat süren Gıyâs (Gıyâseddin) Şah da komşuları ile iyi geçinme siyaseti takip etti. Daha sonra idareyi büyük ölçüde oğlu Nâsır (Nâsırüddin) Şah'a bıraktı. Nâsır Şah da babasını çekilmeye zorlayıp yerine kendisi geçti (1500-1511). Mândû'da hâkimiyeti sağladıktan sonra kardeşlerini ortadan kaldırarak annesini hapsetti. Nâsır Şah, Halacîler'i uzun zamandan beri meşgul eden Çanderi meselesini halletmeye çalıştı. Son Halacî sultanı 2 Mayıs 1511'de tahta çıkan Alâeddin II. Mahmud'dur. Alâeddin de kendisine rakip gördüğü kardeşlerini te'dib etti. Mândû'da duruma hâkim olurken yardımını istemiş olduğu Racpûtlar'dan Madnî Ray ile arası açıldı. Çanderi'deki Behcet Han'ın ayaklanması ile uğraştığı bir sırada Gucerât Sultanı II. Muzaffer Mâlvâ'ya saldırdı; 1514'ten sonra da Racpûtlar'a dayanarak Halacî ümerâsına ve halkına zulüm yapmaya başladı. Alâeddin II. Mahmud Şah, Hindû nüfuzunun artmasından çekindiği için düşmanı olan Gucerât'a sığınmaya mecbur kaldı. II. Muzaffer tahtı ele geçirmesi için ona yardım etti. 1531'e doğru II. Mahmud tekrar güçsüz bir duruma düşmüştü. Bundan faydalanan Gucerât Sultanı Bahadır Şah Mândû'yu ele geçirdi (2 Mart 1531). Mahmud ve oğulları esir edilerek Çampaner'e gönderildi ve burada muhafızlar tarafından öldürüldü. Böylece Mâlvâ Halacîleri de ortadan kalkmış oldu.

Halacîler üç asırlık hâkimiyetleri döneminde Hindistan'da kültür, sanat ve edebiyat alanında derin izler bıraktılar. Âlimleri ve din adamlarını himaye

ettiler. Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Nizâmeddin Evliyâ, Ziyâeddin Berenî gibi müellif ve şeyhler Halacîler devrinde yaşamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

M. A. Ahmad, Political History and Institions of the Early Turkish Empire of Delhi: 1206-1290, Lahore 1948; Bayur, Hindistan Tarihi, I, 301-318; K. S. Lal, History of the Khaljis, Allahabad 1950; T. W. Haig, Turks and Afghans, Delhi 1965, s. 91-126, 353-371; a.mlf., “Halacî”, İA, V/1, s. 107-109; a.mlf., “Malva”, a.e., VII, 266-267; U. N. Day, Medieval Malva. A Political and Cultural History, 1401-1562, Delhi 1971; Enver Konukçu, Kalaç Sultanlığı. Delhi’de Türklerin İkinci Hakimiyet Devresi 1290-1320 (doçentlik tezi, 1977), Atatürk Üniversitesi Ed.Fak.; a.mlf., “Delhi Türk Sultanlığı Hizmetindeki Halaç Beyleri (1201-1290)”, EFAD, sy. 7 (1976), s. 181-193; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 231, 252-253; a.mlf., “Muḥammad Bakhtiyār Khaldjī”, EI² (İng.), VII, 433; A. B. M. Habibullah, “Jalaluddin Khalji”, CHIn., I, 311-325; Banarsi Prasad Saksena, “Alauddin Khalji”, a.e., I, 326-425; a.mlf., “Qutbuddin Mubarak Khalji”, a.e., I, 428-444; Muhammad Habib, “Nasiruddin Khusrau Khan”, a.e., I, 445-449; Abdurrashid, “The Origin of the Khalji Sultans of Delhi”, Indian Historical Quarterly, II (1938), s. 297-303; Hameed ed-Din, “The Khalji of Malva and the Sultans of Delhi”, Journal of the Indian History, XL (1962), s. 766-767; S. Moinul Haq, “Khaldjīs”, EI² (İng.), IV, 920-924; Abdus Subhan, “Lakhnawtī”, a.e., V, 637-639.

Enver Konukçu

HALAÇ

Bir Türk aşireti.

Türkler arasında Kalaç diye anılan Halaçlar, IX. yüzyıldan itibaren İslâm coğrafyacıları ve tarihçilerinin eserlerinde "Halac" (Hılc الخلج), "Halaciyye" (Hılciyye الخلجية) imlâsı ile kaydedilmektedir. Kâşgarlı Mahmud, kabile hakkında bilgi verirken Yirmi İkiler'in onlara Türkçe "aç kal" anlamında Kal-Aç dediklerini ve sonradan bunun Halaç'a döndüğünü söyler (Divânü lugāti't-Türk Tercümesi, III, 415). J. Marquart, VI. yüzyıla ait bir Süryânî kaynağındaki Türk menşeli Kholas'ın Halaç olabileceğini öne sürmektedir (Erānšahr, s. 251-254). Hârizmî,

X. yüzyılın sonlarında yazdığı eserinde Halaçlar'ın dahil bulunduğu zümreye işaret etmekte, bunların Eftalitler'in bakiyesi olduğunu söylemektedir. Gerçekten de Kuşanlar'dan sonra Akhunlar (Eftalitler) Mâverâünnehir'den Afganistan içlerine kadar uzanmışlar, daha sonra Kuzey Hindistan'ı ele geçirmişlerdi. Mes'ûdî Halaçlar'ın (Harluc) Türk kavminden olduklarını (Mürûcü'z̠-z̠eheb, II, 124), İstahrî de çok eski tarihlerden beri Hindistan-Sicistan arasında yaşadıklarını ve şekil, kıyafet, dil bakımından Türk olduklarını söyler (Mesâlik, s. 245). İbn Hurdâzbih onları, Orta Asya steplerinde Karluklar'a yakın bir yerde yaşayan bir Türk kabilesi şeklinde tanıtırken (el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 28, 31) X. yüzyılda yazılan Ḥudûdü'l-ʿâlem'de Gazne ve yöresiyle Belh, Tohâristan, Büst ve Cûzcân'da koyun sürülerine ve meralara sahip birçok Halaç aşiretinin yaşadığı kaydedilmektedir (s. 111). Bu bilgilerden, Halaçlar'ın büyük bir bölümünün X. yüzyıldan çok önce Ceyhun nehrinin batı ve güneyine geçerek İran'ın doğu, Afganistan'ın güney kısımlarına dağıldıkları anlaşılmaktadır. İslâm orduları bu Türk boyu ile İran'ın içlerine ve Kuzey Hindistan'a doğru ilerlerken karşılaşmışlardı. Emevîler'in Sîstan valisi Abdülazîz b. Abdullah'ın Büst ve Kâbil'e karşı düzenlediği seferde görev alan Türkler muhtemelen Halaçlar'a mensuptu. Saffârîler'in kurucusu Ya'kūb b. Leys de Kâbil seferinden Sîstan'a dönerken yolda rastladığı Halaçlar'ı öldürüp sürülerine el koymuştu.

Sebük Tekin, İshak b. Alp Tegin zamanında Halaçlar'ın isyanını bastırmış, Gazne'de idareyi ele alınca da ordusunun önemli bir kısmını onlardan oluşturmuştu; nitekim onun ve oğlu Mahmûd-ı Gaznevî'nin Sâmânîler'le mücadelesinde Halaçlar'ın da yer aldıkları görülür. Hindistan'daki ilk fetihler sırasında Gazneli ordusunda bulunan Halaçlar büyük yararlıklar gösterdiler ve çeşitli iktâlar elde ederek oraya yerleştiler. Mahmûd-ı Gaznevî Karahanlılar'la mücadele ederken de ordusunda Halaç askerleri bulunuyordu. Fakat yerine geçen Mesud ile Halaç reislerinin arası Dandanakan yenilgisinden sonra açılmış ve Bû Ali Kûtvâl Halaç bölgesine giderek onları tenkil etmiştir.

Gurlular'ın Afganistan'da Gazneliler'in yerini almalarından sonra Halaçlar bu yeni hânedanla dostluk kurdular. Muizzüddin (Şehâbeddin) Muhammed ordusuna memlük temin ederken onlardan da faydalandı. Sencer'in Gurlu Alâeddin Cihansûz'u esir ettiği savaşta (547/1152) Halaçlar da çarpışmıştı. XII. yüzyılın sonlarında tahta çıkan Gurlu hükümdarları Halaç emîrlerinden güç almışlardı. Delhi Türk Sultanlığı kurulduktan sonra bu emîrler yönetimde söz sahibi oldular. Moğol istilâsı sırasında Afganistan'daki Halaçlar da Hindistan'a göç ettiler. Hârizmşahlar Gurlu hâkimiyetine son verince Halaçlar onların tâbiiyetine girdiler ve Hârizmşah Alâeddin Muhammed Semerkant'ı Moğollar'a karşı savunurken ordusunda görev yaptılar. Hârizmşah Alâeddin Muhammed Moğollar'a yenilince Horasan ve Mâverâünnehir'den kaçanlarla Gur, Germsîr, Gazne dolaylarında ve Hilmend boylarında yaşayan Halaçlar Peşâver'de Melik Seyfeddin Uğrak'ın etrafında toplandılar. Germsîr Halaçları'na mensup Muhammed Bahtiyâr Halacî de bunlar arasındaydı. Gazne ve Delhi'de memlük olamayan Muhammed Bahtiyâr burada uç bölgelerindeki valilerin emrine girdi ve kendisine geniş topraklar iktâ edildi. Önce Bihâr'ı ele geçiren Bahtiyar, Delhi Sultanlığı'nın kurucusu ve ilk hükümdarı Kutbüddin Aybeg ile görüşerek Bengal üzerine yanındaki çok az Halaç ile o zamana kadar hiçbir Türk liderinin gerçekleştiremediği akınlar yaptı ve bu geniş ülkeyi fethederek Leknevtî Halacîleri Sultanlığı'nı (1202-1227) kurdu. Halaçlar, Hindistan'da bu devletten başka Delhi Halacîleri (1290-1320) ve Mâlvâ Halacîleri (1436-1531) adlarıyla iki sultanlık daha kurmuşlardır.

Halaçlar'ın Moğol istilâsından sonra Orta ve Batı İran'a, Kuzey Azerbaycan'a ve Anadolu'ya giderek yerleştikleri tahmin edilmektedir;

çünkü buralarda, hatta Kırım'da dahi Halaç adını taşıyan köyler vardır. İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han'ı âsi Çağatay Prensi Yasâvur'a karşı destekleyen Herat Meliki Gıyâseddin Kert'in ordusunda Halaçlar da yer almıştı. Celâyirliler'den Hüseyin b. Üveys devrinde (1356-1374) Batı İran'da bulunan Emîr Ahmed bir Halaç kabilesinin reisiydi. Timur zamanında (1370-1405) Sâve, Kum ve Kâşân'da Halaçlar yaşıyordu. XVII. yüzyılda İran'da Mugan'daki Türk aşiretleri arasında Halaçlar'ın da yer aldığı bilinmektedir. Bugünkü Halaçlar İran'ın Kum eyaletinde oturmakta ve bu bölgeye Halacistan denilmektedir. Afganistan'da yaşayan ve Peştuca konuşan Galzaylar ile (Gılzaylar) Halaçlar'ın etnik kökenlerinin aynı olup olmadığı konusu uzun süre tartışılmış, ancak kesin bir sonuca ulaşılamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Divânü lugāti't-Türk Tercümesi, III, 415; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 28, 31; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 245, 253, 281; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 124; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 111, 347-348; Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm (nşr. G. van Vloten), Leiden 1895, s. 119-120; Târîḫ-i Sîstân (nşr. Bahâr), Tahran 1314 hş., s. 246, 359; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, I, 346, 373, 399, 406-407, 418, 422, 424, 431-438, 450, 452-453, 476; J. Marquart, Erānšahr, Berlin 1901 → (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1994, s. 251-254; Bayur, Hindistan Tarihi, I-III, bk. İndeks; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş (İstanbul 1942), İstanbul 1970, s. 149-153, 170-171, 177, 311, 363; Barthold, Türkistan, s. 436, 474; Enver Konukçu, Kalaç Sultanlığı, Delhi'de Türklerin İkinci Hakimiyet Devresi: 1290-1320 (doçentlik tezi, 1977), Atatürk Üniversitesi Ed. Fak.; V. Minorsky, "The Turkish Dialect of the Khalaj", BSOAS, X (1940-42), s. 417-437; Emel Esin, "Butān-ı Ḫalaç", TM, XVII (1972), s. 25-67; M. Fuad Köprülü, "Halaç", İA, V/1, s. 109-116; C. E. Bosworth, "Khaladj", EI² (İng.), IV, 917-918.

Enver Konukçu

HALASI-KUN, Tibor

(1914-1991)

Macar Türkologu.

Zagreb'de doğdu. 1931-1936 yılları arasında Budapeşte Üniversitesi'nde öğrenim gördü ve Gyula Németh'in yönetiminde hazırladığı "Gennadios török hitvallása" adlı teziyle doktor unvanı aldı. 1937'de Budapeşte Üniversitesi'nin Türk Filolojisi Enstitüsü'ne asistan olarak girdi ve 1942-1952 yılları arasında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Hungaroloji profesörlüğü yaptı. 1952'de Amerika Birleşik Devletleri'ne giderek Columbia Üniversitesi'nde Türkoloji öğretim üyesi, 1959 yılında da aynı üniversitenin Yakın Doğu Dilleri ve Kültürleri Bölümü başkanı oldu. 1982'de bu üniversiteden emekliye ayrıldı; 19 Ekim 1991'de New York'ta öldü.

1973 yılında Cumhuriyet'in ellinci yıldönümü münasebetiyle Türk hükümetinin şeref belgesi ve 1984'te Amerikan Türk Dostları Derneği'nin şeref ödülü verdiği Halasi-Kun Macar Bilimler Akademisi'nin, Türk Tarih Kurumu'nun, Türk Dil Kurumu'nun ve Institute of Turkish Studies'in (Washington) şeref üyesi idi. Doğumunun 70. yılında eski öğrencileri ve meslektaşları onun için Turks, Hungarians and Kipchaks (A Festschrift in Honor of Tibor Halasi-Kun) adlı bir armağan kitabı yayımladılar (JTS, VIII, Harvard 1984). 1956-1957 akademik yılında Princeton Üniversitesi'nde misafir profesör sıfatıyla ders veren Halasi-Kun, 1932'den 1984'e kadar Türkiye'ye ve Türkler'in yaşadığı çeşitli ülkelere pek çok araştırma seyahati yapmış, ayrıca Türkiye'de on yıllık öğretim üyeliğinin yanında Alman Arkeoloji Enstitüsü'nde (İstanbul) araştırmacı (1938-1939) ve kendi kurduğu Amerikan İlmî Araştırmalar Enstitüsü'nde (Ankara) başkan (1963-1968) olarak bulunmuştur.

Halasi-Kun, Türkiye'deki öğretim üyeliği sırasında Ankara'da edebî ve ilmî Macar eserlerinin Türkçe'ye çevrilmesi çalışmalarına katılmış, 1944-1957 yılları arasında Millî Eğitim Bakanlığı'nın yayımladığı Macar Klasikleri

Serisi'nde on bir kitabın yayımına katkıda bulunmuştur. 1946'da Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Hungaroloji Enstitüsü yayınlarını başlatmış, 1950'de Hasan Eren ile birlikte 60. doğum yılı armağanı olarak M. Fuad Köprülü'ye sundukları Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar dergisinin I. cildini neşretmiştir. Daha sonra İstanbul arşivlerinde bulunan defterlerin değerlendirilmesi yolundaki çalışmalara katılan Halasi-Kun, özellikle Temes (Temeş) ve Szeged (Segedin) sancaklarıyla ilgili kaynak ve belgelerin işlenmesine yardımcı olmuştur. Amerika Birleşik Devletleri'ne yerleştikten sonra da 1962 yılından başlayarak Columbia Üniversitesi'nde Publications in Near and Middle East Studies dizisini yönetmiş, Halil İnalcık ile birlikte Archivum Ottomanicum dergisini çıkarmaya başlamış (1969) ve daha sonra Peter Golden ile birlikte Archivum Eurasiae Medii Aevi dergisini kurmuştur (1975).

Eserleri. Halasi-Kun, Arap harfleriyle yazılmış bir Kıpçakça sözlüğün tıpkıbasımı (aş. bk.), A. H. Kuipers, B. Geiger, K. H. Menges ile birlikte yazdıkları Peoples and Languages of the Caucasus (The Hague 1959) ve hocası Németh'ten İngilizce'ye çevirdiği Turkish Grammar (The Hague 1962) ile Turkish Reader for Beginners'in (The Hague 1964) dışında kitap yayımlamamış, çalışmalarının tamamı ilmî dergi ve bazı büyük ansiklopedilerde makale ve madde olarak çıkmıştır. 1939 yılında İstanbul'da bularak La langue des Kiptchaks d'après un manuscrit arab d'Istanboul adıyla Macar Bilimler Akademisi'nin Bibliotheca Orientalis Hungarica dizisinde tıpkıbasımını yayımladığı et-Tuhfetü'z-zekiyye fi'l-lugati't-Türkiyye başlıklı eser (Budapest 1942) XIV. yüzyıldan kalma Kıpçakça bir sözlüktür. Halasi-Kun başlangıçta eseri Fransızca'ya çevirmiş, ancak adı geçen dizide yayımlanması düşünülen bu çeviri II. Dünya Savaşı yüzünden çıkarılamamıştır. Hayatının son yıllarında yaptığı İngilizce çeviri ise yine aynı dizide çıkacaktır. Halasi-Kun, Besim Atalay'ın bu yazmayı daha sonra neşretmesi üzerine (1945) "Philologica I" (DTCFD, V [1947], s. 1-37) ve "Philologica II" (a.g.e., VII [1949], s. 415-465) başlıklı yazılarında neşirle ilgili düşüncelerini açıklamış, ayrıca 1970 ve 1980'li yıllarda yine et-Tuhfetü'z-zekiyye ile ilgili başka makaleler de kaleme almıştır. Halasi-Kun'un aynı yıl İstanbul'da bulduğu diğer bir önemli yazma da branşı olmadığı için üzerinde çalışmadığı, daha sonra arkadaşı Lajos Ligeti tarafından yayımlanan (1962) bir Moğolca sözlüktür. Halasi-Kun'un

Beyrut'ta bulduğu üçüncü bir yazma eser ise Yemen Resûlî Sultanı Efdalü'l-Abbas (1363-1377) adına yazılmış altı dilli bir sözlüktür. Bu sözlükte yaklaşık 1800 Arapça kelime ile bunların Farsça, Türkçe (Kıpçak-Oğuz), Rumca (Bizans), Ermenice (Kilikya) ve Moğolca (İlhanlı) karşılıkları yer almaktadır. Halasi-Kun'un Moğolca uzmanı Lajos Ligeti, Ermenice uzmanı Edmond Schütz ve Rumca uzmanı Peter B. Golden'in yardımlarıyla neşre hazırladığı eser, The Rasūlid Hexaglot: 14th Century Vocabularies in Arabic, Persian, Turkic, Greek, Armenian and Mongolian adı altında Archivum Eurasiae Medii Aevi'nin VIII. cildi olarak basılmaktadır.

Halasi-Kun'un çalışmalarının en önemlilerinin başında "Gennadios török hitvallása" adlı doktora tezi gelir (Körösi Csoma-Archivum, I [ek cilt, Budapest 1936], s. 139-247; İngilizce'si: "The Turkish Confession of Gennadios", Archivum Ottomanicum, XII [1987-1992], s. 5-103). Fâtih Sultan Mehmed'in emriyle İstanbul patriği Gennadios Skolarios'un hıristiyan itikadnâmesinden Türkçe'ye yapılan çevirinin Grek harfleriyle yazılmış metnini (Arap harfleriyle yazılanı kayıptır) Türkoloji açısından inceleyen eser, XV. yüzyıl Anadolu Türkçesi'nin belli başlı yapı ve ses özelliklerini ortaya koyması bakımından büyük değer taşımaktadır. Alexandri Csoma de Körös'ün anısına çıkarılan hâtıra kitabında yayımladığı "Monuments de la langue tatare de Kazan" adlı makalesi de (Analecta Orientalia mem. Alexandri Csoma de Körös dicata [Bibliotheca Orientalis Hungarica, V, Budapest 1942-1947, s. 138-155]) Kazan Türkçesi açısından önemlidir. Bu çalışma ayrıca Türkçe olarak "Kazan Türkçesi'ne Ait Dil Yâdigârları: Philologica III" (DTCFD, VII [1949], s. 690-740) adıyla yayımlanmıştır (eserlerinin listesi için bk. Schütz, AOH, XLVII/1-2 [1994], s. 12-14; JTS, VIII [1984], s. VII-IX).

BİBLİYOGRAFYA

Ö. Schütz, In memoriam Halasi-Kun Tibor (1914-1991), Keletkutatás 1992, s. 3-10; "In Memoriam Tibor Halasi-Kun Jan. 19.1914-Oct. 19.1991", AOH, XLVII/1-2 (1994), s. 5-14; JTS, VIII (1984), s. I-IX (Halasi-Kun özel

sayısı); “Tibor Halasi-Kun”, MESA Bulletin, XXV (1991), s. 311-312; Gustav Bayerle, “Tibor Halasi-Kun, 1914-1991”, TSAB, XVII/2 (1993), s. 147-157.

Hasan Eren

HALDÛNİYYE

(الجمعيّة الخلدونيّة)

Tunus'ta meşhur mütefekkir İbn Haldûn'un adına nisbetle kurulan bir kültür cemiyeti.

22 Aralık 1896'da kuruluş kanunu tasdik edilen el-Cem'iyyetü'l-Haldûniyye 15 Mayıs 1897'de faaliyete başlamıştır. Cemiyetin kurucuları Tunuslu Hayreddin Paşa'nın teşkil ettiği, Fransız liseleri tarzında eğitim veren Sâdıkī Koleji ile Zeytûne Medresesi mezunlarıdır. Hayreddin Paşa, geleneksel İslâmî eğitime yeni bir yön vererek yabancı dillerle modern ilimlerin öğretiminin birlikte yapılmasını istiyordu. Bu gayeyi gerçekleştirmek için kurulan el-Cem'iyyetü'l-Haldûniyye fizik, kimya, zooloji, botanik, ekonomi, coğrafya, siyaset, Fransızca, modern edebiyat, tarih, hukuk gibi çeşitli alanlarla ilgili olarak basit seviyede düzenlediği dersler sayesinde halkı aydınlatmaya çalışmıştır. 1898 yılından itibaren Haldûniyye'de düzenlenen modern öğrenim Zeytûne Medresesi'nde de uygulanmaya başlanmıştır. Bunda, 12 Kasım 1898 tarihli bir kararnâme ile Fransız himaye idaresinin, Tunuslu memurların seçiminde Haldûniyye

diploması sahiplerine öncelik tanımasının da etkisi olduğu söylenebilir.

Cemiyet, faaliyetini sürdürebilmek için başta muhafazakâr görüş sahipleri olmak üzere birçok güçlükle mücadele etmek zorunda kalmıştır. Ayrıca malî imkânların kısıtlı olması yüzünden ders ve konferansların düzenlenmesi, kütüphane için kitap temini, ilmî deneyler için de laboratuvar malzemesi satın alınması gibi hususlarda da zorluklarla karşılaşılmıştır. I. Dünya Savaşı'na kadar Haldûniyye'de modern Arapça ile verilen eğitim çeşitli ilim dallarındaki öğrenciler kadar yetişkinlere de faydalı olmuştur.

Cemiyetin idare heyeti bir başkan ve seçimle gelen on bir üyeden oluşmaktaydı. Cemiyetin son başkanı, Zeytûne'de yetişmiş ve modern fikirleri benimsemiş bir kişi olan Şeyh Muhammed Fâzıl İbn Âşûr'dur (ö. 1970). 1945'te başkan olan Şeyh Muhammed'in görevi Tunus'ta eğitim

reformunun yapıldığı ve cemiyetin klasik şekline son verildiği 1958 yılına kadar sürmüştür. İbn Âşûr, Haldûniyye'ye benzer başka teşekküllerin de kurulmasına öncülük yaparak cemiyetin hedeflerini yenileştirmeye ve genişletmeye çalışmıştır. Gösterdiği faaliyetlerden biri Arapça eğitimin yaygınlaştırılması, Arap ülkeleri üniversitelerine gidecek öğrencileri hazırlayacak bir Arapça programının ihdasıdır. Diğer bir faaliyeti de İslâm kültürünü yeniden canlandırmak için konferanslar düzenleyerek İslâm dünyası üzerinde etkili yeni gerçekleri de dikkate alan bir İslâm araştırmaları enstitüsü kurmasıdır. İbn Âşûr'un üçüncü önemli faaliyeti ise hukuk eğitimini modernleştirmek, Tunus adliyesine hâkim ve avukat yetiştirmek üzere 1946'da Arap Hukuk Enstitüsü'nü faaliyete geçirmesidir. Aynı yıl felsefe kısmı öğrencilerini olgunluk imtihanına hazırlamak, İslâm felsefesinin önemli cereyanlarını tanıtmak amacıyla bir de felsefe enstitüsü kurmuştur.

el-Cem'iyyetü'l-Haldûniyye, kuruluşundan itibaren pedagojik gelişmeye uygun olarak öğrenciler yetiştirmek, yetişkin kimselerin de genel kültürlerini arttırmak ve yeni bilgilerle donatmak hususunda büyük hizmetlerde bulunmuştur. Zamanla özel bir cemiyet olmaktan çıkarak çeşitli kültür faaliyetlerinde bulunan Haldûniyye âdeta bir millî kültür enstitüsüne dönüşmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Mohamed Lasram, Une association en Tunisie: La Khaldounia, Tunus 1906; M. Fâzıl İbn Âşûr, el-Ḥareketü'l-edebiyye ve'l-fikriyye fî Tûnis, Kahire 1956, s. 41-80; Mongi Sayadi, al-Jam'iyya al-Khaldūniyya 1896-1958, Tunus 1974; a.mlf., "al-Khaldūniyya", EI² (Fr.), IV, 957; Ahmed Abdesselâm - Nébil ben Khélil, Sadiki et les sadikiens, Tunus 1975, s. 87-89; J. O. Voll, Islam Continuity and Change in the Modern World, Essex 1982, s. 100; Ahmed Hâlid, Eḍvâʾ mine'l-bîʾeti't-Tûnisiyye ʿale'ṭ-Ṭâhiri'l-Ḥaddâd ve niḍâlü cîl, Tunus 1985, s. 14-17; K. J. Perkins, Historical Dictionary of Tunisia, London 1989, s. 75; Atillâ Çetin, "Tunus'ta Bir Eğitim Kurumu: Sadıkî Koleji (1875)", Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu'na

Armağan, İstanbul 1991, s. 395-404; E. Amar, “La Khaldounia”, RMM, III (1907), s. 352-363.

Atilla Çetin

HALEBÎ, Burhâneddin

(bk. SIBT İBNÜ’l-ACEMÎ).

HALEBÎ, İbrâhim b. Muhammed

(إبراهيم بن محمد الحلبي)

İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî (ö. 956/1549)

Osmanlı âlimi, fakih.

Halep'te doğdu. Doksan yaşlarında vefat ettiği göz önüne alınırsa 860'lı (1456) yıllarda doğduğu söylenebilir. Süyûtî ve şarkiyatçılardan Joseph Schacht isminin başına Burhâneddin lakabını eklerler; ancak Osmanlı kaynakları ve Halebî'nin kendisi bu lakabı zikretmez. Halebî temel eğitimini doğduğu şehirde gördü ve Şam'da da bazı âlimlerden ders aldı. Halep'te bir süre imam olarak görev yapmasının ardından IX. (XV.) yüzyılın sonlarına doğru Kahire'ye gitti. Kahire'de tefsir, hadis, fıkıh ve kıraat başta olmak üzere İslâmî ilimleri tahsil etti. Süyûtî gibi devrin ileri gelen âlimlerinden ders okudu. 906 (1500) yılı civarında İstanbul'a giderek orada yerleşti. Çeşitli camilerde imamlık yaptıktan sonra Fâtih Camii'ne imam oldu. Ardından Sâdî Çelebi'nin Fatih'te yaptırdığı dârülkurrâya müderris olarak tayin edilen Halebî bu görevde iken vefat etti ve Edirnekapı Mezarlığı'na defnedildi. Kabrinin bulunduğu parsel 1971 yılında yol yapımı sebebiyle ortadan kaldırılmıştır (DİA, X, 449). Son derece mütevazi bir hayat süren Halebî yumuşak huyluluğu ve nezaketiyle tanınmıştır. Hemen hemen bütün zamanını ibadete ve ilme adamış, özellikle fıkıh, tefsir, kıraat ve hadiste otorite kabul edilmiştir.

Halebî'nin bazı risâleleri bilhassa Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye karşı çok sert ve ağır ithamlarla doludur. Şeriatı, kendi tabiriyle "İbnü'l-Arabî'nin tahrifinden ve şeytanî görüşlerinden" korumak amacıyla yazdığı eserlerde onu yalancılıkla, aptallıkla, Kur'an'ın mânasını değiştirme ve Allah düşmanı olmakla suçlamaktan çekinmemiştir. Yaşadığı dönemde gerek devlet erkânı içinde gerekse ulemâ arasında İbnü'l-Arabî'nin birçok taraftarı bulunmasına rağmen Halebî'nin tenkitlerinde bu derece ileri gitmesi onun ilmî cesareti ve kendine olan güveniyle açıklanabilir.

Eserleri. Halebî yirmiye yakın eser kaleme almış olup risâlelerinin çoğu kendi zamanında tartışma konusu edilen meselelerle ilgilidir. 1. Mülteḳa'l-ebḥur*. Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar'ı ile el-Muḫtâr, Kenzü'd-deḳāʾiḳ ve el-Viḳāye gibi Hanefî fıkhının meşhur metinlerine dayanan kitap Halebî'nin en tanınmış eseridir. 17.000'den fazla fıkhî meseleyi ihtiva eden Mülteḳa'l-ebḥur Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuş, aynı zamanda kadıların ve müftülerin başvuru kaynaklarından birini teşkil etmiştir. Molla Hüsrev'in Dürerü'l-ḥükkâm'ı ile birlikte Osmanlı Devleti'nin yarı resmî hukuk külliyatı niteliğini taşıyan eser birçok defa basılmış olup (meselâ İstanbul 1252, 1258, 1264, 1288; Bulak 1263; Bombay 1278) üzerine elliden fazla şerh yazılmıştır. I. M. d'Ohsson, Tableau général de l'Empire ottoman (Paris 1787-1820) adlı eserinde Osmanlı hukuk düzeniyle ilgili açıklamaları bu kitaba dayandırmıştır. 2. Ġunyetü'l-mütemellî fî şerḥi Münyeti'l-muṣallî. Sedîdüddin Kâşgarî'nin (ö. 705/1305) Münyetü'l-muṣallî* adlı eserine yazdığı şerhtir. Tahâret ve namaz konularını Hanefî fıkhına göre ayrıntılı biçimde ele alan kitap uzun süre medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Birçok defa basılan eser (Leknev 1222, 1323; İstanbul 1253, 1256, 1295, 1300, 1325; Lahor 1310, 1314) Ḥalebî kebîr diye tanınır. 3. Muḫtaṣaru Ġunyeti'l-mütemellî. Ḥalebî ṣaġīr adıyla bilinir. Birçok baskısı gerçekleştirilen eserin (İstanbul 1242, 1268, 1286, 1312, 1316, 1317; Lahor 1889) Güzelhisârî tarafından Ḥilyetü'n-nâcî adıyla yapılan hâşiyesi defalarca basılmıştır. Kitap İbrâhim Babadâğî (Kazan 1860) ve Hasan Ege (İstanbul 1970) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. 4. Niʿmetü'ẕ-ẕerîʿa fî nuṣreti'ş-şerîʿa (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2880). İbnü'l-Arabî'ye ve özellikle onun Fuṣuṣü'l-ḥikem'inde yer alan görüşlerine karşı yazılmıştır. Fuṣûṣ'tan nakillerde bulunduktan sonra bunları ağır bir dille tenkit eden Halebî, vahdet-i vücûd nazariyesi üzerinde durarak tevhid meselesinde iki grubun -vahdet-i vücûdcular ve Mu'tezile-mübalağalı hareket edip şirke düştüklerini iddia eder. İbnü'l-Arabî'nin kader ve irade konularında yanlış düşünüp Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'in görüşlerine hücum ettiğini ifade eden Halebî bu hücumlara cevap verir. 5. er-Rahṣ ve'l-vaḳṣ li-müsteḥilli'r-raḳṣ (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 245/7, Tekelioğlu, nr. 900/3, vr. 30-38; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 429, vr. 65-72). Sûfîlerin semâ ve raksla (devran) meşgul olup bunları dinden kabul etmelerine karşı yazılmış bir risâledir. Halebî'ye göre semâ ve raks gerçek tasavvufta yeri olmayan çirkin şeylerdir. Bunları dinden sayanlar Allah'a iftira etmektedirler. Daha önceki âlimlerin görüşlerine de yer veren müellif raksın

haram kılındığı hususunda icmâ bulunduğunu, bunu helâl kabul edenin küfre düşeceğini, aynı şekilde semâın da haram olduğunu ileri sürer. Yüksek sesle zikir yapılmasına da karşı çıkan Halebî bazı Hanbelîler'in bunu mekruh, Hanefîler'in ise haram saydığını naklederek kendisi bunu bid'at-ı seyyieye örnek gösterir. 6. el-Ḳıyâm ʿinde ẕikri vilâdeti Resûlillâh (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4474, 3 varak). Mevlid merasiminin bid'at olup olmadığına temas etmeyen müellif, mevlid sırasında Hz. Peygamber'in doğumuyla ilgili bölüm okunduğunda ayağa kalkılmasına karşı çıkarak bunun bir tâzim olduğunu, Allah'tan başkasına tâzimin ise secde, rükû ve kıyam şekillerinde yapılması durumunda bunların sırasıyla haram, tahrîmen mekruh ve tenzîhen mekruh olacağını söyler. 7. Risâle fi'r-red ʿalâ men iʿteḳade İslâme Âzer (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 245/6). Hz. İbrâhim'in babası Âzer'in, daha sonra da Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in iman üzere ölüp ölmedikleri konusundadır. Halebî, bazı âyet ve hadislere dayanarak bunların iman üzere ölmediklerini belirtir. 8. Şerḥu'l-ebyât (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 109/8). Şairi bilinmeyen üç beyte yazdığı bu şerhte tasavvufa karşı orta bir yol takip eden Halebî, şeriat ve hakikatin birbirine mezcedilerek ılımlı bir yol tutulması gerektiğini, hakikatsiz şeriatın faydasız, şeriatsız hakikatin ise değersiz ve boş olduğunu söyler. 9. el-Ḥilyetü'ş-şerîfe (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1543/5; Pertev Paşa, nr. 603). Hz. Peygamber'in şemâiline, faziletlerine ve davranışlarına dairdir. 10. Naẓmü sîreti'n-nebî ve şerḥuh (Kahire Müzesi, nr. B 22.242). Resûl-i Ekrem'in hayatını anlatan altmış üç beyitten ve bunların şerhinden ibaret olup Halebî'nin şiir kabiliyetini göstermesi bakımından önemlidir.

Halebî'nin diğer eserleri de şunlardır: Tesfîhü'l-ġabî fî tenzîhi (tebriʾeti) İbn ʿArabî (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1437/13; Lâleli, nr. 2452/2; Fâtih, nr. 2880/2); Risâle fî haḳḳı ebevey nebiyyinâ ʿaleyhi's-selâm (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2061/2); Muḫtaṣarü'l-Cevâhiri'l-muḍıyye fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1941; Esad Efendi, nr. 605/1, 3699/49); Muḫtaṣaru Fetâvâyı Tatarḫâniyye (el-Münteḫab mine'l-Fetâva't-Tatarḫâniyye, el-Fevâʾidü'l-münteḫabe mine'l-Fetâva't-Tatarḫâniyye) (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 284; diğer nüshaları için bk. DİA, XII, 447); Risâletü'l-ḥimmeṣa (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2070/4; Osman Huldî, nr. 27/35); Risâle fi'l-mesḥ (GAL Suppl., II, 643); Kitâbü Fuṣûli'l-erbaʿîn (Süleymaniye Ktp.,

Reşid Efendi, nr. 241); Şerḥu'l-ḳaṣîde (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1441/4); Taʿlîḳāt ʿale'l-Hidâye (Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 446/5); Taʿlîḳāt ʿale'l-Iṣlâḥ ve'l-îżâḥ (Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 446/2).

İbrâhim b. Mûsâ el-Halebî'nin Dürretü'l-muvaḥḥidîn ve dirretü'l-mülḥidîn (Köprülü Ktp., nr. 720) adlı eseri Brockelmann tarafından yanlışlıkla İbrâhim el-Halebî'ye (GAL, II, 571), Ḥalebî ṣaġīr ve Ḥalebî kebîr de İbrâhim b. Mustafa el-Halebî'ye (GAL Suppl., II, 428) nisbet edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, et-Teḥâddüs̱ bi-niʿmetillâh (nşr. E. M. Sartain), Cambridge 1970, s. 70; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 499-500; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 492-493; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 35; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, II, 77; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 308-309; Sicill-i Osmânî, I, 94; Hammer, HEO, VI, 240; Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü'n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebi'ş-şehbâʾ, Halep 1342/1924, V, 569; Serkîs, Muʿcem, I, 13; Brockelmann, GAL, II, 571; Suppl., II, 428, 643; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 27; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 80; Şükrü Selim Has, A Study of Ibrahim al-Halabi with Special Reference to the Multaqa (doktora tezi, 1981), University of Edinburg; a.mlf., "The Use of Multaqa'l-Abhur in the Ottoman Madrasas and in Legal Scholarship", Osm.Ar., VII-VIII (1988), s. 393-418; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 114-115; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, I, 16-17; Kāmûsü'l-a'lâm, I, 568; J. Schacht, "al-Ḥalabī", EI² (İng.), II, 90.

Şükrü Selim Has

HALEBÎ, Nûreddin

(نور الدين الحلبي)

Ebü'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî (ö. 1044/1635)

es-Sîretü'l-Ḥalebiyye adlı eseriyle tanınan müellif, Şâfiî fakihi.

975'te (1567-68) Kahire'de doğdu. Uzun yıllar Şemseddin er-Remlî'nin derslerine devam etti. Muhammed el-Bekrî, Nûreddin ez-Zeyyâdî, Şehâbeddin

Ahmed b. Kāsım el-Abbâdî gibi Şâfiî âlimlerinden hadis rivayet etmiş, kendisinden de Şehâbeddin el-Acemî ve Nûreddin eş-Şebrâmellisî rivayette bulunmuşlardır. İmam Şâfiî'nin kabri yakınındaki Sâlihiyye Medresesi'nde müderrislik yapan Halebî ilmiyle âmil, güzel ahlâklı ve çalışkan bir kimse olup hayatını ilim öğrenmek ve öğretmekle geçirmiştir. 29 Şâban 1044'te (17 Şubat 1635) vefat etti ve Mücâvirîn Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. Fıkıh, tefsir, hadis, Arap dili ve edebiyatı, tarih ve tasavvuf sahalarında temayüz eden Halebî çoğu hâşiye, şerh ve telhis olmak üzere kırktan fazla eser yazmış olup bunların başlıcaları şunlardır: 1. es-Sîretü'l-Ḥalebiyye (İnsânü'l-ʿuyûn fî sîreti'l-emîni'l-meʾmûn). Halebî, Ebü'l-Mevâhib Muhammed b. Muhammed es-Sıddîkī'nin işaretiyle kaleme alıp 1043'te (1633) tamamladığı bu eserini, İbn Seyyidünnâs'ın ʿUyûnü'l-es̱er'i ile Şemseddin eş-Şâmî'nin es-Sîretü'ş-Şâmiyye'sini ihtisar ederek meydana getirmiştir. Ayrıca esere Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin el-Hemziyye fi'l-medâʾiḥi'n-nebeviyye ve el-Kevâkibü'd-dürriyye fî medḥi ḫayri'l-beriyye adlı eserleri, İbn Seyyidünnâs'ın Büşra'l-lebîb bi-ẕikra'l-Ḥabîb adlı divanı ve Takıyyüddin es-Sübkî'nin et-Tâʾiyye'sinden de bazı ilâvelerde bulunmuştur (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 180; Ahlwardt, IX, 170). Kitapta Hz. Peygamber'in soyu, doğumu, annesinin ve dedesi Abdülmüttalib'in vefatları, amcası Ebû Tâlib'in yanında kaldığı dönem, peygamber olması, ilk müslümanlar, Hz. Hamza ve Hz. Ömer'in müslüman oluşu, Habeşistan'a

hicret, Tâif seferi, isrâ ve mi‘rac, Medine’ye hicret, Resûl-i Ekrem’in katıldığı gazveler, çeşitli hükümdarlara gönderdiği davet mektupları, Vedâ haccı, Hz. Peygamber’in yakınları, şairleri, müezzinleri ve aşere-i mübeşşere hakkında bilgi verilmektedir. Eser, Resûl-i Ekrem’in doğumundan ölümüne kadar cereyan eden olayların kronolojisiyle son bulmaktadır. es-Sîretü’l-Ḥalebiyye diğer siyer kitaplarından farklı bir yönü bulunmayan, konuları iyi tasnif edilmemiş derleme bir eserdir. Bununla birlikte İslâm dünyasında büyük ilgi görmüş, ihtisar ve tercüme edilmiş, ayrıca manzum hale getirilmiştir. Çeşitli baskıları yapılan kitap (Kahire 1280, 1304, 1308; Bulak 1292) Muhammed Altuncî tarafından bazı ilâvelerle birlikte yayımlanmıştır (Dımaşk 1409/1989). Bennâ diye meşhur olan Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî eseri Muḫtaṣarü’s-Sîreti’l-Ḥalebiyye (DİA, V, 458), Ahmed b. Ebû Bekir el-Arîfî el-Bathîşî Ḫulâṣatü’l-es̱er fî sîreti seyyidi’l-beşer, Abdürrezzâk el-Mişlînî de Risâle fî âli’l-beyt (Brockelmann, GAL, II, 395; Suppl., II, 418) adlarıyla ihtisar etmişlerdir. es-Sîretü’l-Ḥalebiyye, Ebû Bekir b. Mahmûd el-Ömerî tarafından bir cüz halinde nazmedilmişse de tamamlanamamıştır (Kehhâle, III, 75). Mütercim Âsım Efendi’nin Terceme-i Siyerü’l-Halebî adıyla Türkçe’ye çevirdiği (Kahire 1248) ve yanlışlıkla Nûreddin el-Halebî’ye nisbet ettiği kitabın asıl müellifi İbrâhim b. Mustafa el-Halebî el-Mudarî olup bu eser Naẓmü’s-Sîre adını taşımaktadır (Murâdî, I, 39). 2. Ḫayrü’l-kelâm ʿale’l-besmele ve’l-ḥamdele (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Teymur, Tefsir, nr. 402). Zekeriyyâ el-Ensârî’nin Şerḥu’l-besmele’sine şerhtir. 3. Ḥâşiye ʿalâ Menheci’l-Ḳāḍî Zekeriyyâ. Nevevî’nin Şâfiî fıkhına dair Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn adlı eserine Zekeriyyâ el-Ensârî’nin yazdığı şerhe hâşiye olarak kaleme alınan eserin bir nüshası Bibliothèque Nationale’de kayıtlıdır (MS. Ar., nr. 1015-1016; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 498; Suppl., I, 682). 4. en-Naṣîḥatü’l-ʿaleviyye fî beyâni ḥüsni’ṭ-ṭarîḳati’s-sâdeti’l-Aḥmediyye. Seyyid Ahmed el-Bedevî’nin (ö. 675/1276) hayatı, kerâmetleri ve kurduğu Ahmediyye tarikatı hakkındaki bu eserin (İA, V/1, s. 123) Süleymaniye (Hacı Mahmud Efendi, nr. 2799; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2126/2) ve İskenderiye (Tasavvuf, nr. 50) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. 5. ʿİḳdü’l-mercân fîmâ yeteʿallaḳ bi’l-cân. Bedreddin Muhammed eş-Şiblî’nin cinlere dair Âkâmü’l-mercân fî aḥkâmi’l-cân adlı eserinin muhtasarıdır (nşr. Mustafa Âşûr, Kahire 1408/1988). 6. el-Ferâʾidü’l-ʿuḳūdi’l-ʿaleviyye fî ḥalli elfâẓi Şerḥi’l-Ezheriyye (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3472). Hâlid b. Abdullah el-Ezherî’nin el-Muḳaddimetü’l-

Ezheriyye fî ʿilmi'l-ʿArabiyye'sine yapılan şerhin şerhidir. 7. Buġyetü ẕevi'l-aḥlâm bi-aḫbâri men ferece kürbühû bi-rüʾyeti'l-Muṣṭafâ fi'l-menâm (Kahire 1303).

Halebî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Ḥasenâtü'l-vecenâti'n-nevâżir mine'l-vücûh ve'n-neẓâʾir, Duḫânü't-tebaġ, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Minhâc, Şerḥ ʿalâ Şerḥi'l-Ḳaṭr, Meṭâliʿu'l-büdûr fi'l-cemʿ beyne'l-Ḳaṭr ve'ş-Şüẕûr (İbn Hişâm'ın Ḳaṭrü'n-nedâ adlı eseri ve meşhur nahiv kitabı Şüẕûrü'ẕ-ẕeheb ile ilgili bir çalışmadır), eṭ-Ṭırâzü'l-menḳūş fî evṣâfi'l-Ḥubûş, el-Câmiʿu'l-ezher limâ teferraḳa min mülaḥi'ş-Şeyḫi'l-ekber, el-Leṭâʾif min ʿAvârifi'l-maʿârif, el-Meḥâsinü's-seniyye mine'r-Risâleti'l-Ḳuşeyriyye.

BİBLİYOGRAFYA

Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, mukaddime, I, 3-5; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṯer, III, 122-124; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 141, 180; II, 1352; Murâdî, Silkü'd-dürer, I, 39; Ahlwardt, Verzeichnis, IX, 170; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 344-345; Serkîs, Muʿcem, I, 786-787; Brockelmann, GAL, I, 498; II, 395; Suppl., I, 682; II, 418; a.mlf., "Halebî", İA, V/1, s. 123; Îżâḥu'l-meknûn, I, 402, 441; II, 82, 123, 440, 497; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 755-756; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 75; VII, 3; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 240; IV, 251-252; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥṡi'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 572; Ömer Ferruh, Meʿâlimü'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1406/1986, II, 479-485; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 1975; M. Fuad Köprülü, "Âsım", İA, I, 672; J. W. Fück, "al-Ḥalabī", EI² (İng.), III, 90; Tayyar Altıkulaç, "Bennâ, Ahmed b. Muhammed", DİA, V, 458.

Cevat İzgi

HALEBÎ CAMİİ

Edirne’de Ayasofya adıyla da tanınan eski bir Bizans kilisesinden dönüştürülmüş cami

(bk. AYASOFYA CAMİİ).

HALEF

(الخلف)

Bir İslâm hukuku terimi.

Sözlükte “bir şeyin yerine geçen şey, bedel” ve selefin karşıtı olarak “sonraki nesil veya kişi” anlamlarına gelir. Arapça’da halef ve half kelimeleri bazı dilcilere göre aynı anlamı ifade etmektedir; ancak dil âlimlerinin bir kısmı iyi nesil veya kişiler için halef, kötü nesiller için de half kelimesinin kullanıldığını belirtmektedir. Bazılarına göre ise halef kelimesi genel olup hem iyi hem kötü nesil için, half sadece kötü nesil için kullanılır. Kur’ân-ı Kerîm’de (el-A‘râf 7/169; Meryem 19/59) ve hadiste (Müslim, “Feżâ᾽ilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 212) hayırsız nesil half kelimesiyle ifade edilmiştir. Diğer taraftan kaynaklarda halefin “bedel” (Buhârî, “Zekât”, 27; Müslim, “Zekât”, 57) ve “nesil” (Hatîb et-Tebrîzî, I, 82) anlamında yer aldığı görülmektedir.

Halef İslâm hukuk literatüründe asıl karşıtı olarak kullanılmaktadır. Teyemmüm abdest ve guslün, kazâ edânın, vekil müvekkilin halefidir. Kazâsı olmayan bayram ve cenaze namazlarının halefi yoktur. Cuma namazı ile öğle namazından hangisinin asıl, hangisinin halef olduğu tartışmalıdır. Halefi olan namazlarda

su bulunduğu takdirde mazeretsiz teyemmüm câiz değilken halefi olmayan namazlarda abdest alınması gecikmeye sebep olacak ve namazın edâ imkânını ortadan kaldıracaksa bu durum özel bir mazeret olarak değerlendirilir ve su bulunduğu halde teyemmüm câiz olur.

“Aslın îfâsı kabil olmadığı halde bedeli îfâ olunur” (Mecelle, md. 53) kaidesinde bedel “halef” anlamında kullanılmıştır (Ali Haydar, I, 121). Buna göre gasbedilen mal telef olduğu takdirde tazminat olarak onun halefi kabul edilen misli veya kıymeti ödenir. Vekâlet akdiyle iş gören kişi müvekkilin halefidir. Öte yandan vekil tarafından satın alınan bir malın müvekkilin mülkiyetine girmesi hususunda müvekkil onun halefidir. Kerhî

ve Kādîhân'ın da aralarında bulunduğu bazı âlimlere göre satın alınan mal önce vekilin mülkiyetine girer, daha sonra müvekkilin mülkiyetine intikal eder. Ebû Tâhir ed-Debbâs, Şemsüleimme es-Serahsî ve Burhâneddin el-Mergīnânî gibi bazı âlimlere göre ise satın alınan mal halefiyet yoluyla doğrudan müvekkilin mülkiyetine geçer.

Son zamanlarda Batı hukuku ile yakın temas halinde olan İslâm hukukçularının bu hukuktaki şahsî, aynî ve küllî, cüz'î halefiyet terimlerini kullandıkları, bunları İslâm hukuku açısından değerlendirdikleri, Türk hukukunda da bu terimlerin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Şahsî halefiyet, hukukî bir münasebette bir kimsenin diğer bir şahsın yerine geçmesi, onun yerine kaim olmasıdır. Meselâ kefil olarak borç ödeyen bir kişi ödediği miktar nisbetinde alacaklının halefi olur. Aynî halefiyet ise mülk veya hukuk bütünlüğü teşkil eden mallardan birinin hukukî vasıflarını o malın yerine kaim olan diğer bir mala nisbet etmektir. Buna ikame prensibi de denir. Borçlunun mülkü olan bir gayri menkul trampa yoluyla mübâdele edilirse bu yeni mal, alacağın teminatı bakımından eski gayri menkulün yerine kaim olur.

Küllî halefiyet, mirasta olduğu gibi bir mâmelekin tamamının bir başkasına intikal etmesidir. Türk hukukunda miras bırakanın malları, alacak ve borçları bir bütün halinde mirasçıya intikal ederken İslâm miras hukuku sistematiğine göre ölünün cenaze giderleri, borçları ve kanunî sınır içindeki vasiyetleri çıkarıldıktan sonra kalan mal varlığı miras olarak değerlendirildiği için borçlar mirasçıya intikal etmez. Buna rağmen mirasçının ölünün borçlarını ödeyerek terekeye sahip olma hakkı vardır. Cüz'î halefiyet ise belirli bir malın başkasına intikal etmesidir. Miras hukukuna göre kendisine muayyen bir mal vasiyet edilen kişi cüz'î haleftir. Eğer muayyen bir mal değil de mirasın tamamından üçte bir, dörtte bir gibi bir hisse vasiyet edilmişse küllî halef olur. Küllî halefiyet miras ve vasiyet tarzında olurken cüz'î halefiyet vasiyet yanında akidle de olur.

BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü'l-luġa, VII, 393-400; Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, IV, 1354; Lisânü'l-ʿArab, "ḫlf" md.; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 427-428; Tâcü'l-ʿarûs, "ḫlf" md.; Türk Hukuk Lügatı, Ankara 1991, s. 115; Buhârî, "Zekât", 27; Müslim, "Zekât", 57, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 212; Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, I, 27; III, 138; Nevevî, Şerḥu Müslim, VII, 95; XVI, 86; Hatîb et-Tebrîzî, Mişkâtü'l-meṣâbîḥ (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî), Dımaşk 1380/1961, I, 82; Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, I, 42-43; Kādîzâde, Netâʾicü'l-efkâr (İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr [Bulak] içinde), VI, 17-18; Bâbertî, el-ʿİnâye (a.e. içinde), I, 123; VI, 18; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, VII, 243; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), I, 96; Ali el-Kārî, Mirḳātü'l-mefâtîḥ, Kahire, ts. (Dâru İhyâi't-türâs), I, 248; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), I, 229, 232; Mecelle, md. 53; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, I, 121; Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ, I, 62; V, 7, 8, 12, 61-62, 120; Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî, I, 249-251; a.mlf., Şerḥu'l-ḳavâʿidi'l-fıḳhiyye, Beyrut 1403/1983, s. 227; Hilmi Ergüney, Türk Hukukunda Lügat ve Istılahlar, İstanbul 1973, s. 135; Kenan Tunçomağ, Türk Borçlar Hukuku, İstanbul 1976, I, 727-728, 1065; M. Ebû Zehre, Aḥkâmü't-terikât ve'l-mevârîs̱, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 57; a.mlf., el-Milkiyye ve naẓariyyetü'l-ʿaḳd, Kahire 1977, s. 110-111; Ergun Özsunay, Medenî Hukuka Giriş, İstanbul 1978, s. 287-288; Fahiman Tekil, Borçlar Hukuku, İstanbul 1981, s. 196-197; Karaman, İslâm Hukuku, II, 319-321; Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî, IV, 76-77; Necip Bilge, Hukuk Başlangıcı, Ankara 1986, s. 236; Zâhit İmre - Hasan Erman, Miras Hukuku, İstanbul 1989, s. 8-9; Halef el-Cübûrî, "el-Aṣl ve'l-ḫalef ʿinde'l-uṣûliyyîn", Mecelletü'l-Baḥs̱i'l-ʿilmî ve't-türâs̱i'l-İslâmî, V, Mekke 1402/1982, s. 93-99; Ahmet Özel, "Asıl", DİA, III, 473; Ali Bardakoğlu, "Bedel", a.e., V, 300.

Rahmi Yaran

HALEF el-AHMER

(خلف الأحمر)

Ebû Muhriz (Ebû Muhammed) Halef el-Ahmer b. Hayân b. Muhriz el-Eş‘arî el-Basrî (ö. 180/796 [?])

Arap dil âlimi, şiir râvisi ve şair.

115 (733) yılından önce Basra’da doğdu. Fars asıllı olan ebeveyni Ferganalı (veya Horasanlı, bk. İbnü’n-Nedîm, s. 227) olup Kuteybe b. Müslim tarafından esir alınarak Irak’a getirilmiş ve zamanın Basra valisi Bilâl b. Ebû Bürde el-Eş‘arî’ye hediye edilmiştir (Safedî, XIII, 353). Halef’i ve ebeveynini âzat eden vali hocası Hammâd er-Râviye gibi onu da himaye etmiş, yetişmesinde maddî ve mânevî yardımlarını esirgememiştir. Bazı kaynaklarda (İbn Kuteybe, s. 496; Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, s. 46; Ebû Bekir ez-Zübeydî, s. 161) valinin babası ve Kûfe Kadısı Ebû Bürde’nin, bazılarında (İbnü’n-Nedîm, s. 226) Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin ya da Benî Ümeyye’nin âzatlı köleleri oldukları kaydediliyorsa da tarihî bakımdan adı geçen valinin âzatlı köleleri olmaları daha doğru görünmektedir. Halef’in Eş‘arî nisbesi de buradan gelir. Mutlak olarak Ahmer denildiğinde umumiyetle Halef kastedilirse de bazı kaynaklarda, Ali b. Hamza el-Kisâî’nin öğrencilerinden Ali b. Hasan el-Ahmer’den (el-Ahmer el-Kûfî) ayırt edilmesi için Halef’e el-Ahmer el-Basrî de denmiştir. Arap dilcileri içinde Ahmer lakabıyla en çok bu iki âlim meşhur olmakla birlikte dilci Ebû Amr eş-Şeybânî ile tarihçi, ahbâr ve ensâb âlimi Ebân b. Osman el-Lü’lüî de aynı lakapla anılır. Yine Arap dil âlimleri arasında Halef adını taşıyan ondan fazla kişi bulunuyorsa da en tanınmışı Halef el-Ahmer’dir.

Çocukluk ve gençlik yılları kölelik şartları içinde geçmesine rağmen Basra’nın ilim ve kültür muhiti içinde yaşaması, ayrıca şehrin en meşhur ailelerinden Eş‘arîler’in âzatlısı olarak onların himayesi altında bulunması Halef’e çağının en büyük âlimlerinden öğrenim görme imkânı sağladı. Yirmi yıl boyunca derslerine devam ettiği Yûnus b. Habîb’den nahiv, lugat ve şiir, Îsâ b. Ömer es-Sekafî ile Hammâd b. Seleme’den nahiv, Ebû Amr b.

Alâ’dan nahiv ve garîb lugatlar, Ahfeş elEkber ile Ebû Zeyd el-Ensârî’den lugat ve nâdir kelimeleri öğrendi. Şiir sanatı ve eleştirisiyle eski şiirin ezberlenip rivayet edilmesi konularında en büyük üstadı Hammâd er-Râviye’dir. Hammâd ile Halef, muayyen bir şaire ya da kabileye mahsus şiirleri ezberleyip aktaran sıradan râvilerin üstünde, geçmiş bütün şiirler hakkında otorite kabul edilen büyük râvilerin (râviye) en ünlüleridir. Ayrıca Yûnus b. Habîb, Îsâ b. Ömer, Hammâd b. Seleme ve Ahfeş elEkber’den birlikte okudukları için Sîbeveyhi ile ders arkadaşıdırlar.

Asmaî, Halef’in en seçkin öğrencisi olup eski şiirin rivayeti, eleştirisi, hatalarının tashihi konularındaki geniş bilgisini

hocası Halef’e borçludur. Ma‘mer b. Müsennâ’nın da belirttiği gibi Halef sadece Asmaî’nin değil bütün Basra âlimlerinin şiirde üstadıdır (Tehẕîbü’l-luġa, I, 31; Yâkūt, IV, 67). Diğer öğrencileri arasında İbn Sellâm el-Cumahî, Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ, Ahfeş el-Evsat, Ebû Hâtim es-Sicistânî gibi dil âlimlerinin yanı sıra hocasının ölümünden sonra kendisine birçok mersiye yazan ünlü şair Ebû Nüvâs da bulunmaktadır. Ayrıca Halef’in rivayetlerine büyük güven duyan Ebû Zeyd el-Ensârî onun hem hocası hem de öğrencisi olmuştur.

Bazı kaynaklarda (EI² [İng.], IV, 919) Halef’in filolojiyle ilgilenmediği ve dil meselelerini zekâsıyla çözdüğü yolundaki tesbitin aksine son araştırmalar onun ilk büyük nahiv âlimlerinden biri olduğunu ispat etmiştir. Nitekim bu sahada ilk büyük eser Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ı olduğu gibi ilk muhtasar da Halef’e nisbet edilen Muḳaddime fi’n-naḥv’dir. Ayrıca diğer hocaları bir yana sadece Yûnus b. Habîb’den yirmi yıl nahiv okuyan Halef’in (İbn Hallikân, VII, 245), Ebû Amr b. Alâ tarafından bir atasözündeki i‘râb meselesinin halli için seçkin öğrencilerinden Yahyâ el-Yezîdî ile birlikte görevlendirildiği bilinmektedir (Ebû Ali el-Kālî, III, 39).

Halef’in eski şiir hakkındaki çok geniş bilgisi ve bu şiirin rivayeti hususundaki şöhreti onun nahiv alanındaki üstünlüğünü gölgede bırakmıştır. Halef, hocası Hammâd er-Râviye’nin herkesten esirgemesine rağmen kendisine duyduğu sevgi dolayısıyla yalnız ona açtığı eski şiire dair ilim hazinesinden güçlü hâfızası ve keskin zekâsı sayesinde çok faydalanmış, bu alanda hocasını da aşarak zamanın en büyük şiir

eleştirmeni ve otoritesi olmuştur. Eski şiirin türlerini, üslûp ve muhtevasını bilme, sanat değeri taşıyanla taşımayanı ayırt etme, bir şiirin hangi şaire ait olduğunu belirleme, pek az kullanılan kelimelere vâkıf olma, tashîf ve tahrifleri birbirinden ayırma gibi hususlarda Câhiliye devrindeki Nâbiga ez-Zübyânî gibi zamanında en büyük hakem ve otorite kabul edilmiştir. Öyle ki şiir konusunda âlimler ona danışmadan hüküm vermez, sadece onun nezâretinde ve hakemliğinde şiirden söz edebilirlerdi (Halef el-Ahmer, Muḳaddime fi'n-naḥv, nâşirin mukaddimesi, s. 19). Halef, hocası Hammâd er-Râviye'nin vefatından sonra şiirde Kûfeliler'e de hocalık etmiş, ayrıca onun Kûfe'de yaptığını Basra'da gerçekleştirerek burada ilk defa şiir semâını başlatmak suretiyle başta Asmaî olmak üzere Basra âlimlerinin şiirde üstadı olmuştur. Nitekim Halef ile Asmaî'den hangisinin daha üstün olduğu İbn Düreyd'e sorulduğunda, "Derya nerede, damla nerede" diye cevap vermiştir (Ebû Bekir ez-Zübeydî, s. 163). Bizzat Asmaî, Halef'ten sonra şiirin tadının kalmadığını söylemiş, kendisinin de bir üstat olduğunu söyleyenlere, "Ben şiirin sadece hâşiyelerini bilirim; halbuki Halef şiirin her şeyinde mükemmel bilgi sahibiydi" demiştir (a.g.e., s. 164). Bedevî şiirleri ve özellikle onların nesîbleri (gazelleri) konusunda büyük bir birikime sahip olan Halef'e gelinceye kadar Abbas b. Ahnef'in nesîblerinden büyük zevk alan gençlik Halef sayesinde bedevî nesîblerini tanımış ve Abbas'ın nesîblerine ilgi duymamaya başlamıştır (Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, IV, 23). Bu husus, zamanın gençliğinin edebî zevkinin gelişip olgunlaşmasında Halef'in büyük rol oynadığını göstermektedir.

Halef rivayetlerinde güvenilir bir râvi idi. Öğrencisi İbn Sellâm'ın, "Halef bize bir haber verdiğinde yahut bir şiir naklettiğinde onun aslını araştırma gereğini duymazdık" demesi (Cumahî, s. 9); kıraat, şiir ve nâdir kelimeler konusunda otorite olan hocası Ebû Amr'ın, Halef'in kendisine olan üstünlüğünü itiraf etmesi onun sika olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak aynı zamanda usta bir şair olan ve özellikle Câhiliye tarzında şiir söylemede başarısı kabul edilen Halef'in, başta Şenferâ'nın Lâmiyyetü'l-ʿArab'ı olmak üzere Ebû Düâd el-İyâdî, Teebbeta Şerran, İmruülkays ve Nâbiga ez-Zübyânî'nin bazı şiirlerini, ayrıca Abdülkays kabilesi şairlerinin ve diğer bazı şairlerin şiirlerini farkedilemeyecek derecede uydurduğu, bunları Kûfeliler'e ve Basralılar'a okuduğu, onların da bu şiirleri divanlarına kaydettiği, hatta üstadı Hammâd er-Râviye'ye bile başka şairler adına uydurduklarını verip ondan sahih (gerçek şairine ait) şiirler aldığı, bu

sebeple de hocasını ahmak olarak nitelendirdiği yolunda rivayetler vardır (İbnü'l-Mu'tez, s. 147; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, s. 47; Kemâleddin el-Enbârî, s. 53; Yâkūt, IV, 68; İbnü'l-Kıftî, I, 348; Safedî, XIII, 354-355). Yine bu rivayetlere göre Halef, hayatının sonlarına doğru yaptıklarına pişman olup uydurduğu rivayetleri halka açıklamasına rağmen onun bu itirafı kabul görmemiş, eski Halef ve rivayetleri daha güvenilir sayılmıştır. Ancak Halef'in şiirleri bozarak insanları kandırmak için böyle bir yol tutmuş olması uzak bir ihtimaldir. Çünkü Asmaî, Ebû Amr ve İbn Sellâm gibi şiir otoriteleri onun rivayetlerinin güvenilirliği hususunda teminat vermişlerdir. Eski şiir mirasına son derece bağlı olan Halef'in şiirdeki gücünü ispat etmek ve yüksek edebî zevke ulaşmak amacıyla bazı manzumelere nazîreler yazıp onları taklit etmiş olması daha mâkul görünmektedir. Bu uydurma isnadı, her ikisi de İran asıllı olan Kûfeli Hammâd er-Râviye ile öğrencisi Basralı Halef'te yoğunlaşmıştır. Öteden beri bu hadiseyi, Basra-Kûfe dil mektepleri arasında devam eden birbirini yalancılık, uydurmacılık vb. şeylerle suçlama gayreti, râviler arasındaki daha fazla şiir bilme ve rivayet etme rekabeti, Arap ırkçılığına karşı Arap asıllı olmayan, özellikle İran kökenli müslümanlar içinde bir tepki olarak doğan ve Araplar'la bilhassa edebî sahada kıyasıya rekabete giren Şuûbiyye hareketi gibi sebeplere dayandıranlar olmuştur (Mustafa Sâdık er-Râfiî, I, 363-369; el-Lâmiyyetân, nâşirin mukaddimesi, s. ze-kef; Abdülhalîm Hifnî, eş-Şenfera'ṣ-Ṣuʿlûk, s. 78-103). Ma'mer b. Müsennâ, Asmaî, Ebû Hâtim, Câhiz, İbn Kuteybe, İbn Düreyd ve Ebû Ali el-Kālî gibi eski İslâm âlimlerinin bazı münferit manzumelere dair özellikle Hammâd er-Râviye ile öğrencisi Halef hakkında ileri sürdükleri uydurmacılık iddiası, XIX. yüzyılın yarısından itibaren başta T. Nöldeke ve F. Krenkow olmak üzere W. Ahlwardt, Margoliout, W. Muir, R. Basset gibi şarkiyatçılar tarafından tekrar gündeme getirilmiş ve bunu bütün Câhiliye şiirine teşmil edenler bile olmuştur. Buna karşılık C. Brockelmann, C. J. Lyall, C. A. Nallino, J. Jakub başta olmak üzere bazı müsteşrikler bu uydurmacılık iddiasını kabul etmemişlerdir. Diğer taraftan Fi'l-edebi'l-Câhilî ve Fi'ş-şiʿri'l-Câhilî gibi eserlerinde ve çeşitli makalelerinde Tâhâ Hüseyin ile Şuʿarâʾü'ṣ-Ṣaʿâlîk sahibi Yûsuf Halîf şarkiyatçıların bu konudaki görüşlerine katılmışlardır. Mustafa Sâdık er-Râfiî ile Şevkī Dayf da bu uydurma şiirlerin varlığını kabul edenlerdendir.

Ebû Ubeyde'den nakledilen, Halef'in, "Hammâd'a uydurduğum şiirleri

verir, ondan sahih şiir alırdım; o da bunu kabul ederdi; onda büyük bir ahmaklık görürdüm” dediğine dair rivayetin tutarsız olduğu açıktır. Bu rivayet, Basralı Ebû Ubeyde’nin Kûfeli Hammâd aleyhine gösterdiği bir mektep taassubundan kaynaklanmış olmalıdır. Zira Hammâd gibi şiir konusunda çağın otoritesi olan

bir kimsenin gerçekle uydurma şiiri ayırt edemeyecek kadar saf olması düşünülemez.

İbnü’l-Mu‘tezz’in Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾ adlı eserinde yer alan (s. 147), bütün telkinlere rağmen Halef’in “lâ ilâhe illallah” diyemeden ruhunu teslim ettiği yolundaki rivayete karşılık birçok kaynak onun hayatının son günlerini tövbe ve istiğfar, ibadet ve Kur’an kıraatiyle geçirdiğini kaydeder.

Genellikle kabul edildiğine göre Halef 180 (796) yılına doğru vefat etti. Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî’nin (İşâretü’t-taʿyîn, s. 113) ve ondan naklen Fîrûzâbâdî’nin (el-Bülġa, s. 98) kaydettiği 200 (816) yılından az sonra öldüğü yolundaki rivayet ise zayıf görülmüştür. Halef’in hayatında ve ölümünden sonra kendisi için birçok mersiye yazmış olan Ebû Nüvâs bu şiirlerinde onun engin ilmini, hâfıza ve zekâ gücünü, tashîf ve tahrife karşı titizliğini, mânalara nüfuz kudretini dile getirmiştir.

Eserleri. 1. Muḳaddime fi’n-naḥv. Arap nahvinin temel konularını âyet ve şiirlerden örnekler vererek özlü ve sade bir anlatımla özetleyen bir eserdir. Nihad M. Çetin, tertip şekli ve önsözünden hareketle kitabın Halef’e nisbetinin şüpheyle karşılanması gerektiğini ileri sürmektedir (Eski Arap Şiiri, s. 29; ŞM, III [1959], 165 vd.). Buna karşılık eserde kullanılan dilin Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi ve Halef zamanındaki dil, nahiv terimleriyle nahiv meselelerinin çoğunun da Basra okuluna göre olması gibi delillere dayanan çağdaş Arap filologları Muhammed el-Fehhâm, Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Muhammed Ali en-Neccâr ve Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd kitabın Halef’e ait olabileceğini söylemişlerdir (Muḳaddime fi’n-naḥv, nâşirin mukaddimesi, s. 5-6). Ayrıca eserde birçok meseleye Ebû Ali el-Kālî’nin el-Emâlî’sinde, Ebü’t-Tayyib el-Lugavî’nin Merâtibü’n-naḥviyyîn’inde, İmam Mâlik’in Elfiyye’sinin başında olduğu gibi, “Kāle Halef el-Ahmer” ifadesiyle başlanması (s. 33, 62, 77, 95, 97), besmelenin ardından Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ındaki “Allāhu latîfun bi-ibâdihî” ifadesini

andıran bir duanın (rabbi yessir ve ein bi-lutfike) bulunması, şâhid olarak gösterilen âyetlerden önce Sîbeveyhi'nin "Kavlühû azze ve celle" ifadesine benzer şekilde "Kāle'llāhu azze ve celle" ibaresinin yer alması da eserin Halef'e ait olduğu görüşünü güçlendirmektedir. İzzeddin et-Tenûhî, Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Şehid Ali Paşa, nr. 2358) yegâne nüshasına dayanarak kitabı neşretmiştir (Dımaşk 1381/1961). 2. Dîvân. Ebû Nüvâs'ın bizzat Halef'ten dinleyip rivayet ettiği bir divandan söz edilmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 227; Yâkūt, IV, 68; Süyûtî, I, 554). İbnü'n-Nedîm onun şiirlerinin elli varak tutarında olduğunu kaydeder (Fihrist, s. 710). Başta Câhiz'in Kitâbü'l-Ḥayevân'ı ile el-Beyân ve't-tebyîn'i olmak üzere İbn Kuteybe'nin eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, İbnü'l-Mu'tezz'in Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ adlı eserlerinde, Ebû Ali el-Kālî'nin el-Emâlî'sinde ve Yâkūt'un Muʿcemü'l-üdebâʾsında Halef'e ait kasideler ve bazı şiir parçaları bulunmaktadır. Bunların çoğunu Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî, Ebû Ubeyde (Ma'mer b. Müsennâ) ve Muhammed b. Ubeydullah el-Utbî gibi zamanın ileri gelen âlimlerine yazılmış yergiler, bir kısmını da pastoral nitelikte şiirler oluşturmaktadır. Halef el-Ahmer'in çeşitli kaynaklarda bulunan şiirleri W. Ahlwardt tarafından derlenerek Eşʿâru Ḫalef el-Aḥmer adıyla yayımlanmıştır (Greifswald 1895). 3. Kitâbü Cibâli (Ḥayyât/Cennât/Ḫayâl)'l-ʿArab ve mâ ḳīle fîhâ mine'ş-şiʿr (İbnü'n-Nedîm, s. 227; İbnü'l-Kıftî, I, 350; Yâkūt, IV, 68; Safedî, XIII, 355). 4. Kitâbü Meʿâni'l-Ḳurʾân (İbnü'n-Nedim, s. 227). R. Blachère'in Halef'e nisbet ettiği Kur'an tefsiri (Histoire de la littérature arabe, I, 105) bu eser olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü'l-luġa, I, 9, 31; Halef el-Ahmer, Muḳaddime fi'n-naḥv (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1381/1961, nâşirin mukaddimesi, s. 5-6, 19, 27; Cumahî, Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ, Beyrut, ts. (Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye), s. 3-4, 9, 17-19, 27, 31, 61, 67, 102; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, Kahire 1368/1949, III, 110, 111-112, 113; IV, 23-24, 25, 53, 97; a.mlf., Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 182; II, 318; III, 52, 463, 492-493; IV, 181, 279-280, 285-286; V, 150, 228, 284-285; VI, 409, 469; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ (de Goeje), s. 496-497; İbnü'l-Mu'tez, Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr

Ahmed Ferrâc), Kahire 1981, s. 146-148; Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü’n-naḥviyyîn (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1375/1955, s. 1, 33, 46-47, 62, 67, 72, 77, 84, 95, 97, 100; Ebû Ali el-Kālî, el-Emâlî, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), I, 156-157, 171, 172, 277; II, 284, 296; III, 39, 77; Sîrâfî, Aḫbârü’n-naḥviyyîne’l-Baṣriyyîn (nşr. M. İbrâhim el-Bennâ), Kahire 1405/1985, s. 67, 69; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü’n-naḥviyyîn ve’l-luġaviyyîn (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1984, s. 43, 44, 161-165; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 226-227, 710; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâ꞉ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā [Ürdün], 1405/1985, s. 53-54; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâ꞉, IV, 66-72; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, I, 348-350; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 100, 379; V, 238; VII, 245; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü’t-taʿyîn fî terâcimi’n-nüḥât ve’l-luġaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 113; Safedî, el-Vâfî (nşr. Muhammed el-Huceyrî), Wiesbaden 1404/1984, XIII, 353-355; Fîrûzâbâdî, el-Bülġa fî terâcimi e꞉immeti’n-naḥv ve’l-luġa (nşr. Muhammed el-Mısrî), Küveyt 1407/1987, s. 98; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 554 ; a.mlf., el-Müzhir, I, 172-173, 176-177; II, 278, 357, 403; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü’l-mü꞉ellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 262; Tâhâ Hüseyin, Fi’l-edebi’l-Câhilî, Kahire 1927, s. 189-191; Brockelmann, GAL Suppl., I, 32-33; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 358; Kehhâle, Muʿcemü’l-mü꞉ellifîn, IV, 104; Ronart, CEAC, s. 286; R. Blachère, Histoire de la littérature arabe, Paris 1966, s. 99-107, 115, 117, 123, 126, 168, 174, 178, 181, 184, 186, 285, 295; el-Lâmiyyetân (nşr. Abdülmuîn el-Mellûhî), Dımaşk 1966, nâşirin mukaddimesi, s. ze-kef; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 22, 27, 29, 48-49, 56-57; a.mlf., “Arap Dili Sarf ve Nahvine Dair Üç Eser”, ŞM, III (1959), s. 165 vd.; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîḫu âdâbi’l-ʿArab, Beyrut 1393/1974, I, 363-369; Nâsırüddin el-Esed, Meṣâdirü’ş-şiʿri’l-Câhilî, Kahire 1978, s. 174, 177, 181, 242, 252, 258, 268, 331, 338, 343, 348, 359, 370, 394, 409, 427, 441-442, 449, 451, 452-458, 462; Yûsuf Halîf, Şuʿarâ꞉ü’ṣ-Ṣaʿâlîk, Kahire 1986, s. 338; Abdülhalîm Hifnî, Şiʿru’ṣ-Ṣaʿâlîk, Kahire 1987, s. 155-157, 161-173; a.mlf., eş-Şenfera’ṣ-Ṣuʿlûk: ḥayâtüh ve lâmiyyetüh, Kahire 1989, s. 77-104; Ch. Pellat, “Khalaf b. Ḥayyān al-Aḥmar”, EI² (İng.), IV, 919; Hidayet Yavuz Nuhoğlu, “Ahlwardt, Wilhelm”, DİA, II, 29.

İsmail Durmuş

HALEF b. HİŞÂM

(خلف بن هشام)

Ebû Muhammed Halef b. Hişâm b. Sa‘leb (Tâlib) el-Esedî el-Bağdâdî el-Bezzâr (ö. 229/844)

Kırâat-i aşere imamlarından ve Hamza b. Habîb kıraatinin meşhur iki râvisinden biri.

150 yılının Receb veya Ramazan ayında (Ağustos veya Ekim 767) doğdu. Aslen Vâsıt’la Cebbül arasındaki Femüssılh’tan olduğu için Sılhî, Bağdat’a yerleştiği için Bağdâdî nisbesiyle tanınır. “Bezzâr” (hububat ve diğer tüketim maddelerini satan kimse) lakabıyla anılmaktan hoşlanmaz, kendisine “mukrî” denmesini isterdi.

On yaşında Kur’ân-ı Kerîm’i ezberleyen ve on üç yaşında Kur’an dersi vermeye başlayan Halef, kırâat-i seb‘a imamlarından Hamza b. Habîb’in kıraatini önde gelen talebesi Süleym b. Îsâ’dan, Âsım b. Behdele’nin kıraatini Ebû Yûsuf Ya‘kūb b. Halîfe el-A‘şâ’dan, Nâfi‘ b. Abdurrahman’ın kıraatini İshak el-Müseyyebî’den öğrendi. On dokuz yaşında iken, Kûfe’de Âsım b. Behdele’nin meşhur iki râvisinden biri olan Ebû Bekir b. Ayyâş’tan ders almak için Süleym b. Îsâ’nın tavsiye mektubu ile evine gittiyse de Ebû Bekir’in mektubu okuduktan sonra söylediği, “Bağdat’ta senden daha iyi okuyan birini bırakmamışsın, öyle mi?” (başka bir rivayete göre, “sen kendine yetersin”) şeklindeki sözünü küçültücü bularak onun evini terketti. Bu olayı bizzat nakleden Halef daha sonra yaptığından pişmanlık duymuş, Ebû Bekir’in kıraatini talebesi Yahyâ b. Âdem’den yazmak mecburiyetinde kalmıştır. Kıraat ilmi yanında hadise de önem veren Halef, Mâlik b. Enes, Ebû Avâne el-Vâsıtî, Hammâd b. Zeyd, Süleym b. Îsâ, Şerîk b. Abdullah en-Nehaî gibi âlimlerden hadis dinledi. Kendisinden arz ve semâ yoluyla başta Ebü’l-Hasan el-Hulvânî, İdrîs b. Abdülkerim el-Haddâd, Muhammed b. Yahyâ el-Kisâî, Seleme b. Âsım olmak üzere pek çok kişi kıraat öğrenirken Ebû Zür‘a er-Râzî, Ebü’l-Kāsım el-Begavî, Ahmed b. Ebû Hayseme, İbrâhim b. İshak el-Harbî, Ahmed b. Hanbel ve İdrîs b.

Abdülkerim el-Haddâd gibi âlimler hadis rivayet ettiler. Müslim el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde ve Ebû Dâvûd es-Sünen'inde onun rivayetlerine yer vermişlerdir.

Kırâat-i seb'a imamlarından Hamza b. Habîb'in kıraatini bizzat kendisinden almamış olmasına rağmen yedi imamın kıraatlerinin râvilerini iki ile sınırlayan kaynaklarda onun iki râvisinden biri olarak tercih edilen Halef, Hamza'nın okuyuşuna aykırı biçimde çeşitli rivayetlerden yaptığı 120 yerdeki isabetli tercihleri sebebiyle de on kıraat imamından biri sayılmıştır. Onun Hamza'ya aykırı olarak yaptığı tercihleri incelediğini söyleyen İbnü'l-Cezerî, biri müstesna bunların Kûfeliler'e ve bizzat Hamza, Kisâî ve Ebû Bekir b. Ayyâş'a ait kıraatlerin dışında sayılamayacağını ileri sürmüşse de (en-Neşr, I, 191) aşereye dair eserlerinde onuncu imam olarak Halef'e yer vermiştir. On imamın kıraatiyle ilgili diğer bazı kaynaklarda ise Halef yerine bir başka imam (meselâ İbn Muhaysın) tercih edilmiş ve Halef'in diğer kıraatlerden yaptığı tercihlerden "İhtiyâru Halef" başlığı altında söz edilmiştir (Enderâbî, s. 147, nâşirin girişi, s. 28).

Abbas b. Muhammed ed-Dûrî, Hamza'nın diğer râvisi Hallâd dışında Halef'ten daha üstün bir mukrî görmediğini (İbn Ebû Hâtim, III, 372), Hüseyin b. Fehm de ondan daha faziletli birini tanımadığını söylemiş, Hüseyin b. Fehm ayrıca Halef'in ders okutmaya önce Kur'an talebelerinden başladığını, ardından hadis öğrenmek isteyenlere izin verdiğini belirtmiştir. Yahyâ b. Maîn ile Nesâî'nin sika kabul ettikleri Halef hakkında Ahmed b. Hanbel de aynı değerlendirmeyi yapmakla birlikte Ubeys b. Meymûn'dan naklettiği rivayetleri kabul etmemiş (el-ʿİlel, II, 342-343), İbn Hibbân ise onun biyografisine eṡ-Ṡiḳāt'ında yer vererek kıraat alanındaki ilmine ve sağlam hadis hâfızlarından biri olduğuna işaret etmiştir. İbn Hacer de Halef'in sünnete bağlı güvenilir bir âlim olduğunu söyler.

Kaynaklarda Halef'in şahsiyetiyle ilgili olarak nebîz* içmesi üzerinde durulmuştur. Ebû Ca'fer en-Nüfeylî onun Ehl-i sünnet'ten olduğunu belirttikten sonra, "Keşke onda nebîz içme alışkanlığı olmasaydı" diyerek bu konudaki hoşnutsuzluğunu dile getirmiştir. Halef'in nebîz içtiği kendisine bildirilen Ahmed b. Hanbel ise bunu daha önce de duyduğunu, ancak ne olursa olsun kendi değerlendirmesine göre onu sika ve güvenilir bir kişi kabul ettiğini söylemiştir (Hatîb, VIII, 326). Daha sonra nebîz

içmeyi terkeden Halef'in bu içkiden nasıl kurtulduğu hususunda kaynaklarda iki ayrı rivayet zikredilmiştir. Bu rivayetlerden birine göre Enfâl sûresinde, "Allah'ın murdarı temizden ayırması için..." (8/37) meâlindeki âyet üzerinde düşündükten sonra nebîz içmeyi bırakarak ölümüne kadar sürekli oruç tutmuştur (a.g.e., VIII, 325-326). Diğer bir rivayete göre ise Ahmed b. Hanbel, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb ve Yahyâ b. Maîn'in kendisini ziyaretleri sırasında içi nebîz dolu kâseyi göstererek Ahmed b. Hanbel'e bunun hakkındaki görüşünü sorunca İbn Hanbel'in açıkça bir şey söylemeyip Hz. Peygamber'in, "Hepiniz çobansınız ve hepiniz güttüklerinizden sorumlusunuz" (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "rʿay" md.) meâlindeki hadisini okuması üzerine nebîzi bırakmış ve ölünceye kadar içmeyeceğine dair yemin etmiştir (İbn Ebû Ya'lâ, I, 154). Bizzat kendisinden nakledilen bir rivayete göre Halef nebîz konusunda Kûfeliler'in mezhebine uymuş, bıraktıktan sonra da bu içkiyi kullandığı kırk yıl zarfında kıldığı namazları iade etmiştir (Mizzî, VIII, 302).

Cehmiyye'den korunmak için gizli olarak yaşadığı bir dönemde 7 Cemâziyelâhir 229'da (2 Mart 844) Bağdat'ta vefat eden Halef Künâse Kabristanı'na defnedildi. Onun Kitâbü'l-Ḳırâʾât (Kitâbü Ḥurûfi'l-ḳırâʾât), Kitâbü'l-ʿAded, İḫtilâfü'l-meṣâḥif ve Müteşâbihü'l-Ḳurʾân adlı bazı eserleri olduğu kaydedilmekteyse de (İbnü'n-Nedîm, s. 153, 174, 175, 179) bunların günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "rʿay" md.; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 347; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), II, 342-343; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 531; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 372; İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt, VIII, 228; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 153, 174, 175, 179; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 322-328; Enderâbî, Ḳırâʾâtü'l-ḳurrâʾi'l-maʿrûfîn (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1407/1986, s. 147-150, ayrıca bk. nâşirin girişi, s. 28; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, I, 153-154; İbnü'l-Bâziş, el-İḳnâʿ, I, 126-127; Ebü'l-Alâ el-Hemedânî, Ġāyetü'l-

iḫtiṣâr, MÜİF Ktp., nr. 72, vr. 17a-18a; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 146; II, 246; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, VIII, 299-303; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 576-580; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 419-422; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 221-230, s. 154-157; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, I, 272-274; a.mlf., en-Neşr, I, 188-191; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, III, 156-157.

Tayyar Altıkulaç

HALEF el-HUSRÎ

(خلف الحصري)

(ö. 451/1059 [?])

Abbâdîler tarafından halkı aldatmak üzere Halife II. Hişâm olarak ilân edilen kişi.

Endülüs Emevî Devleti'nin sonlarına doğru yaşanan fitne döneminde, Süleyman el-Müstaîn'in Kurtuba'da tahtı ikinci defa ele geçirmesiyle (403/1013) halifeliği sona eren II. Hişâm el-Müeyyed ortadan kaybolmuştu. Bir rivayette onun hayatta olduğu ve Meriye'ye (Almeria), hatta Kuzey Afrika üzerinden Asya'ya gittiği söylenirken başka bir rivayete göre Süleyman el-Müstaîn'in Kurtuba'yı (Cordoba) ele geçirdiği sırada öldürülmüştü. Bu haberler sayesinde bir süre daha gündemde kalan Hişâm adı zamanla unutulmaya yüz tuttuysa da daha sonraki yıllarda yeniden duyulmaya başlandı. Mülûkü't-tavâifin en güçlülerinden olan ve Endülüs'te merkezî otoriteyi tesis edip bölgeyi kendi hâkimiyetine almak isteyen Abbâdîler hânedanının kurucusu Ebü'l-Kāsım İbn Abbâd, hayatta olduğunu söylediği II. Hişâm'ı İşbîliye'de (Sevilla) büyük bir törenle halife ilân etti ve öteki mülûkü't-tavâifi de ona biat etmeye çağırdı (414/1023). Ancak halife ilân edilen bu kişi gerçekte Halef el-Husrî adlı bir şahıstı. II. Hişâm'a çok benzeyen Halef, İşbîliye'ye getirilmeden önce Rabah Kalesi'ndeki bir mescidde müezzinlik yapıyordu. İbn Abbâd, onu halife ilân ederek bir süre Kurtuba'ya hükmeden Şiî Hammûdîler'e karşı Abbâdîler'i Sünnîliğin savunucusu gibi göstermek, hilâfet müessesesini kullanarak öteki mülûkü't-tavâif üzerinde nüfuz kurmak veya bu yöndeki askerî faaliyetlerine meşrûluk kazandırmak istiyordu. Yeni halifenin İbn Abbâd'ın oğlunu hâcib tayin ettiği her tarafa duyuruldu ve böylece iktidar Abbâdîler'in eline geçti.

Halef el-Husrî, kendisini görmek için saraya akın eden halka yüzünü göstermemeye ve perde arkasından konuşmaya mecbur edildi. Mülûkü't-tavâiften birçoğu ona halife olarak biat etti. İşbîliye, Kurtuba, Tuleytula (Toledo), Batalyevs (Badajoz), Meriye ve Sarakusta (Saragossa, Zaragoza)

gibi merkezlerde hutbeler onun adına okundu. Halef el-Husrî 451 (1059) veya 455 (1063) yılında ölmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Uryân), Kahire 1383/1963, s. 151-152; İbn İzârî, el-Beyânü'l-Muġrib, s. 3, 199-200; A. Prieto y Vives, Los Reyes de Tāifas, Madrid 1926, s. 69 vd.; A. et-Tûd, ʿAbbâd bi-İşbîliyye, Tıtvân 1947, s. 42; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 357-358; M. Abdullah İnân, Düvelü'ṭ-ṭavâʾif, Kahire 1969, s. 37-38; S. M. Imamuddin, A Political History of Muslim Spain, Dacca 1961, s. 147-149; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party Kings, Princeton 1985, s. 119-122, 126-127, 154-160; Muhammed b. Abûd, "Devletü Benî ʿAbbâd: taḥlîlü ḳıyâmihâ ve süḳūṭihâ", el-Baḥs̱ü'l-ʿilmî, sy. 32, Rabat 1401/1981, s. 52-53.

Mehmet Özdemir

HALEF es-SAFFÂR

(خلف الصفّار)

Ebû Ahmed Veliyyü'd-devle Halef b. Ahmed b. Muhammed b. Leys es-Saffâr es-Siczî (ö. 399/1009)

Saffârî emîri (963-1003).

326 (937-38) yılında Sîstan'da doğdu. Annesi Saffârî Emîri Amr b. Leys'in kızı Bânû'dur. Şehzadeliğinde Horasan ve Irak'a giderek fıkıh ve hadis tahsil eden Halef, köleleri tarafından öldürülen babası Ebû Ca'fer Ahmed'in yerine Saffârî emîri oldu (352/963). Halef ilk iş olarak gücünü arttırmak için, Sâmânî ordusunda görev almış ve Deylemli Mâkân b. Kâkî'nin isyanını bastırmış tecrübeli bir asker olan amcazadesi Tâhir b. Ebû Ali'yi yanına aldı. Hutbede kendisiyle birlikte onun da adının okunmasını emretti. 353 (964) yılında hacca giderken yerine onu vekil bıraktı.

Tâhir, Halef hacdan dönünce (358/969) onu Sîstan'a sokmadı ve ertesi yıl kendi adına para bastırıp hükümdarlığını ilân etti. Halef bunun üzerine Horasan'a giderek Sâmânî Emîri I. Mansûr b. Nûh'tan sağladığı askerî yardımla Tâhir'i Sîstan'dan çıkarmaya çalıştıysa da başarılı olamadı. Tâhir 359'da (969-70) yılında vefat edince yerine oğlu Hüseyin geçti. Bu defa onunla mücadele etmek zorunda kalan Halef Hüseyin'i yenip Buhara'ya çekilmeye mecbur edince tekrar Sîstan'a yerleşme imkânı buldu. Halef bir süre sonra Sâmânîler'e gönderdiği haraç ve hediyeleri kesti. Bunun üzerine Sâmânîler tarafından desteklenen Hüseyin Halef'in sığınmış olduğu Zerenc Kalesi'ni kuşattı (372/982-83). Ancak bir sonuç alamayınca kuşatmayı kaldırıp geri döndü ve kısa bir süre sonra da öldü.

Halef 376'da (986-87), Sebük Tegin'in Raca Jaypal ile savaşa giderken boşalttığı Büst şehrini işgal etti. Gazneliler geri dönünce savaşmaya cesaret edemeyip şehri terketmeye mecbur kalan Halef, Büveyhîler'den Samsâmüddevle ile Bahâüddevle arasında meydana gelen taht mücadelesinden faydalanarak oğlu Amr kumandasındaki bir orduyu 381

(991-92) yılında Kirman'a gönderdi. Büveyhî valisini yenip Kirman'ı Saffârî topraklarına katan Amr, Samsâmüddevle'nin gönderdiği Ebû Ca'fer kumandasındaki Büveyhî ordusunu da mağlûp etti (384/994). Ancak 388 (998) yılında Abbas b. Ahmed'in idaresindeki Büveyhî ordusuna yenilince Sîstan'a geri çekildi ve bir müddet sonra öldü. Bunun üzerine Halef es-Saffâr Samsâmüddevle'den özür dileyerek olayın büyümesini önledi. Halef, Kuhistan'ın Gazneli emîri Buğracuk'un Mahmûd-ı Gaznevî'ye yardım etmek amacıyla bölgeden ayrılması üzerine oğullarından Tâhir'i bir ordu ile Kuhistan'a gönderdi. Kuhistan'ın Bûşenc şehrini işgal eden Tâhir geri dönen Buğracuk'un ordusuna yenildi, fakat hile ile Buğracuk'u öldürüp (388/998) Bûşenc'de hâkimiyetini sürdürdü. Amcası Buğracuk'un öldürüldüğünü duyan Sultan Mahmûd bir ordu ile Sîstan'a doğru yola çıktı. Bunun üzerine Tâhir Kuhistan'ı bırakıp Sîstan'a çekildi. Ordusuyla İspehbed Kalesi'ne sığınan Halef, Sultan Mahmud Sîstan'a gelince affedildiği takdirde 100.000 dinar haraç ödeyeceğini ve hutbeyi onun adına okutacağını bildirdi. Bu şartları kabul eden Sultan Mahmûd 390 (1000) yılında muhasarayı kaldırıp Gazne'ye döndü.

Bu olaydan sonra oğlu Tâhir ile arası açılan Halef Tâhir'in kuvvetlerine yenildi; ancak hile ile oğlunu öldürtüp idareyi tekrar ele geçirdi (392/1001-1002). Bu durum karşısında kendilerini tehlikede hisseden Sîstan emîrleri gizlice aldıkları bir kararla Sultan Mahmûd'u Sîstan'a davet ettiler. Ordusuyla Tak Kalesi'ne sığınmak zorunda kalan Halef, kale Gazneliler tarafından 393 (1002-1003) yılında muhasara edilince Sultan Mahmûd'a teslim oldu ve af diledi. Sultan Mahmûd onu affetti, servetini muhafaza etmesine ve istediği şehirde yaşamasına izin verdi. Halef de Cûzcân'a gitti. Ancak bir süre sonra Karahanlı Nasr b. Ali ile gizlice mektuplaşmaya başladığını öğrenen Sultan Mahmûd tarafından Gerdiz Kalesi'ne hapsedildi. Receb 399'da (Mart 1009) hapiste öldü. Hâkimiyeti döneminde kendi adına para bastıran Halef b. Ahmed Saffârîler'in son bağımsız emîri sayılmaktadır. Ondan sonraki Sîstan emîrleri Sâmânîler ve Gazneliler tarafından tayin edilmiştir.

Hadis, fıkıh, tefsir, edebiyat ve şiirden anlayan, ilim adamlarını himaye eden bir emîr olarak bilinen Halef, etrafına topladığı âlimlere büyük meblağlar harcayarak bir tefsir hazırlatmışsa da 100 cilt olduğu rivayet edilen bu eserin herhangi bir nüshasına bugüne kadar rastlanmamıştır.

Ebü’l-Feth Ali b. Muhammed el-Büstî, Bedîüzzaman el-Hemedânî ve Seâlibî gibi şairler Halef’i öven şiirler yazmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Nerşahî, Târîẖu Buẖârâ (nşr. ve trc. Emîn Abdülmecîd Bedevî - Mübeşşir et-Tırâzî), Kahire 1965, s. 143-144; Seâlibî, Yetîmetü’d-dehr, IV, 297, 319; Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî, Târîẖu’l-Yemînî, Kahire 1287, I, 96, 351-360, 368-382; Târîẖ-i Sîstân (nşr. Bahâr), Tahran 1314 hş., s. 327-353; Sem‘ânî, el-Ensâb, Beyrut 1980, VII, 44; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 563-564; IX, 82-84, 159-160, 166-167, 172-173; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 116-118; Müstevfî, Târîẖ-i Güzîde (Nevâî), s. 375, 382, 383; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 446; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, III, 156; Browne, LHP, II, 124; Muhammed Nazım, The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, Cambridge 1931, s. 21, 67-69, 188-189; J. Walker, The Coinage of the Second Saffarid Dynasty in Sistan, New York 1936, s. 25-31, 32-37; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 130, 133; a.mlf., The History of the Saffarids of Sistan, New York 1994, s. 301-339; a.mlf., “The Tāhirids and Saffārids”, CHIr., IV, 132-135, 137; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 309; Erdoğan Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, Ankara 1989, s. 16-17, 28-29; M. Browne, A Handbook of Islamic Coins, London 1985, s. 563-564; Dihhudâ, “Ḫalef”, Luġatnâme, XII, 692.

Recep Uslu

HALEF el-VÂSITÎ

(خلف الواسطي)

Ebû Muhammed Halef b. Muhammed b. Alî el-Vâsıtî (ö. 401/1010)

Eṭrâfü’ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı eseriyle tanınan muhaddis.

Vâsıt’ta doğdu. Bağdat’ta Ebû Bekir el-Katîî’den, Cürcân’da Ebû Bekir el-İsmâîlî’den, Vâsıt’ta Abdullah b. Muhammed es-Sekkâ’dan hadis dinledi. Daha sonra Bağdat’a dönerek bir süre burada kaldı. Hadis tahsilini ilerletmek amacıyla hadis hâfızı Ebü’l-Feth b. Ebü’l-Fevâris ile birlikte Şam, Mısır, İran, İsfahan, Nîşâbur ve Herat’a seyahatler yaptı. Ebû Nuaym, Nîşâbur ve İsfahan’da onunla sohbet ettiğini söylemektedir. Hâkim en-Nîsâbûrî, Halef’ten daha üstün bir âlim olmasına ve hocaları arasında yer almasına rağmen kendisinden hadis nakletmiştir. Kıraat âlimleri Ebû Ali el-Ahvâzî ve Ebü’l-Kāsım Ubeydullah el-Ezherî de Halef’in talebeleri arasında yer alır.

Halef tahsilini tamamladıktan sonra Remle’ye yerleşti ve ticaretle meşgul oldu. Kaynaklarda çok seyahat ettiği belirtilen Halef’in bu seyahatlerinin önemli bir kısmını ticaret maksadıyla yaptığı anlaşılmaktadır. Hatta onun hayatının belli bir döneminden sonra kendini tamamen ticarete verdiği, ticarî hayatının Remle’ye yerleştikten sonra yoğunluk kazandığı söylenmekte ve bu tarihten sonraki seyahatlerinin ticarî amaçla yapıldığı ihtimali artmaktadır. Halef’in hadis âlimi ve hâfızı olduğu kaydedilmiş, çok hadis yazdığı, mükemmel ve güçlü bir hâfızaya sahip bulunduğu belirtilmiştir. Seyahatler neticesinde elde ettiği ilmî birikimi kitap haline getirmiş seçkin âlimlerden biri olan Halef el-Vâsıtî Remle’de vefat etti.

Eserleri. 1. Eṭrâfü’ṣ-Ṣaḥîḥayn (Eṭrâfü Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî ve Müslim). Üç veya dört cilt olduğu belirtilen eserde Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ile Ṣaḥîḥ-i Müslim’deki hadislerin baş tarafından bir kısmı alınıp bunların geçtiği yerlere işaret edilmiştir. Müellifin dönemine kadar bu konuda yazılmış kitapları gölgede bıraktığı kabul edilen eserin, Ebû Mes‘ûd ed-Dımaşkī’nin aynı adı taşıyan

kitabından daha iyi olduğu kaydedilmektedir. Eserin bazı bölümleri Zâhiriyye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Hadis, nr. 371, 12-21. cüzler; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de bulunan kısımları için bk. Sezgin, I, 220). 2. el-Efrâdü’l-ġarâʾibü’l-muḫarrece min uṣûli’ş-şeyḫ Ebi’l-Ḥasen Aḥmed b. ʿAbdillâh b. Ruzeyḳ el-Baġdâdî. Eserin altıncı cüzü Zâhiriyye Kütüphanesi’ndedir (Mecmua, nr. 95, vr. 252-261). 3. el-Cüzʾü’l-evvel mine’l-fevâʾidi’l-münteḳāti’l-efrâd ʿani’ş-şüyûḫi’s̱-s̱iḳāt. Fuat Sezgin, bu eserin bir nüshasının Zâhiriyye Kütüphanesi’nde (Mecmua, nr. 60, vr. 154a-172a) bulunduğunu söylemektedir (a.g.e., I, 220).

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 334-335; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, V, 350; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX, 226; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 260-262; a.mlf., Tez̲kiretü’l-ḥuffâẓ, III, 1067-1068; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 344; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 416-417; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 116; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 348; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 360; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IV, 107; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 125; Sezgin, GAS, I, 220; M. Nâsırüddin el-Elbânî, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-Kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye, Dımaşk 1390/1970, s. 272.

Selman Başaran

HALEFİYYE

(الخلفيّة)

Hâricî fırkalarından Acâride'ye mensup Halef el-Hâricî'nin (II./VIII. yüzyıl) görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. ACÂRİDE).

HALEP

(حلب)

Suriye'nin ikinci büyük şehri.

Kuzey Suriye'nin en önemli şehri ve kendi adını taşıyan ilin merkezi olup Anadolu'dan Mezopotamya'ya ve Akdeniz'den İran'a giden ana yolların kavşak noktasında kurulmuştur. Bu dikkat çekici coğrafî konumu dolayısıyla kervanların uğrak yeri olmuş, bunun sonucunda ticaretle zenginleşip medeniyette yükselirken sık sık aynı yollardan sefere çıkan orduların tahribatına ve yağmalarına mâruz kalmıştır. Şehir, Eskiçağ tarihinde taşıdığı önemi coğrafî konumu kadar fırtına tanrısı Adad'ın kült merkezi olmasına da borçludur.

İlk olarak milâttan önce III. binyıl çivi yazılı Akkad tabletlerinde Halaba ve Halman / Halwan şeklinde adına rastlanan Halep'in milâttan önce XVIII. yüzyılda Yamhad Krallığı'nın başşehri olduğu

görülür. Halep, daha sonra Anadolu'da kurulan Hitit Krallığı'nın eline geçerek bu devletin imparatorluk döneminde en önemli eyalet merkezlerinden birini oluşturdu; imparatorluğun dağılmasından sonra da Halpa Krallığı adıyla müstakil bir Geç Hitit devleti haline geldi. Milâttan önce IX. yüzyılın ortalarında Asur İmparatorluğu topraklarına dahil olan şehir yavaş yavaş önemini kaybetmeye başladı. Pers hâkimiyeti sırasında ise sadece tanrı Adad sebebiyle hatırlanan küçük bir yerleşim merkezi durumuna düştü. Ancak Helenistik dönemde Suriye Kralı Seleukos Nikator (m.ö. 305-280) tarafından Grek mimarisine uygun yeni bir planda imar edilmesiyle eski önemine kavuştu ve Beroia adını aldı. Bu dönemde şehrin imarına vesile olan tanrı Adad'ın da Halep Zeusu adıyla anıldığı görülür. Halep Romalılar zamanında büyümesine devam etti ve kalesi de kutsal mekânları barındıran bir akropol haline geldi. Bizanslılar zamanında ise çok sayıda kilisenin bulunduğu bir Hıristiyanlık merkeziydi. Şehir bugün de başpiskoposluk ve Mârûnî piskoposluğudur.

İslâmî Dönem. Hâlid b. Velîd’in azledilmesinden sonra Suriye valiliği ve başkumandanlığına tayin edilen Ebû Ubeyde b. Cerrâh’ın emrindeki İslâm ordusu Kınnesrîn’in fethinden sonra Halep üzerine yürüdü; öncü birliklerinin başında İyâz b. Ganm el-Fihrî bulunuyordu. Şehir dışında Hâdıru Haleb denilen yerde yaşayan Tenûh ve diğer bazı Arap kabileleri İyâz b. Ganm’e itaat arzettiler. Şehir halkı da kısa bir müddet sonra canlarına, mallarına ve surlarla binalara dokunulmaması şartıyla aman dilediler. İyâz b. Ganm, cizye vermeye râzı olmaları üzerine isteklerini kabul etti ve kendileriyle bir antlaşma yaptı. Antlaşmanın Ebû Ubeyde tarafından da onaylanmasından sonra (Belâzürî, Fütûh [Fayda], s. 209) müslümanlar Antakya Kapısı’ndan şehre girdiler (16/637). Yaptıkları ilk iş kalkanlarını koyup namaz kılmak oldu; daha sonra bu yerde Mescidü’l-etrâs (kalkanlar mescidi) adıyla bilinen bir cami yaptırıldı. Ebû Ubeyde b. Cerrâh’ın ölümünden (18/639) sonra Muâviye b. Ebû Süfyân Suriye valiliğine getirildi. Halep önce Cündü Hıms’a, daha sonra da Cündikınnesrîn’e bağlandı. Emevîler döneminde bazı eyalet valilerinin şehir civarına yerleşmiş olmasına rağmen Halep hiçbir zaman siyasî ve idarî bir merkez haline getirilmedi. Bu dönemde iktisadî ve mimari bakımdan gelişmişse de Emevîler’in yıkılmasından sonra Suriye’nin diğer şehirleri gibi ihmal edilmiştir.

Mısır Valisi Ahmed b. Tolun 264 (878) yılında Halep’i istilâ etti, ancak Abbâsîler daha sonra şehri geri aldılar (271/884). 290’da (903) Karmatîler tarafından kuşatılan şehir 324 (936) yılında İhşîdîler’in eline geçti. Muhammed b. Tuğc el-İhşîd buraya Benî Kilâb reisini vali gönderdi. Bu kabileye mensup bedevîler şehirde birçok tahribata sebep oldular. Hamdânî Emîri Seyfüddevle, Kâfûr el-İhşîdî’nin valisi Yânis el-Mü’nis ile barış antlaşması imzalamasının arkasından Halep’i hâkimiyeti altına alarak Hamdânîler’in başşehri yaptı (333/944) ve bu tarihten itibaren şehir bölgenin tarihinde önemli bir rol oynadı. Seyfüddevle, Bizans saldırılarına karşı burayı uzun yıllar başarıyla savunduysa da Nikephoros Phokas 351’de (962) şehri ele geçirmeye muvaffak oldu. Bir hafta süren yağma ve tahribat sırasında binlerce kişi kılıçtan geçirilip birçoğu da esir alındı. Şehir âdeta ıssız bir harabeye döndü ve bu felâketten sonra uzun süre belini doğrultamadı. Meyyâfârikīn’e çekilerek burayı başşehir yapan Seyfüddevle’nin ölümü (356/967) üzerine yerine oğlu Ebü’l-Meâlî Sa‘düddevle geçti. Onun döneminde Halep fetihten sonraki en karanlık

günlerini yaşadı. Sa‘düddevle zamanında Fâtımîler’in Suriye’de hissedilen nüfuzundan dolayı camilerde hutbeler Fâtımî Halifesi

Muiz-Lidînillâh adına okunuyordu. Bu durum, Hamdânî Devleti’nin vârisleri arasında ihtilâflara ve Bizans İmparatoru Nikephoros Phokas’ın 358 (969) yılında Halep’i tekrar istilâ etmesine sebep oldu; Hamdânîler şehri ancak 365’te (975) geri alabildiler. Halep 404’te (1014) Fâtımîler’in eline geçti ve Mansûr b. Lü’lü’ Abbâsîler adına okunan hutbeye son verdi. Ancak Sâlih b. Mirdâs el-Kilâbî 415 (1024) yılında şehri ele geçirip Mirdâsîler hânedanının merkezi yaptı. Mirdâsîler zaman zaman Fâtımîler ve Bizanslılar’la mücadele ettiler. Bizans İmparatoru Romanos Diogenes 1068-1071 yılları arasında Halep üzerine iki sefer düzenledi. 1069’da Türkmen Emîri Sanduk büyük bir orduyla Halep’e girdi ve kışı orada geçirdi. Mirdâsî Emîri Mahmûd kıymetli hediyeler vererek onu Bizans üzerine cihada teşvik etti. Mahmûd el-Mirdâsî, Fâtımî Devleti’nin zayıfladığını görünce Halep camilerinde Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh ve Selçuklu Sultanı Alparslan adına hutbe okutmaya başladı (19 Şevval 462/31 Temmuz 1070). Sultan Alparslan Mısır seferi sırasında Halep’i kuşattı; kısa bir müddet sonra da Mahmûd şehrin anahtarlarını teslim ederek Selçuklular’a bağlılığını bildirdi.

Suriye Selçuklu Meliki Tutuş 470’te (1078) Halep’i kuşattı. Fakat özellikle Ukaylî Emîri Şerefüddevle Müslim b. Kureyş ile Halep Emîri Sâbık’ın Arap kabilelerinin desteğini sağlayarak ona mukavemet etmeleri üzerine başarı sağlayamadı. Tutuş ertesi yıl şehri yeniden kuşatınca halk Şerefüddevle Müslim’e bir heyet gönderip anahtarı ona teslim etmek istediklerini bildirdi. Tutuş, Emîr Atsız’ın yardım çağrısı üzerine Dımaşk’a dönünce derhal harekete geçen Şerefüddevle kalabalık Arap kabileleri ve kuvvetleriyle şehre girdi ve Mirdâsî hânedanına son verdi (472/1080). Anadolu Selçuklu Sultanı I. Süleyman Şah’ın Antakya’yı fethetmesinden sonra Şerefüddevle ile girdiği mücadele onun ölümüyle sonuçlandı (20 Haziran 1085). Süleyman Şah bu zaferden sonra Halep’i kuşattı. Şehri müdafaa eden kuvvetlerin kumandanı Şerîf el-Huteytî, yapılan müzakerelerden sonra Halep’i Sultan Melikşah’ın onayı alındıktan sonra teslim edebileceğini bildirdi. Bunun üzerine Süleyman Şah kuşatmayı kaldırdı (Temmuz 1085). Ancak daha sonra verilen sözün tutulmaması üzerine ertesi yılın nisan ayında şehri yeniden kuşattı. Şerîf el-Huteytî bu

defa Tutuş’a haber gönderip şehri kendisine teslim edeceğini bildirdi. 479 Muharreminde (Nisan-Mayıs 1086) Dımaşk’tan yola çıkan Tutuş, Halep’e yaklaşık 5 km. uzaklıktaki Aynüseylem’de Süleyman Şah ile savaşa girdi ve onu mağlûp ederek ölümüne sebep oldu (4 Haziran 1086). Savaştan sonra Şerîf el-Huteytî Halep’in teslimi hususunda Tutuş’u da oyalamaya kalkıştı; ancak Tutuş 26 Rebîülevvel 479 (11 Temmuz 1086) günü şehri ele geçirdi. Bu gelişmeler üzerine Sultan Melikşah Tutuş’a haber gönderip Dımaşk’a dönmesini istedi. Tutuş da bu emre uyarak Halep’ten ayrıldı. Sultan Melikşah, bazı devlet adamı ve kumandanlarıyla birlikte gelerek 23 Şâban 479’da (3 Aralık 1086) şehri teslim aldı. Ardından da Nizâmülmülk’ün tavsiyesi üzerine Kasîmüddevle Aksungur’u Halep şahneliğine, Nûh et-Türkî’yi de kale kumandanlığına tayin etti (479/1087). Tutuş, Sultan Melikşah’ın ölümünden (485/1092) sonra çıkan taht kavgaları sırasında Halep’i hâkimiyeti altına aldı.

Tutuş’un 488’de (1095) ölümü üzerine Suriye (Halep) Selçuklu Melikliği’nin başına geçen oğlu Rıdvân, Fâtımî Halifesi Müstâ‘lînin teklifini kabul ederek başşehri Halep’te ve hâkimiyeti altındaki diğer yerlerde onun adına hutbe okuttu (17 Ramazan 490/28 Ağustos 1097); ancak aldığı sert tepkiler karşısında bundan vazgeçerek yeniden Abbâsîler’e ve Büyük Selçuklular’a döndü (12 Şevval 490/22 Eylül 1097). Rıdvân, Halep’teki Bâtınîler’le sıkı iş birliği yaptı ve onların burada bir dârü’d-da‘ve (propaganda merkezi) kurmalarına müsaade etti; ancak Sultan Muhammed Tapar’ın tehdidi üzerine bazılarını öldürtmek, bazılarını da şehir dışına sürmek zorunda kaldı (501/1107-1108). Haçlılar’ın bazı kale ve stratejik yerleri ele geçirmeleri üzerine Artukoğlu İlgazi ve Arslantaşoğlu Alpı ile ittifak kurdu. Haçlı tehdidi karşısında zor durumda kalan yerli halkın şehri terketmeye başlaması üzerine de göçe engel olmak için beytülmâle ait araziyi onlara sattı ve kendilerine temliknâme verdi. Antakya Prinkepsi Tancred’in Halep bölgesini istilâya teşebbüs etmesi üzerine Rıdvân sûfî, fakih ve tüccarlardan oluşan bir heyeti o sırada Bağdat’ta bulunan Sultan Muhammed Tapar’a göndererek yardım istediyse de emîrler arasındaki meseleler yüzünden sonuç alamadı (504/1111).

Rıdvân’ın 507’de (1113) ölümünden sonra yerine geçen oğlu Alparslan el-Ahres, kısa süren melikliği sırasında Bâtınîler’in faaliyetlerine izin vermemekle birlikte Haçlılar’a karşı da ciddi bir şey yapamadı. Onun

1114’te ölümü üzerine yerini alan kardeşi Sultanşah döneminde idare tamamen Atabeg Lü’lü’ün elinde toplandı. Lü’lü’ 1116’da ölünce Emîr Yaruktaş idareye hâkim oldu ve zaman zaman Haçlılar’la iş birliği yaptı. Haçlılar’ın baskı ve tehditleri karşısında zor durumda kalan şehrin ileri gelenleri, Artukoğlu İlgazi’ye haber gönderip Halep’i teslim almasını ve hıristiyanlarla mücadele

etmesini istediler; İlgazi de oğlu Timurtaş ile birlikte gelip şehre girdi (511/1117-18). Onun 1122’de ölümü üzerine Emîr Bedrüddevle Süleyman Halep’te yönetimi ele geçirdi. Kudüs Kralı II. Baudouin Halep’i tehdit edince Artuklu Belek b. Behrâm idareyi ele alıp şehri Haçlılar’a karşı savundu (Haziran 1123). Belek b. Behrâm’ın ölümü üzerine İlgazi’nin oğlu Timurtaş 22 Mayıs 1124’te şehre hâkim oldu. Bu sırada Mardin’de hapsedilmiş olan Suriye Selçuklu Meliki Sultanşah hapisten kaçarak Hille Emîri Dübeys b. Sadaka ve Kudüs Kralı II. Baudouin ile ittifak kurdu. Halep’i kesin olarak ele geçirmeye karar veren müttefikler şehri aldıklarında Dübeys’e teslim etmek üzere anlaştılar. Zor durumda kalan Timurtaş asker toplamak amacıyla Mardin’e gitti; ancak Halepliler’in tutum ve davranışlarına öfkelendiği için geri dönmedi. Kumandayı ele alan Kadı Ebü’l-Hasan Muhammed b. Haşşâb şehri yiğitçe savundu ve Aksungur el-Porsukī’ye haber gönderip yardım istedi. Aksungur’un yaklaşması üzerine müttefikler kuşatmaya son vererek dağıldılar. Aksungur’un ölümü üzerine Irak Selçuklu Sultanı Mahmud Halep’i Haçlılar karşısındaki kahramanlıklarıyla tanınan İmâdüddin Zengî’ye verdi (1129). Onun ölümünden (1146) sonra yerine geçen oğlu Nûreddin Mahmud Zengî de aynı şekilde Haçlılar’la savaştı ve çok sayıda kaleyi geri aldı. Bu arada meşhur Haçlı kontu Joscelin’i esir alarak kaleye hapsetti. Âdil bir hükümdar olan Nûreddin Mahmud şehirde huzur ve sükûnu sağladı. Surları, kaleyi, ulucamiyi, pazar yerlerini ve yolları tamir ettirip zâviyeler ve hastahaneler yaptırdı. Sünnîliği destekleyen medreseler kurarak Irak ve el-Cezîre’den getirttiği âlimlerin buralarda ders vermesini sağladı. Yerine geçen oğlu el-Melikü’s-Sâlih İsmâil zamanında Selâhaddîn-i Eyyûbî Halep kapılarına dayandı. Fakat şehir halkı şiddetle karşı koydu ve Eyyûbî kuvvetleri geri çekildi. el-Melikü’s-Sâlih ölümünden önce Halep’i Musul hâkimi İzzeddin Mes‘ûd’a bıraktı. Selâhaddîn-i Eyyûbî, Halife Müstazî-Biemrillâh tarafından kendisine verilen Halep’i ele geçirmek üzere 578’de (1182) Mısır’dan yola çıktı. Ancak bu sırada İzzeddin Mes‘ûd Sincar’ı alarak

Halep'i kardeşi II. İmâdüddin Zengî'ye bırakmıştı. Selâhaddin 26 Muharrem 579'da (21 Mayıs 1183) şehri kuşattı. II. İmâdüddin Zengî bir süre mukavemet ettikten sonra Eyyûbîler'le anlaştı. Buna göre Halep'e karşılık Sincar, Habur, Nusaybin ve Serûc (Sürûc) İmâdüddin'e verildi (17 Safer 579/11 Haziran 1183). Selâhaddîn-i Eyyûbî burayı oğlu el-Melikü'z-Zâhir Gāzî'ye bıraktı. Fakat birkaç ay sonra Halep Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kardeşi el-Melikü'l-Âdil'in ricası üzerine Mısır'daki bütün haklarından vazgeçmesi karşılığında kendisine verildi. Üç yıl sonra el-Melikü'z-Zâhir tekrar Halep'e tayin edildi (582/1186). Melik Gāzî devrinde (1186-1212) Halep en parlak ve müreffeh dönemini yaşadı. Ticarî hayat canlandı, birçok mimari eser yapıldı; şehir yeniden bir ilim ve kültür merkezi haline geldi. el-Melikü'n-Nâsır II. Yûsuf devrinde (1237-1260) Memlükler'le başlatılan mücadele halifenin müdahalesiyle sona erdi. Hülâgû 1260'ta şehri ele geçirerek yakıp yıktı. Aynicâlût Savaşı'nda mağlûp olan Moğollar Halep'i Memlükler'e bıraktılar (1260). VIII. (XIV.) yüzyılın başında Moğol kumandanı Kazan b. Argun şehri tekrar aldıysa da üç ay sonra terketti.

1348'deki veba salgını pek çok kişinin ölümüne sebep olmuş, 1400'de de Timur surlar ve kale dahil bütün şehri yakıp yıkmış, üç gün süren yağmalama sırasında 20.000 kadar kişi öldürülmüştür. 1516'da başlayan Osmanlı yönetimine kadar devam eden Memlük döneminde Halep genel anlamda kalkınmışsa da açlık, kıtlık, bazan günde 500 kişinin ölümüne sebep olan veba salgını ve sık sık şehri harabeye çeviren deprem gibi felâketlerden de kurtulamamıştır.

İlim, Kültür ve Sanat. Seyfüddevle'nin sarayı filozof Fârâbî, edebiyat tarihçisi Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, vâiz İbn Nübâte, dil âlimleri İbn Hâlûye (Hâleveyh) ve İbn Cinnî, şairlerden Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî, Ebû Firâs el-Hamdânî ve Ebû Bekir es-Sanûberî gibi önemli kişileri barındırmaktaydı. Ancak Halep'in kültür durumu, Haçlı seferlerinin ve Moğol istilâsının sebep olduğu tahribattan etkilendi ve seçkin ilim, fikir ve sanat adamları Mısır'a gittiler. Bu olayların tabii bir sonucu olarak ilim ve sanat faaliyetlerinde büyük bir düşüş görüldü. Halkı Haçlılar'a ve Moğollar'a karşı cihada teşvik etme düşüncesi devrin edip ve şairlerinin eserlerine de yansımıştır. Edebiyatta İslâm beldelerinin uğradığı felâketleri konu alan akımlar ortaya çıktı; bunlar da özellikle mersiyelerle, tehlikelere karşı halkı uyaran ve şuurlandıran başka akımların doğmasına sebep oldu. Söz konusu

mersiyeler felâketlerin tasvirini, İslâm beldeleri için göz yaşı dökmeyi, şikâyet ve nasihatı içeriyordu. Savaşlar müslümanların lehine sonuçlanınca da zafer ve övünme temaları işlenir, şairler ve edipler kahraman kumandanları ve askerlerini överler, bunun yanı sıra şehidlere de ağıtlar söylerlerdi. Halep hakkında çok mersiye yazılmıştır; bunlardan biri, Eyyûbîler'den el-Melikü'n-Nâsır'ın esir olarak buradan geçerken kaleme aldığı mersiyedir.

Halep Zengîler ve Eyyûbîler döneminde çok parlak bir çağ yaşadı. Nûreddin Mahmud ilme ve âlimlere çok değer verirdi. Onun Suriye'de inşa ettirdiği medreseler şeriatın öğretildiği, fıkhî

tartışmaların yapıldığı birer dinî enstitü haline geldi. Bu konudaki gayretler, özellikle o yıllarda yaygınlaşan Şîa'ya karşı Sünnîliği canlandırmaya yönelikti. Nûreddin Mahmud'un öldüğü 1174 yılında Halep'te üçü Hanefîler'e, dördü Şâfiîler'e mahsus olmak üzere toplam yedi medrese ile biri kadınlara ait üç hankah vardı. Halep Eyyûbîler ve Memlükler devrinde de Sünnî düşüncenin merkezi oldu. 1204'te şehirde sekizi Şâfiîler'e, dokuzu Hanefîler'e mahsus on yedi medrese, 1260'ta yirmi biri Şâfiîler'in, yirmi üçü Hanefîler'in olmak üzere toplam kırk dört medrese mevcuttu. Bu medreselerdeki hocalar ve öğrenciler maaşlarını ve burslarını medreselerin vakıflarından alırlardı. Zengîler'in ilgi ve ihtimamı yalnızca dinî ilimlere münhasır kalmamış, müsbet ilimleri de kapsamıştır. Özellikle bîmâristanlarda teorik ve pratik tıp öğretimi yapıldığı bilinmektedir. Tıp ilminde Halep'in en önde gelen siması, el-Kâfî fi'l-kuḥl adlı eserin müellifi olan Halîfe b. Ebü'l-Mehâsin'dir. Hayatının bir bölümünü Eyyûbîler'in veziri sıfatıyla Halep'te geçiren Ali b. Yûsuf el-Kıftî de önemli bir tıp tarihçisidir.

Şehâbeddin es-Sühreverdî ile İmâdüddin en-Nesîmî Halep'in meşhur mutasavvıflarındandır. Memlükler dindar insanlardı. Bu hasletleri onları Haçlılar'a ve Moğollar'a karşı ihlâs ve samimiyetle mücadele etmeye yöneltmiştir. Aynı sebepten dolayı din âlimlerine değer vermişler, medreseler, camiler ve sosyal kurumlar inşa etmişlerdir. Bu çalışmaları kütüphaneler takip etmiş, Kur'an, hadis ve dört mezhebi ilgilendiren fıkıh, tefsir ve usul ilimlerine ait çok sayıda eser yazılmıştır. Halep hakkında pek çok eser telif edilmiş olup bunların en eskisi İbn Ebû Tay el-Halebî'nin

(Yahyâ b. Ebû Hâmid) kitabıdır (geniş bilgi için bk. İʿlâmü'n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebe'ş-Şehbâʾ, I, 10-67). Başta Ebü'l-Alâ el-Maarrî olmak üzere birçok şair de bu şehir hakkında methiyeler yazmıştır.

Fetihten hemen sonra müslümanlar Halep'i bir İslâm şehri haline getirmiş ve çok sayıda mimari eserle süslemişlerdir; ancak felâketler sebebiyle Hamdânîler'den önceki döneme ait olanlar ortadan kalkmıştır. Halep, Kahire'den sonra birçoğu bugün de varlığını koruyan Eyyûbî ve Memlük yapılarının en bol bulunduğu ikinci merkezdir. Şehrin etrafı surlarla çevrilidir. Defalarca onarılmış olan bu surların bazı kısımlarıyla birkaç kapı ve burcu günümüze kadar gelebilmiştir; ayakta kalabilen kapılar şunlardır: Bâbü'l-Hadîd, Bâbü'n-Nasr, Bâbü Antâkıyye ve Bâbü Kınnesrîn. İzzeddin İbn Şeddâd, kendi zamanındaki kapıların sayısının on beş olduğunu söylemektedir.

İlkçağ Halep'ine ait 49 m. yüksekliğindeki oval biçimli höyüğün üzerinde yer alan iç kale bugün her yönüyle tam bir İslâmî eser hüviyetindedir. İyâz b. Ganm, Seyfüddevle ve Nûreddin Mahmud Zengî kaleye büyük özen göstermişlerdir. En parlak günlerini Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'z-Zâhir Gāzî döneminde yaşayan kale Hülâgû'nun ve Timur'un tahriplerinden sonra tekrar inşa edilmiş, son olarak da Kansu Gavri zamanında (1501-1517) yeniden yapılırcasına köklü biçimde onarılmıştır. Muntazam bir plana sahip bulunmayan kale ile içindeki saray ve diğer hizmet binalarının mimari teşkilâtı, üzerinde yer aldıkları tepenin oval şekline uygun tanzim edilmiştir. Kalenin en dikkat çekici ve en önemli kısmı, güneybatıdaki büyük kulelerle birleşen ana girişidir. Zengîler dönemine ait olan (1209) ve çeşitli onarımlar geçirmesine rağmen orijinal şeklini büyük ölçüde koruyan bu kısım, savunma ve gözetleme kulesi vazifesini gören iki burç ile uzun bir köprüden oluşmaktadır. Büyük ve geniş giriş burcunun altında yer alan kapıdan itibaren aşağıya doğru meyilli şekilde inşa edilmiş yüksek ayaklar üzerindeki köprü, kaleyi çevreleyen hendeğin üzerinden geçerek daha aşağıdaki diğer bir savunma kulesinde son bulmakta, giriş burcundan daha küçük ölçülerdeki kaleden bağımsız bu ön kuleden başlayan ikinci köprü de aşağıyla irtibatı sağlamaktadır. Bugün harap durumda olan kalenin içindeki binalar arasında dikkat çekenler ise 1367 tarihli bir hamam, dokuz kubbeli bir taht odası, XV. yüzyıla tarihlenen bir kapı ve bir minareden ibarettir. Halep Kalesi İslâm dünyasının harikalarından biri sayılmış ve bu yönüyle

darbımesel olmuştur.

Halep’te inşa edilen ilk cami Mescidü’l-etrâs’tır. Bu mescid Câmiu’l-Ömerî, Câmiu’l-Gadâirî, Medresetü’ş-Şuaybiyye gibi çeşitli isimlerle anılmıştır; bugün ise Câmiu’t-Tûte adıyla bilinmektedir. Duvarlarındaki kitâbeler önemli birer tarihî belge niteliğindedir. Büyük Emevî Camii’nin tarihi ise Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik devrine (705-715) kadar uzanır; ancak halifenin vefatından sonra kardeşi Süleyman tarafından tamamlandığı sanılmaktadır. Minaresi de Selçuklu dönemine rastlayan 482 (1089-90) yılında Kadı İbnü’l-Haşşâb tarafından Serminli bir mimara yaptırılmıştır. Nûreddin Mahmud, özellikle camileri tamir ettirmeye ve yenilerini yaptırmaya büyük özen göstermiştir; en değerli eseri hâlâ ayakta olan Bîmâristânü’n-Nûrî’dir. Halep’te bugün Selçuklu, Eyyûbî ve Memlük dönemlerine ait çok sayıda cami bulunmaktadır; bazı camilerdeki mihrap ve minberlerin sanat değeri çok yüksektir. Dinî eserlerden biri de Cevşen dağı eteklerinde yer alan Meşhed-i Hüseynî’dir. Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü’z-Zâhir Gāzî tarafından 592’de (1196) onarılan bu eser Hülâgû tarafından yağma ve tahrip edilmiş, ancak daha sonraki yıllarda birkaç defa tamir görmüştür.

Şehirde günümüze intikal eden birçok eski medrese bulunmaktadır. Bunların en önemlisi Medresetü’l-Firdevs olup 633 (1235) yılında, Ferâfire Hankahı gibi Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü’n-Nâsır Yûsuf’un karısı Safiyye Hatun tarafından yaptırılmıştır. Halep’te Yelboğa en-Nâsırî Hamamı gibi Eyyûbî ve Memlük dönemlerinden kalma hamamlar da bulunmaktadır.

Halep’teki ticarî hayat Haçlı seferlerinden sonra daha çok canlanmıştır. Çarşılarda fildişi, demir, dokuma, sergi ve seramik eşya cinsinden aranan her şey bulunabiliyordu. Şehir, özellikle Kınnesrîn’in harap olmasından sonra doğu ve batı arasında önemli bir ticaret merkezi haline geldi. Buradaki, bazıları bugün dahi faaliyetini sürdüren hanlardan yola çıkan kafileler Suriye’nin çeşitli şehirlerine, Anadolu’ya, Irak’a, İran’a, Hicaz’a, Yemen’e, Umman’a, Hindistan’a, Çin’e, Mısır’a ve Kuzey Afrika ülkelerine kadar giderdi. Ticarî önemi sebebiyle Ortaçağ’da Avrupalılar’ın Yeni Tedmür dedikleri Halep, Portekizliler’in 1497’de Hindistan ticaret yolunu bulmalarına kadar mevkiini korudu; bugün de Kuzey Suriye’nin en önemli ticaret merkezidir.

Tarihte çeşitli sahalarda temayüz etmiş çok sayıda Halepli bulunmaktadır. Râgıb et-Tabbâh, bu meşhur simalar hakkında İʿlâmü'n-nübelâʾ bi-aʿlâmi'l-Ḥalebe'ş-Şehbâʾ adlı yedi ciltlik bir eser yazmıştır (Halep 1409/1989).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; Yahyâ b. Saîd el-Antâkī, Târîḫ (nşr. L. Cheikho v.dğr.), Beyrut 1909, s. 157, 186-187, 209-216, 236, 244-248, 253-272; Azîmî, Târîḫu Ḥaleb (nşr. İbrâhim Zağrûr), Dımaşk 1984; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Zekkâr), bk. İndeks; Ali b. Ebû Bekir el-Herevî, el-İşârât fî maʿrifeti'z-ziyârât, Dımaşk 1953; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb (Zekkâr), I-XI; a.mlf., Zübtedü'l-ḥaleb, I-III; İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîra fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. D. Sourdel), Dımaşk 1953, I/1; Ebü'l-Ferec, Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel, Beyrut 1890, bk. İndeks; Ebü'l-Fidâ, el-Yevâḳīt ve'ḍ-ḍarab fî târîḫi Ḥaleb (nşr. Muhammed Kemâl - Fâlih el-Bekûr), Halep 1410/1989; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XIX, 165-167; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü'l-ebṣâr fî memâliki'l-emṣâr: devletü'l-memâliki'l-ûlâ (nşr. D. Krawulsky), Beyrut 1407/1986, s. 198-201; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), bk. İndeks; İbnü'ş-Şıhne, ed-Dürrü'l-münteḫab fî târîḫi memleketi Ḥaleb (nşr. Yûsuf Serkîs), Beyrut 1900; İbnü'l-Hanbelî, ez-Zebed ve'ḍ-ḍarab fî târîḫi Ḥaleb (nşr. Muhammed Altûncî), Küveyt 1409; a.mlf., Dürrü'l-ḥabeb fî târîḫi aʿyâni Ḥaleb (nşr. Mahmûd el-Fâhûrî - Yahyâ Abbâre), Dımaşk 1972-73, I-II; Ebü'l-Vefâ b. Ömer el-Halebî, Meʿâdinü'ẕ-ẕeheb fi'l-aʿyâni'l-müşerrefe bihim Ḥaleb (nşr. Muhammed Altûncî), Dımaşk 1987; Kustâkî el-Hımsî, Üdebâʾü Ḥaleb fi'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer, Halep 1925; Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü'n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebe'ş-Şehbâʾ, Halep 1926, I-VII; J. Sauvaget, Alep, Paris 1941; a.mlf., "Haleb", İA, V/1, s. 117-122; a.mlf., "Ḥalab", EI² (İng.), III, 85-90; Subhî Savvâf, Aḳdemü mâ ʿurife min târîḫi Ḥaleb, Halep 1952; a.mlf., Târîḫu Ḥaleb: Ḥaleb ḳable'l-İslâm, Halep 1972; M. Es'ad Talas, el-Âs̱ârü'l-İslâmiyye ve't-târîḫiyye fî Ḥaleb, Dımaşk 1376/1956; P. K. Hitti, Târîḫu Sûriye ve Lübnân

ve Filisṭîn (trc. C. Haddâd v.dğr.), Beyrut 1958, I-II; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, bk. İndeks; Suhayl Zakkar, The Emirate of Aleppo: 1004-1094, Beyrut 1391/1971; B. Lewis, Islam, London 1974, I, 64-65, 89, 91-92, 96, 104, 107-108; Afif Bahnassi, “Aleppo”, The Islamic City (nşr. R. B. Serjeant), Paris 1980, s. 177-182; Şevkî Şa‘s, Ḥaleb târîḫuhâ ve meʿâlimühe’t-târîḫiyye, Halep 1981; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 47-50; M. Ahmed Abdülmevlâ, Benû Mirdâs el-Kilâbiyyûn fî Ḥaleb ve şimâli’ş-Şâm, İskenderiye 1985; Ahmed Fevzî el-Heyb, el-Ḥareketü’ş-şiʿriyye zemene’l-Memâlik fî Ḥalebe’ş-Şehbâʾ, Beyrut 1406/1986; a.mlf., el-Ḥareketü’ş-şiʿriyye zemene’l-Eyyûbiyyîn fî Ḥalebe’ş-Şehbâʾ, Küveyt 1407/1987; Muhammed Altûncî, et-Teyyârâtü’l-edebiyye ibbâne’z-zaḥfi’l-Muġūl, Dımaşk 1987; M. Hayreddin el-Esedî, Mevsûʿatü Ḥalebi’l-muḳārene (nşr. Muhammed Kemâl), Halep 1408/1987-88, I-VII; Ferîd Cühâ, el-Ḥayâtü’l-fikriyye fî Ḥaleb fi’l-ḳarni’t-tâsiʿ ʿaşer, Dımaşk 1988; a.mlf., “er-Rubuṭ ve’l-ḥadâʾiḳ ve’z-zevâyâ ve’t-tekâyâ fî medîneti Ḥaleb”, el-Ḥavliyyâtü’l-es̱eriyyetü’l-ʿArabiyyetü’s-Sûriyye, XXXI, Dımaşk 1981, s. 205-216; a.mlf., “el-Medârisü’l-es̱eriyye fî medîneti Ḥaleb”, Evrâḳ, sy. 5-6, Madrid 1982-83, s. 65-78; Muhammed Zâmin, ʿİmâretü Ḥaleb fî ẓılli’l-ḥükmi’s-Selcûḳī, Dımaşk 1990; Kâmil el-Gazzî, Nehrü’ẕ-ẕeheb fî târîḫi Ḥaleb (nşr. Şevkî Şa‘s - Mahmûd Fâhûrî), Dımaşk 1412-13/1991-92, I-III; J. S. Nielsen, “Between Arab and Turk: Aléppo from the 11th Till the 13th Centuries”, Byzantinische Forschungen Internationale Zeitschrift für Byzantinistik, XVI, Amsterdam 1991, s. 323-340.

Tâlib Yâzîcî

Osmanlılar Dönemi.

Yavuz Sultan Selim’in Memlük Sultanı Kansu Gavri’yi mağlûp ettiği Mercidâbık Savaşı’ndan sonra (24 Ağustos 1516) Osmanlı hâkimiyeti altına giren şehir (28 Ağustos 1516), bu sırada doğu ile batı ticaretinde önemli bir merkez olarak gelişme göstermekteydi. Osmanlı hâkimiyetiyle birlikte şehrin geçmişinde rastlanmayan büyük bir gelişme devri başladı ve bu dönem Halep tarihinin birçok bakımdan en parlak dönemini teşkil etti.

Suriye bölgesinin fethinden sonra Osmanlılar bölgedeki eski Memlük idarî teşkilâtını bozmadılar. Halep de Memlük döneminde olduğu gibi Şam emîrü'l-ümerâsı (beylerbeyi) idarî bölgesi içinde yer alıyordu. Yavuz Sultan Selim'in ölümü ve yerine Kanûnî Sultan Süleyman'ın geçmesi üzerine, eski Memlük beylerinden olup Yavuz Sultan Selim tarafından kendisine Şam beylerbeyiliği verilen Canbirdi Gazâlî Halep'i de tesiri altına alacak büyük bir isyan başlattı. Bu arada şehri kuşattıysa da kalede bulunan Osmanlı garnizonu ile ortak hareket eden Halep halkı ona karşı direndi. İsyanın bastırılmasından sonra bölgedeki idarî teşkilât yeniden düzenlendi. Önce Halep ve Şam adları altında iki beylerbeyilik kuruldu; daha sonra bunlara 1570'te Trablus, ardından da Sayda eyaletleri ilâve edildi. Suriye bölgesinin bu idarî teşkilâtı XVIII. yüzyıla kadar değişmedi.

Halep'in bir eyalet merkezi haline gelmesi, Kuzey Suriye'nin ekonomik ve siyasî yönden gelişmesinde önemli rol oynadı. Şehir kültür yönünden Şam, Kahire ve kutsal şehirlerin yer aldığı Hicaz bölgesiyle kuvvetli bağları dolayısıyla tam bir Arap nüfuzu altında kalırken siyasî açıdan bölgenin tarihinde hayatî bir yere sahip oldu ve güneydeki gelişmelerden çok az etkilendi. Ayrıca iktisadî yönden, şehir esnafı için ham maddelerin ve Halep'te çok aranan ve tüketilen yiyeceklerin sağlandığı Güney Anadolu ile daha yakın bir hale geldi. Timar sistemi vilâyette etkili bir şekilde yerleştirildi, Anadolu Türk sipahilerinin varlığı, bölgenin Osmanlı teşkilâtına uyum sağlamasına yardımcı oldu. Böylece Halep de Osmanlı karakteri diğer Arap şehirlerinin birçoğundan daha ağır basan tipik bir İslâm-Türk şehri haline geldi. Bu etki dönemin mimari eserlerinin inşa tarzında, mutfağında, hatta müziğinde dahi görüldü. Bütün bunlar Şam'dan ziyade İstanbul tarz ve üslûbunun tesiriyle gerçekleşmiştir.

Doğu Arabistan'ın Osmanlı kontrolü altına girmesiyle Halep Doğu Akdeniz'in çok önemli bir ticarî merkezi oldu ve XVI. yüzyılda Avrupalılar'ın ticarî faaliyetleri Şam'dan Halep'e doğru yön değiştirdi. Nitekim 1548'de burada bir Venedik konsolosluğu kuruldu; bunu 1557'de Fransa, 1586'da İngiltere konsoloslukları takip etti. Bu ticaret, başlangıçta geniş ölçüde Avrupa'nın yünlü kumaşları ve gümüşü ile Hint baharatının değiş tokuşuna dayanıyordu. Ancak XVI. yüzyılın sonlarına doğru Avrupalı tâcirler artık Halep pazarlarında başlıca Doğu emtiası olarak İran ipeğini arıyorlardı. Halep'in ticarî önemi, Hüsrev Paşa ile (1544) Behram Paşa'nın

(1583) valilikleri sırasında meydana getirdikleri vakıflar sayesinde kurulan büyük âbidevî binalar, çarşılar ve hanların teşekkülüyle 1593'te İskenderun'da bir Osmanlı gümrük kapısının tesisi dolayısıyla daha da arttı. Trablus'un yeniden liman özelliği kazanmasıyla Halep'in ticarî durumu Suriye bölgesinde güven altına alınmış oldu.

Halep'in bu zenginlik ve refahı, ilk olarak Canbolatoğlu Ali'nin isyanı sırasında (1606-1607) ve Osmanlı-İran savaşlarının uzaması sonucu XVII. yüzyılın başlarında biraz sarsıldı. Canbolatoğlu'nun isyanı bu dönemdeki birçok Celâlî isyanından biriymiş gibi gösterilirse de çağdaş mahallî tarihler, onun Suriye'de bağımsız bir devlet kurma iddasıyla ortaya çıktığını belirtirler. Niyetleri ne olursa olsun gerek amcası Hüseyin Paşa'nın gerekse Canbolatoğlu Ali'nin valilikleri dönemi, mahallî idarecilerin şehrin yönetimini ellerine geçirdikleri kısa ve tek devreyi teşkil eder. Canbolatoğlu Ali'nin 1610'da Belgrad'da idamından sonra Halep doğrudan doğruya İstanbul'un merkezî kontrolünde kaldı; hatta Osmanlılar'ın diğer Arap vilâyetlerindeki gibi, XVIII. yüzyılda mahallî valilerin ortaya çıkıp idareyi ellerine almaları ve merkezin bunları tanımak zorunda kalışı hadiseleri burada görülmedi.

1639'da Osmanlı-İran mücadelesinin sona ermesiyle kervanlar İran ipeğini tekrar Halep'e getirmeye başladılar ve bu durum XVII. yüzyıl boyunca sürdü. Bu yüzyılda İzmir'in alternatif bir pazar olarak doğmasına rağmen Halep'in ticarî üstünlüğü devam ediyordu. Bu hüküm en azından, XVII. yüzyılda Halep'in içindeki Ortadoğu ticaretinin hemen hemen yarısını elinde tutan İngiltere için doğrudur. XVII. yüzyıl, bir Osmanlı eyaleti olarak Halep'in nüfusunun ve ticarî zenginliğinin en yüksek noktaya ulaştığı dönemi teşkil eder. Zaman zaman uzun devreler halinde ortaya çıkıp şehir nüfusunun azalmasına yol açan veba salgınlarına rağmen Halep XVII. yüzyılda yaklaşık 100.000 nüfusa sahipti. XVI. yüzyılda da nüfusu 50-60.000 dolayında bulunuyordu. Halep'in nüfusunun fazla değişmemesi, hatta nisbî bir artış göstermesi, özellikle Anadolu'dan buraya doğru görülen devamlı göçlerin bir sonucudur. Bu nüfusu Halep'i İstanbul ile Kahire arasında en büyük şehir durumuna getiriyordu. Şehrin XVI. yüzyıldaki hızlı fizikî gelişmesi aynı seviyede görülmemekle birlikte XVII. yüzyılda İpşir Paşa (1653) ve Kara Mustafa Paşa (1681) gibi bazı devlet adamları büyük vakıflar kurmayı sürdürdüler. Halep'in varlıklı tüccar ve es-nafı şehrin

fizikî ölçülerinin daha da genişlemesine yol açtı. Surların kuzeydoğusunda zenginlerin oturduğu mûtena Cüdeyde varoşu yapılan binalarla yeni bir yerleşme yeri olarak ortaya çıktı.

Halep'in talihi XVIII. yüzyılda değişmeye başladı ve çöküş dönemine girildi. İran Safevî Devleti'nin dağılması İran menşeli ipeğin veriminde düşüşlere yol açtı ve daha 1730'larda Avrupalı tüccarlar alternatif kaynaklar aramaya başladılar. Bu arayışlar bir ölçüde Suriye ipeğiyle karşılandı, fakat zamanla Avrupalı tüccarların faaliyetleri azaldı. Onların yokluğu, hıristiyan Arap ve yahudiler gibi yerli gayri müslim unsurların ön plana çıkmasına yol açtı. Varlıklı hıristiyan Arap tüccar burjuvazisinin doğuşu özellikle Halep için çarpıcı bir gelişmedir. Bu tüccar zümresinden

bazıları, geleneksel Katolik kilisesinden çıkıp yeniden şekillenmiş Katolik kilise cemaatlerini teşkil ettiler. Bu da hıristiyan cemaatler içinde ve Osmanlı hükümetiyle "beratlı" denilen yabancıların himayesindeki Katolik hıristiyanlar arasında gerginliğe yol açtı. Bölgedeki dengeler siyasî güç mücadeleleriyle daha da sarsıldı. Sünnî Arap ticarî ve dinî burjuvazisinin temsil ettiği eşraf ile şehrin alt tabakasını oluşturan Arap, Türk, Kürt gibi gayri mütecânis grupların teşkil ettiği yeniçeri zümreleri arasındaki ayrılıklar daha da büyüdü. Osmanlı hükümeti düzeni eski haline getirmeyi başaramadı. Bu gruplar arasındaki çekişme ve mücadele şehrin ekonomisinin ve siyasî kurumlarının çöküşüne yol açtı.

Osmanlı merkezî gücü, II. Mahmud dönemine kadar düzeni sağlayıp duruma yeniden hâkim olmayı başaramadı. Düzenin sağlanması ve kontrolün yeniden tesisi de kısa ömürlü oldu. 1832'de Mısırlı İbrâhim Paşa Halep'i işgal etti ve şehir 1840'a kadar Mehmed Ali Paşa'nın hâkimiyetinde kaldı. Bu dönem Halep'in iktisadî ve siyasî hayatında yıkıcı bir etki yaptı. Osmanlı idaresinin tekrar kurulması ve ardından müslüman kesim üzerine askerî mecburiyet ve ferdî verginin yüklenmesini ihtiva eden Tanzimat reformlarının ilânı şehirde yeniden kargaşaya sebep oldu. Bilhassa yeniçeri zümrelerinin nüfuzlarının çöküşüyle siyasî güçlerini ve etkilerini kaybeden iktisadî sıkıntı içindeki fakir müslüman ahali arasında reformlara karşı tepkiler görüldü. Nitekim 1850 Ekiminde fakir müslüman ahali zengin hıristiyan bölgelerine karşı saldırıya geçti ve büyük bir şehirli ayaklanması meydana geldi. Vali Mustafa Zarif Paşa Halep'ten kaçtı;

isyanın elebaşısı olan yeniçeri zümrelerinin reisi Abdullah el-Bâbinsî iki hafta kadar şehrin kontrolünü elinde tuttu. Kasım ayında Osmanlı ordusu, âsilerin bulunduğu bölgeyi topa tutup pek çok kişinin ölümüyle sonuçlanan kanlı sokak savaşları sonucu düzeni yeniden sağladı. 1850'den sonra Tanzimat reformları küçük bir muhalefetle eyalette uygulandı. Halep'te bu büyük sosyal karışıklığa rağmen bundan sonra şehirdeki değişik dinî gruplar ve etnik cemaatler arasındaki münasebetler I. Dünya Savaşı'na kadar genellikle sakin bir ortamda geçti. Suriye'nin büyük bir kısmını tesiri altına alan müslüman ve hıristiyanlar arasındaki mücadelelerin görüldüğü 1860 yılında bile şehir halkı sükûnetini muhafaza etti.

Tanzimat reformlarının bir parçası olarak geliştirilen 1281 (1864) Vilâyet Nizamnâmesi kısmî değişikliklerle 1866'da Halep'e de uygulandı. Bu tarihte yeni nizamnâmeye göre oluşturulan ve yeniden teşkilâtlandırılma görevi Cevdet Paşa'ya verilen Halep vilâyeti Urfa, Maraş, Kozan, Adana, Payas, Halep merkez ve Zor sancaklarından teşekkül ediyordu. Cevdet Paşa, iki yıl süren valiliği döneminde Zor sancağı dışında Halep vilâyetine bağlı sancaklarda ve merkezde yeniden teşkilâtlanmayı gerçekleştirdi. Kuruluşunda çok geniş tutulan Halep vilâyeti sınırları 1869'da Adana, Kozan ve Payas sancaklarının çıkarılmasıyla daraltılmıştır.

XIX. yüzyılda Suriye bölgesinde Halep'in iktisadî ve siyasî durumu Şam ve Beyrut'un yükselişiyle sarsıldı ve çökmeye yüz tuttu. Asrın sonunda şehrin iktisadî hayatında, Hatay ve Adana bölgelerindeki bataklıkların ıslah edilip ziraatın verimliliğinin arttırılmasının ve ticaretin canlanmasının yol açtığı kısmî bir iyileşme görüldü. Arap milliyetçisi Abdurrahman el-Kevâkibî hariç tutulacak olursa Halep halkı güney kesimlerdeki kuvvetli siyasî cereyanların ve gelişmelerin dışında kaldı. Halep burjuvazisi Arap milliyetçilik hareketlerine katılmakta isteksiz davrandı. Bunun başlıca sebepleri, eski rakibi Şam'ın siyasî hâkimiyeti altına girme ihtimali ve Anadolu'nun güneyinde bulunan bazı şehirlerle olan iktisadî bağın kopması endişesiydi. Sonuç olarak çok az Halepli Arap isyanına katıldı. 1918 Ekiminde İngiliz ve Arap kuvvetleri Osmanlı kuvvetlerini Şam'dan Halep'e doğru geri çekilmeye zorladı. Aneze bedevîlerinden teşkil edilen Arap ordusu 23 Ekim'de şehri işgal etti. Böylece Halep Faysal el-Hâşimî idaresindeki krallığa katıldı ve 402 yıllık Osmanlı idaresi sona ermiş oldu.

Fizikî Yapı ve Tarihî Eserler. Halep Osmanlı döneminde, önceleri 50.000 dolayında olan nüfusunun XVIII. yüzyılda 120.000'e ulaşmasıyla sürekli bir gelişme göstermiş, buna paralel olarak şehrin fizikî yapısına yeni yerleşme alanları katılmıştır. XVIII. yüzyıl sonlarında imar edilmiş bölgeler 367 hektarlık bir sahayı kaplamaktaydı, genel olarak ise şehir 397 hektarlık bir alana yayılmıştı. Eski yerleşme merkezi olan "Medine"si Osmanlı döneminden itibaren iki katına çıktı. Hüsrev Paşa'nın 1544'te yaptırdığı cami etrafında yeni bir gelişme oldu. Dukakinzâde Mehmed Paşa Külliyesi Adliyye Camii (1555) etrafında teşekkül etmişti ve dört çarşı, 157 dükkân, üç büyük hanı da içine alıyordu. Mehmed Paşa Külliyesi'nde 937 iş yeri vardı. Bu külliyede yer alan Gümrük Hanı (129 iş yeri) büyük ve dikkat çekici bir mimari özelliğe sahip bulunuyordu. Yine bu civardaki 344 dükkânı içine alan iki çarşı da söz konusu külliyenin vakıfları arasında yer almaktaydı. 1583'te Behram Paşa Külliyesi'nin inşasıyla bu gelişme daha da ilerledi. Burada iki çarşı bulunmaktaydı. Öte yandan İpşir Paşa'nın kuzey varoşunda, bir hıristiyan mahallesi olan Cüdeyde'nin kenarında kurduğu büyük külliye (1064/1653-54) bir küçük cami, bir han, bir kumaş boyama atölyesi, kahve, sebil ve dükkânlardan müteşekkildi. Bu külliye, söz konusu kesimin gelişimini daha düzenli bir şekle soktu ve merkezle varoş arasındaki bağları sağladığı gibi varoş kesimindeki evler için yakın bir alışveriş mekânı oldu.

Ekonomik sebepler dolayısıyla Halep kuzeye ve güneye giden ana ticaret yolları boyunda gelişmesini sürdürdü. Aslında Memlük devrinde başlayan bu gelişme Osmanlı döneminde daha da bâriz hale geldi. Güneye doğru yayılması ise mezarlıkların bu yönde bulunması sebebiyle cılız kalmıştı. Batıda tabakhâneler şehrin içindeki eski yerlerinden bu yöne taşındığı için (1570) nisbî bir büyüme oldu;

fakat batı surunun yakınından akan ve taştığında önemli tehlikeler arzeden Kuveyk deresinin varlığı daha fazla büyümesine engel teşkil etti.

Medine ve kaleden itibaren halkalar halinde yayılma eğilimi gösteren Osmanlı Halep'inin en zengin semtleri tüccarın ikamet ettiği, büyük evlerin bulunduğu Ferâfire, Suveyka Ali ve Sefâhiye idi. Küçük tüccara ve zenaatkâra ait basit evler şehri çevreleyen varoşlarda yer almaktaydı. Doğu varoşunun uç kesimleri ile güney varoşunda, kısa bir süre önce göç etmiş

yarı kır hayatı yaşayan yoksul halk bulunuyordu. Karlık ve Tatarlar semtleri bu yerleşmelerle oluşmuştu. Ancak kuzey varoşu, güçlü ve zengin hıristiyan topluluğun oturduğu ve buna paralel olarak büyük yerleşme birimlerinin bulunduğu bir kesim şeklinde ortaya çıktı. Osmanlı hâkimiyetinin başlarında, dokumacılık ve ticaret alanında şehrin ekonomik gelişimini kolaylaştırmak amacıyla hıristiyanların yerleştirilmesi sonucu teşekkül eden Cüdeyde Behram Paşa Vakfı ve İpşir Paşa Vakfı sayesinde, ekonomik bakımdan güçlenmiş ve dinî vasıfta olmayan bir kamu alanı ve eğlence yeri haline gelmişti. Öte yandan XVII. yüzyıldan itibaren şehirde güçlerini arttıran ve çeşitli mesleklerle uğraşan yeniçeri zümreleri Bankusa, Bâbünneyreb, Karlık, Bâbülmelek, Bâbülmakām gibi doğu varoşlarında ikamet etmekteydiler. Şehrin en büyük hanı Kurtbey Hanı olup (1540) eski ana merkezin kuzey bölgesine açılan kesiminde, yirmi iki dükkân, üç han, iki kumaş boyama atölyesinden müteşekkildi. Ayrıca Gümrük Hanı ile Vezir Hanı da (1682) diğer önemli iş ve konaklama merkezleriydi. Halep, Osmanlı döneminde vakıflar sayesinde büyük çarşılara sahip olduğu gibi İstanbul tipi uzun ince minareli camileriyle de bu devrin özelliklerini aksettirir. Mimar Sinan’ın ilk eserlerinden Hüsrev Paşa ve Behram Paşa camileri yanında Ahmediye, Şâbâniye ve Osman Paşa medreseleri de dikkat çekici eserler arasında zikredilebilir. Bazıları Türk rokokosu üslûbunda XVII ve XVIII. yüzyıla ait konakları, olgun yapı teknikli cepheleriyle dönemin mimarisinin güzel örneklerini oluşturur.

BİBLİYOGRAFYA

J. Sauvaget, Alep, Paris 1941; a.mlf., “Haleb”, İA, V/1, s. 121-122; a.mlf., “Ḥalab”, EI² (İng.), III, 88-90; H. Bodman, Political Factions in Aleppo: 1760-1826, Chapel Hill 1963; Abdülkerim Refîk, el-ʿArab ve’l-ʿOs̱mâniyyûn, Dımaşk 1974, tür.yer.; A. Birken, Die Provinzen des Osmanischen Reicher, Wiesbaden 1976, s. 235-239; H. Gaube - E. Wirth, Aleppo, Wiesbaden 1984; B. Masters, The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East, New York 1988, tür.yer.; A. Marcus, The Middle East on the Eve of Modernity, New York 1989, tür.yer.; André Raymond, Osmanlı Döneminde Arap Kentleri, İstanbul 1995, bk. İndeks.

Bruce Masters

Son Dönem.

I. Dünya Savaşı öncesinde Halep, İstanbul ve Kahire'den sonra Osmanlı Devleti'nin üçüncü büyük şehri durumundaydı. Savaşın sonlarına doğru İtilâf devletleriyle Araplar'ın hücumlarını sıklaştırmaları üzerine Dördüncü Ordu Kumandanı Cemal Paşa başarısız savunma teşebbüslerinden vazgeçip geri çekildi ve şehir önce Arap kuvvetleri, ardından da İngilizler tarafından işgal edildi (27 Ekim 1918). 1920 Martının başında Şam'da toplanan Eşraf Kongresi, Suriye Krallığı'nın kurulduğunu açıklayarak Şerîf Hüseyin'in oğlu Faysal'ı tahta geçirdi. Emîr Faysal'ın Suriye kralı olarak taç giymesine (8 Mart 1920) rağmen Fransızlar Sykes-Picout ve Manda anlaşmasına göre Şam ve Halep'e girdiler. Fransa'nın Suriye'deki yüksek komiseri General Gouraud 1 Eylül 1920 tarihli bildirisiyle, Halep'in 72.243 km^2'lik bir saha üzerinde kurulan özerk bir bölgenin merkezi olduğunu ilân etti; İskenderun'u da içine alan bu bölgenin yönetimi Araplar'a bırakılmıştı. Böylece Fransızlar Halep'i, batıyı doğuya bağlayan ana ticaret yolu üzerinde olması sebebiyle, bu ekonomik yönünden daha fazla avantaj sağlayabilmek için Suriye'den ayırmaya çalışıyorlardı. Bunun üzerine Halep bölgesinde Fransız manda yönetimine karşı İbrâhim Henânû liderliğinde büyük bir milliyetçi teşkilât kuruldu ve Türkler tarafından silâh ve mühimmatla desteklendi; ancak 1921 yılından itibaren bu destek kesildi. Fransız-Türk savaşı da sona erince Fransız otoriteleri Anadolu'daki bütün askerî güçlerini çekip Arap milliyetçilerinin karşısına çıkardılar. Fransızlar 1922 yılının sonlarında Halep özerk bölgesiyle, onunla birlikte oluşturdukları Şam, Dürzî ve Alevî özerk bölgelerini birleştirerek merkezi Halep olan federal bir devlet kurdular. 1924'te bu federal devlet Suriye adı altında üniter hale getirildi ve hükümet merkezi Şam'a taşındı; İskenderun ise yarı bağımsız bir statüyle doğrudan Beyrut'taki Fransız yüksek komiserliğine bağlandı. Ancak her tarafta Henânû'nun ayaklanmasına Suriye ile antlaşma imzalamak zorunda kaldılar (1936). Bunun üzerine Türkiye İskenderun meselesini ortaya attı ve sonunda Fransa ile Türkiye arasında imzalanan bir antlaşma ile İskenderun Türkiye'ye ilhak edildi (24 Haziran 1939).

II. Dünya Savaşı başlarken Fransa'da Almanya yanlısı Vichy hükümeti iktidarı ele geçirdi. İngiliz savaş uçakları, Halep'in Barun otelindeki Fransız kumanda merkezini bombaladı (1941). General Wilson kumandasındaki İngiliz güçleriyle General Catroux kumandasındaki Hür Fransa hükümeti güçleri birlikte hareket ederek Halep'e girip Suriye'deki Vichy hükümetine bağlı yönetime son verdiler. General Catroux Fransa hükümeti adına

hürriyet vaad etti ve Suriye 29 Şubat 1945'te Birleşmiş Milletler tarafından bağımsız bir devlet olarak tanındı. Ancak Fransa hükümeti bağımsızlığın gerçekleşmesini oyalayınca ülkenin her tarafında Fransa aleyhine gösteriler başladı. Buna şiddetle karşı koyan Fransız askerleri 20-21 Mayıs 1945 günleri Halep'te iki öğrenciyi öldürüp baskılarını arttırdılar ve daha sonra parlamentoya yürüdüler. Suriyeliler'le Fransızlar arasında çıkan çarpışmalara Birleşmiş Milletler müdahale ederek yabancı güçlerin ülkeden çekilmesine karar verdi ve çekilme işlemi 15 Nisan 1946'da tamamlandı.

Osmanlı Devleti'nin dağılmasından sonra siyasî sınırlama dolayısıyla Halep geleneksel ticarî bölgesinden ayrıldığı için ekonomik buhran geçirdi. Ancak kara ve demir yollarının merkezinde bulunduğundan Şam'la mukayese edildiğinde yine de bir ticaret merkezi olarak önemini koruduğu dikkati çeker. Daha sonra şehir, bütün tarım ürünlerini Lazkiye yoluyla ihraç eden bir ticaret merkezi haline geldi. Bugün Suriye ticaretinin % 38'i Şam, % 30'u Halep yoluyla yapılmaktadır. Halep bir ticaret merkezi olmasının yanı sıra aynı zamanda Suriye'nin en önemli sanayi merkezlerinden biridir. Şehirde cam, çimento ve özellikle çeşitli tekstil fabrikaları bulunmakta, ayrıca geleneksel el dokuma tezgâhları da faaliyetlerine devam etmektedir. Halep'te 1946 yılında ilk defa mimarlık fakültesinin açılmasıyla başlayan yüksek öğretim faaliyeti şehri bugün ülkenin ikinci büyük eğitim merkezi haline getirmiştir. Halen burada 1958'den beri çeşitli fakülteleriyle hizmet veren ve toplam öğrenci sayısı 60.000'e yaklaşan bir üniversite, birçok yüksek okul ve enstitü ile tıp fakültesi öğrencilerinin eğitim gördükleri ve aynı zamanda şehrin en büyük sağlık kuruluşu olan bir uygulama ve yüksek ihtisas hastahanesi bulunmaktadır.

Halep, zamanla birbirleriyle kaynaşan çeşitli din ve dinî fırkaya mensup Arap, Türkmen, Kürt, Ermeni ve yahudi gibi milletlerden oluşmuş kozmopolit bir ahaliye sahiptir. Şehrin nüfusu 1883'te 99.179 iken 1908'de

% 71.4’ü müslüman, % 20.6’sı hıristiyan ve % 8’i yahudi olmak üzere 119.811’e, 1946’da 340.000’e, 1976’da 750.000’e, 1983’te 985.413’e, 1992’de 1.445.000’e (tah.) yükselmiştir; şehrin merkezi olduğu ilin nüfusu ise 2.667.000’dir (1992 tah.). Nüfusun büyük çoğunluğunu Hanefî ve Şâfiî mezheplerine mensup müslümanlar oluşturmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Âişe Abdülkādir ed-Debbâğ, el-Ḥareketü’l-fikriyye fî Ḥaleb, Beyrut 1392/1972; J. C. David, “Evolution et deplacement des fonctions centrales à Alep aux XIXe et XXe siècles”, La ville arabe dans I’Islam (ed. Abdelwahab Bouhdiba - Dominique Chevallier), Tunus 1982, s. 247-259; Zevkān Karkût, Teṭâvvurü’l-ḥareketi’l-vaṭaniyye fî Sûriye, Dımaşk 1989, s. 231; Ali Rızâ, Ḳıṣṣatü’l-kifâḥi’l-vaṭanî fî Sûriye, Halep 1979, s. 57, 79, 87; a.mlf., Sûriye baʿde’l-istiḳlâl, Halep, ts. (Matbaatü Şîk Blok), s. 86, 91, 104, 115; Mahmûd Harîtânî, Esvâḳu’l-medîne bi-Ḥaleb, Dımaşk 1991; Nedîm Fakş - Fuâd Hilâl, Delîlü Ḥaleb, Halep, ts. (Matbaatü Câmia Haleb), s. 80, 82, 113, 118, 173, 227; Mustafâ Tallâs v.dğr., “Ḥaleb”, el-Muʿcemü’l-coġrâfî li’l-ḳuṭri’l-ʿArabiyyi’s-Sûrî, Dımaşk 1992, III, 94-108.

Mahmûd Harîtânî

HALEP ULUCAMİİ

Suriye’deki erken İslâm mimarisinin ilk örneklerinden biri.

Halep Kalesi’nin batısında eski Bezzâzlar Çarşısı’nda bulunan külliyenin içinde yer alan cami (el-Câmiu’l-kebîr, el-Mescidü’l-câmi‘), bitişiğindeki Hz. Zekeriyyâ’ya izâfe edilen türbeden dolayı Zekeriyyâ Mescidi adıyla da anılmaktadır. Kaynaklarda, Emevî Halifesi Süleyman b. Abdülmelik tarafından 96-97 (715-716) yıllarında bir katedralin avlu veya hazîresi üzerine cuma mescidi olarak inşa ettirildiği bildirilen ilk bina 351’de (962) Bizans İmparatoru II. Nikephoros’un şehre saldırısı sırasında yanmış, 354’te (965) Seyfüddevle el-Hamdânî’nin tamiriyle yeniden ibadete açılmıştır. Caminin günümüze ulaşan en eski mimari elemanı, 483 (1090) yılında Selçuklu Sultanı Melikşah’ın köklü bir onarım sırasında yaptırdığı minaredir ve kitâbesine göre üst kısmı kardeşi Tutuş tarafından 487’de (1094) tamamlanmıştır. 564’te (1169) çarşı ile birlikte tekrar yanan cami, 581’de (1185) Halep’i ziyaret eden İbn Cübeyr’in yazdığına göre Nûreddin Zengî’nin emriyle minarenin dışında kalan yerlerinin tamamı temellerine kadar yıkılarak yeniden yapılmıştır. Bir başka yangın da 658’de (1260) Moğol istilâsı sırasında vuku bulmuş, cami Hülâgû’ya eşlik eden Ermeni kralının saldırısıyla büyük ölçüde hasar görmüştür. Bu enkazın onarımını Memlüklü Sultanı Kalavun’un emriyle Halep Kadısı Şemseddin İbn Sakr gerçekleştirmiş (684/1285), caminin yeni minberini de Sultan el-Melikü’n-Nâsır Muhammed b. Kalavun yaptırmıştır. 724-727 (1324-1327) yıllarında vali Karasungur avlu etrafındaki revakları yeniletmiş, 797’de (1395) Berkuk avluya bir şadırvan inşa ettirmiş, 824 (1421) yılında da vali Emîr Yeşbeg el-Yûsuf yıkılan batı revakının üzerini çift meyilli çatıyla, harimin üzerini ise tonozla örttürmüştür. Caminin ilk yapısında bulunan, daha sonraki onarımlar ve yeniden yapımlar sırasında da muhafaza edilen dikey sahın, Memlük Sultanı el-Melikü’z-Zâhir Çakmak (1438-1453) tarafından kaldırılarak yıpranan kubbe ve tonozlar yenilenmiş, bu arada duvarlar da payandalarla desteklenmiştir. Batı revakı ile harim mekânının büyük bir bölümü 996’da (1588) Osmanlı Sultanı III. Murad’ın emriyle tamir ettirilmiş, cami 1908’de II. Abdülhamid tarafından yeniden elden geçirtilmiştir.

Mimarisi ve süslemeleriyle tamamen Emeviyye Camii'ne (Şam) benzediği rivayet edilen Halep Ulucamii'nin ilk yapıldığında üç nefli bazilikal bir plan şemasına sahip olduğu sanılmaktadır. Bina, birkaç defa temellerine kadar yıkıldığından ve her onarımda bazı yeni bölümler ve mimari elemanlar eklendiğinden orijinal yapı dokusunu zamanla kaybetmiştir. Bugünkü şekliyle cami, geniş bir avlunun üç yanını çevreleyen revaklı mekânlar ve güneydeki harim bölümünden meydana gelmektedir. Harim, yanlardakiler duvarlara bitişik olan dört sıra kare kesitli pâye ile bölünmüş üç sahınlı bir plan şeması sergiler. Yatık dikdörtgen prizma şeklindeki yapının dikey ekseni üzerinde yer alan orta mekânı kubbe, diğer kısımları çapraz tonozlarla örtülmüştür. Kıble duvarında derin oyulmuş yuvarlak nişli basit mihrap, sağında minber, solunda da cepheden dışa taşan Hz. Zekeriyyâ Türbesi

bulunmaktadır; minberle doğu duvarı arasında köşeye yakın ikinci bir mihrap daha mevcuttur. Kesme taş malzemeyle örülen pâye ve duvarların üzerindeki izlerden harimin bir zamanlar mermerle kaplı olduğu anlaşılmaktadır. Avludan ve kıble yönünden iki kapı ile içeri girilir; avluya bakan kuzey cephedeki kapı dışında kalan kemerler kısmen kapatılarak pencere haline getirilmiştir.

Caminin en gösterişli bölümü avlusu ile etrafındaki revaklı mekânlardır. Kuzey ve doğu cephelerindekiler derin eyvan şeklinde, batıdaki daha küçük olan üç kapıdan girilen avlunun beyaz mermer zemini geometrik kompozisyonlu renkli taşlarla bezenmiştir. Üç yönden avluya açılan revaklarda plan ve mimari açıdan bazı farklılıklar görülür. Doğu kanadı Zengî ve Memlüklü dönemlerinde düzenlenmiştir. Bugün kullanılmayan eyvan şeklindeki giriş kapısının doğusunda kalan revak bölümü mihrabıyla birlikte yedi kemerli, dikey iki sahınlı küçük bir ibadet mekânı görünümündedir; kuzeydoğusundaki ikinci bölüm ise revak kemerleri örülerek maksûre haline getirilmiştir. 1908 yılındaki onarım sırasında doğu cephesindeki Nûreddin Zengî'ye ait kitâbe sıva ile kapatılmıştır. On beş kemerli kuzey revakı da iki sahınlı olup kuzeybatısındaki kapı eyvanına kadar uzanır. Kuzeydeki minare sebebiyle diğerlerinden daha kısa tutulan batı revakı ise tek sıralıdır. Bu bölümün karşısındaki Haleviyye (Halâviyye) Medresesi'ne geçilen küçük kapı üzerinde Osmanlı dönemine ait bir kitâbe

göze çarpar. Avlu etrafındaki bütün mekânlar çapraz tonozlarla örtülmüştür. Kare kesitli pâyelere basan kemerlerin mimari form ve kurguları farklı özelliklere sahiptir. Kemerlerin bazıları içten ve dıştan değişik geometrik desenlerle süslenmiştir. Avlu etrafında dört yönde cephe oluşturan kemerlerin üstleri, konsollara oturan ve dendan dizileriyle sonuçlanan meyilli sundurma-saçakla donatılmıştır. Kuzeydoğu köşesindeki maksûre kısmında kapı-pencere üstlerine ayrıca bir siperlik daha eklenmiştir. Konsollarda olduğu gibi kemer ayaklarına yerleştirilen çörtenlerde de farklı sıra ve yükseklikler dikkati çeker. Avluda altışar sütunlu ve üstleri kubbe örtülü iki şadırvan bulunmaktadır.

Caminin kuzeybatı köşesinden yükselen kare planlı beş katlı minare, üzerindeki süslemeleri ve kitâbeleriyle Suriye'deki Selçuklu sanatının günümüze ulaşan nâdir örneklerinden biridir. Yapının beden duvarlarından başlayan ve yüksekliği 50 metreye ulaşan minare kesme taş malzemeyle örülmüş, her katı kaval silme çerçevelerle diğerinden ayrılmıştır. Kemerleri dilimli mihrâbiye motifleri, kabartma rozet ve kûfî kitâbe kuşakları çok uzaktan dikkati çekmektedir.

Halep Ulucamii, değişik dönemlere ait detayda farklı malzeme ve mimarisine rağmen genel görünüş ve kullanımı açısından XIII. yüzyıl İslâm mimarisi çerçevesinde bir bütünlük arzetmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1400/1980, s. 227; İbn Battûta, Tuḥfetü'n-nüẕẕâr, I, 88; Ahmed b. Muhammed İbnü'ş-Şihne, ed-Dürrü'l-münteḫab fî târîḫi memleketi Ḥaleb, Beyrut 1969, s. 61-66; a.e.: Les Pérles choisies d'Ibn Achchihna (trc. J. Sauvaged), Beyrouth 1933 → (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 56-66; a.mlf., Alep, Paris 1941, s. 75-78; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1972, s. 100-101; M. Kâmil Fâris, "Meʾâẕīnü'l-Ḥaleb ve teṭavvuruhe'l-fennî ve'l-ʿumrânî", ʿÂdiyyâtü Ḥaleb, Halep 1977, III, 126, 131-133; Muhammed Kürd Ali, Ḫıṭaṭü'ş-Şâm, Dımaşk 1403/1983, VI, 48-49; Architecture of the Islamic World (ed.

George Michell), London 1984, s. 231; J. D. Hoag, Islam, Stuttgart 1986, s. 107; J. Bloom, Minaret Symbol of Islam, Oxford 1989, s. 163-164; M. Meinecke, Die Mamlukische Architektur in Ägypten und Syrien, Glückstadt 1992, I, 52-55; R. Burns, Monuments of Syria, London 1992, s. 34-35; Kâmil el-Gazzî, Nehrü'ẕ-ẕeheb fî târîḫi Ḥaleb, Dımaşk 1412/1992, II, 180-202; E. Herzfeld, "Damascus: Studies in Architecture-IV", AI, XIII (1948), s. 118-120; T. Allen, "Some Pre-Mamluk Portions of the Courtyard Façades of the Great Mosque of Aleppo", BEO, XXXV (1985), s. 7-12; M. Sobernheim, "Ḥalab", EI, III, 235-236.

Abdüsselâm Uluçam

HÂLET EFENDİ

(1760-1822)

Osmanlı devlet adamı.

İstanbul'da doğdu. Kadı Kırımî Hüseyin Efendi'nin oğludur. Asıl adı Mehmed Said olmakla birlikte küçük yaşlarda aldığı Hâlet takma adıyla şöhret buldu. Düzenli bir medrese tahsili görmeyen Hâlet Efendi babası gibi kendi kendini yetiştirdi. Önce Şeyhülislâm Mehmed Şerif Efendi'nin aracılığı ile kadılık mesleğini seçti, fakat daha sonra rikâb-ı hümâyun reisi Mehmed Râşid Efendi'nin yanında mühürdar yamağı oldu. Râşid Efendi'nin teveccüh ve itibarını kazandı. Kısa sürelerle Ohrili Ahmed Paşa'nın ve Yenişehr-i Fenâr nâibinin yanında bulundu. Daha sonra İstanbul'a giderek Galata Mevlevîhânesi şeyhi Galib Dede'ye intisap etti ve kısa sürede Şeyh Galib'in gözüne girmeyi başardı. Bir süre daha bazı devlet adamlarının kâtipliklerinde bulunan Hâlet Efendi, Dîvân-ı Hümâyun tercümanlığını ellerinde tutan Fenerli Rumlar'la tanıştı. Onların kâtipliğini yaparken voyvodalık ve tercümanlık tevcihleri sırasında büyük servet sahibi oldu. Bu münasebetle birçok düşman kazandı. Ardından beylikçi kesedarlığına girerek hâcegân zümresine alındı. 1803 yılında başmuhasebecilik pâyesi ve ortaelçi unvanıyla Paris'e gönderilen Hâlet Efendi üç yıl kadar Fransa'da kaldı. Napolyon Bonapart zamanına rastlayan el-çiliği sönük geçti. 1806'da İstanbul'a döndükten sonra beylikçi vekili, ardından rikâb-ı hümâyun reîsülküttâbı oldu (1807). Fakat İngilizler'le gizlice muhabere ettiğine dair Fransa elçisi Sebastiani'nin ihbarı üzerine görevinden alındı ve 1808'de Kütahya'ya sürüldü. Bir yıl kadar burada kalan Hâlet Efendi, devlete isyana kalkışan Bağdat Valisi Süleyman Paşa'yı idam edip yerine kethüdâsı Abdullah Ağa'yı getirme vazifesiyle II. Mahmud tarafından Bağdat'a gönderildi. Burada Musul ve Baban mutasarrıflarının yardımlarıyla Bağdat kölemenlerinden Süleyman Paşa'nın hükümranlığına son vermesi padişah üzerinde nüfuz kazanmasına sebep oldu. İstanbul'a döndükten sonra rikâb-ı hümâyun kethüdâlığı ile gizli haberleşme işlerinin başına, ardından da nişancılık görevine getirildi (1811).

Uzun süre bu görevde kalan Hâlet Efendi, II. Mahmud üzerindeki nüfuzunu

gittikçe arttırdı ve padişahın başdanışmanı oldu. Halk arasında "devlet kâhyası" diye anıldı; tayin ve azillerde büyük rol oynadı. Bu arada Fenerli Rumlar'la bir olarak adı bir kısım yolsuzluklara ve devlet aleyhindeki bazı faaliyetlere karıştı. Fenerli Rumlar'ın tesirinde kalıp kendisine rüşvet vermeyi reddeden ve Rum âsilerinin hakkından gelebilecek tek adam olan Tepedelenli Ali Paşa'nın katlinde önemli rol oynadı. Yenilik taraftarı vezîriâzamlardan Benderli Ali Paşa ile Hacı Sâlih Paşa'yı azlettirdi ve bir süre sonra Ali Paşa'yı öldürttü (1821). Aynı şekilde şeyhülislâmlardan Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi ve halefi Çerkez Halil Efendi ile de geçinemeyen Hâlet Efendi bunların da azillerinde etkili olmuştur. Özellikle Rum ayaklanmasında ters düştüğü Halil Efendi'yi önce Bursa'ya, ardından da Afyon'a sürdürmüş, karısı Hacce Hanım'ı büyücülükle suçlayarak Bursa dışında feci bir şekilde öldürtmüş (Şânîzâde, IV, 137-139), bu olayı duyan Halil Efendi de üzüntüsünden felç olarak ölmüştür.

Uzun süreden beri hareketlerinden şüphe edilen Hâlet Efendi hasmı Mehmed Said Galib Paşa'nın tesiriyle önce Bursa'ya, ardından Konya'ya sürüldü; kısa bir müddet sonra da padişahın emriyle koru-yı hümâyun ağası Ârif Ağa tarafından öldürüldü (Safer 1238/Kasım 1822). Cesedi Konya'da defnedildi. İstanbul'a getirilen kesik başı önce Galata Mevlevîhânesi'ne, ardından bazı dedikodular sebebiyle Yahyâ Efendi Dergâhı hazîresine gömüldüyse de yıllar sonra tekrar eski yerine nakledildi. Bütün mallarına devletçe el konuldu.

Çağdaşlarınca merhametsiz, kindar biri olarak nitelendirilen ve pek sevilmeyen Hâlet Efendi, hayatı boyunca muhaliflerine karşı ve menfaatlerinin devamı için Yeniçeri Ocağı'na dayanmış, zaman zaman ocak ileri gelenlerine hediyeler ve bahşişler dağıtarak desteklerini sağlamış, ocağın ilga edilmemesi için elinden gelen gayreti göstermiştir. II. Mahmud'un orduya yeni bir düzen verme girişimlerine hep muhalif kalmış ve onu yeniçerilerin isyanı tehdidiyle korkutmuştur. Ayrıca Avrupa'dan ve Avrupalı olan her şeyden nefret eden ve bu nefreti Paris elçiliği sırasında daha da artan Hâlet Efendi Batı taraftarları karşısında yer almış ve muhafazakâr kesimin başını çekmiş, bu yolda da padişahı tesiri altına

almıştır. Elçiliği sırasında Paris'ten gönderdiği mektuplarda herkesin övgüyle söz ettiği gerçek Avrupa'yı bulamadığını, bu kâfir diyarından bir an önce kurtulmak istediğini belirttikten sonra Fransa'yı görüp de beğenenleri Frenk taraftarı ve casusu, görmeden beğenenleri de ya Frenkler'in yazdıklarına inanan bir ahmak veya onların dininden biri olarak nitelemiştir. Onun bu tutumu, yurda döndükten sonra askerî yeniliklere karşı çıkma ve yeniçerileri destekleme şeklinde tezahür etmiştir. Batı'dan nefret etmesine rağmen Osmanlı Devleti ile Avrupa'yı teknik ve sanayi bakımından kıyaslarken onların ehl-i İslâm'la farklarını "kayıkçılarla kâtiplerin" farklarına benzeten Hâlet Efendi Frenkler'in hilelerini ve politikalarını gayet kaba bulur, galebelerini de ancak bizdeki gayretsizliğe bağladıktan sonra askerî cesaret ve vükelâ bakımından Osmanlı'yı üstün görür. Üç dört yıl içinde enfiye, kâğıt, billûr, çuha ve fağfur için beş imalâthane ile lisan ve coğrafya ilimleri için bir mektep yaptırılsa beş yıl sonra onlarla boy ölçüşebilecek konuma gelineceğini öne sürer.

Hâlet Efendi Mevlevî tarikatine mensup olup evini devrinin seçkin şahsiyetlerinin toplandığı bir mekân haline getirmiştir. Burada ilmî ve edebî sohbetler yapılırdı. Aynı zamanda iyi bir hatip ve şair olan Hâlet Efendi devrinin edip ve şairleriyle tartışmalar da yapardı. Keçecizâde İzzet Molla Hâlet Efendi'nin en yakın dostlarından biridir. Vak'anüvis Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi de ona intisap ederek tahsilini sürdürmüştür. Hâlet Efendi Galata Mevlevîhânesi içinde sebil, muvakkithâne ve kütüphaneden oluşan ve Arap dünyasında "sebilküttâb" diye anılan iki katlı bir bina yaptırmıştır. Kitapları, günümüzde Süleymaniye Kütüphanesi'ni oluşturan koleksiyonlardan birini teşkil etmektedir (bk. HÂLET EFENDİ KÜTÜPHANESİ).

Daha ziyade kaside ve methiyelerden oluşan şiirlerinin toplandığı divanı ile manzumelerini ihtiva eden Zînetü'l-mecâlis adlı eseri bir arada yayımlanmıştır (İstanbul 1258). Ölümünden sonra halkın ağzında dolaşan, "Ne kendi eyledi râhat ne halka verdi huzûr / Yıkıldı gitti cihandan dayansın ehl-i kubûr" beyti Hâlet Efendi için söylenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E. 4347, 4720, 4766, 5751, 7147, 8892; BA, HH, nr. 1110; Sefînetü'r-rüesâ, s. 157-161; Şânîzâde, Târih, I, 249; III, 104 vd.; IV, 137-139; A. Slade, Records of Travels in Turkey Greece, Londres 1832, s. 245-250; Cevdet, Târih, IX, 121, 310-316; X, 113-116, 186; XI, 94 vd., 127 vd.; XII, 55-58; Fatîn, Tezkire, s. 54 vd.; Ahmed Rifat, Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye, İstanbul 1300, III, 81; Sicill-i Osmânî, II, 102; Îżâḥu'l-meknûn, I, 496; Abdurrahman Şeref, Târih Musâhabeleri, İstanbul 1339, s. 27-38; N. Jorga, Osmanlı Tarihi (trc. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1948, V, 151, 213, 231, 246, 294; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 162-163; TCYK, s. 853-857; Karal, Osmanlı Tarihi, V, 77-78, 102, 111, 113; a.mlf., Halet Efendinin Paris Büyük Elçiliği, İstanbul 1940; Dânişmend, Kronoloji, IV, 103, 107-108; Özege, Katalog, I, 288; S. J. Shaw - E. K. Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul 1983, II, 33-34, 44-45; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 126-127; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 1915-1916; Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, s. 70-71, 105, 131; a.mlf., "The Impact of the French Revolution on Turkey", Journal of World History, I (1953), s. 113, 117, 123-124; M. Şihâbeddin Tekindağ, "Hâlet Efendi", İA, V/1, s. 123-125; E. Kuran, "Ḥālet Efendi", EI² (Fr.), III, 93-94; Baha Tanman, "Galata Mevlevîhanesi", DİA, XIII, 319; Necdet Sakaoğlu, "Hâlet Efendi", DBİst.A, III, 498-499.

Abdülkadir Özcan

HÂLET EFENDİ KÜTÜPHANESİ

Hâlet Efendi (ö. 1822) tarafından Galata Mevlevîhânesi avlusunda kurulan kütüphane.

1820'de kurulan kütüphane tarih, edebiyat, özellikle de tasavvufî eserler bakımından zengin koleksiyona sahiptir. Ayrıca üslûbu ile dikkati çeken vakfiyesi, diğer büyük kütüphanelerin vakfiyeleri gibi sanatkârane bir ifade ile kaleme alınmış, seçilen bazı kelimelerle metne tasavvufî bir eda verilmek istenmiştir.

Hâlet Efendi, Rebîülâhir 1235 (Ocak 1820) tarihinde hazırlattığı vakfiyesinde belirttiğine göre kütüphanesine önce 266 cilt kitap koymuştur. Başbakanlık Arşivi'nde bulunan Hâlet Efendi'nin konağının bir aylık masraflarını gösteren defterden (Cevdet-Dâhiliye, nr. 7738), vakfiyesini düzenlediği Ocak 1820 tarihinden sonra da kütüphanesi için kitap satın almaya devam ettiği anlaşılmaktadır. İki yıl sonra yaptığı ek vakfiye ile kütüphaneye 547 kitap daha vakfeden Hâlet Efendi, kütüphane personelinin tayinini mevlevîhâne şeyhine bırakmış ve birinci hâfız-ı kütübün bekâr olmasını, ikinci hâfız-ı kütüblük görevinin de dergâhın duacı dedesine verilmesini şart koşmuştur.

Kütüphanedeki kitaplar, tekke ve zâviyelerin kapatılmasından sonra 1927 yılında Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Hâlet Efendi Kütüphanesi'nde 291'i Türkçe, 451'i Arapça, sekseni Farsça olmak üzere 822 yazma eserle seksen altısı Türkçe, elli altısı Arapça, beşi Farsça 147 matbu eser mevcuttur. Kütüphaneye kuruluşundan sonraki yıllarda bağışlanan 310 yazma ve yirmi sekiz matbu kitap "Hâlet Efendi mülhakı" diye adlandırılan ayrı bir bölümde muhafaza edilmektedir (Galata Mevlevîhânesi'nin avlusunda 1234 (1819) yılında inşa edilen ve müstakil bir yapıya sahip olan kütüphanenin mimarisi için bk. DİA, XIII, 319).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Dâhiliye, nr. 7738; Hâlet Efendi Vakfiyesi, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 837/1, vr. 1b-21b; Hâlet Efendi'nin İkinci Vakfiyesi, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 837/1, vr. 22b-38a; Şer'iyye Sicilleri, Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 375, vr. 1b-7b; Halit Dener, Süleymaniye Umumî Kütüphanesi, İstanbul 1957, s. 44-45; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 126-127, 143, 159, 175, 178, 188, 197, 203, 234, 239, 261, 266, 271-272, 274; Erdem Yücel, "Galata Mevlevîhanesi", TDA, I/2 (1979), s. 75-78; M. Baha Tanman, "Galata Mevlevîhânesi", DİA, XIII, 319.

İsmail E. Erünsal

HÂLETÎ

(bk. AZMÎZÂDE MUSTAFA HÂLETÎ).

HÂLETİYYE

(حالتيّة)

Gülşeniyye tarikatının Hasan Hâletî Efendi’ye (XVIII. yüzyıl) nisbet edilen bir kolu

(bk. GÜLŞENİYYE).

HALI

Çeşitli kaynaklarda, halı kelimesinin aslını teşkil eden kalînin (küçültmeli şekli kalîçe) Farsça'dan geldiği ileri sürülmekteyse de James W. Redhouse 1890'da yayımladığı sözlüğünde kelimeyi Türkçe olarak vermiş (A Turkish and English Lexicon, s. 825), F. Steingass da iki yıl sonra çıkardığı Farsça sözlükte hem kalînin, hem de bu dilde onunla aynı anlamı taşıyan kalînin (değerli bir halı çeşidi; küçük halı, seccade) Türkçe olduğunu belirtmiştir (Dictionary, s. 949; kalın / kalıñ Türkçe'de "evlilik öncesi kız tarafına verilen ağırlık" anlamındadır [Clauson, s. 622, 707]). Doerfer ise pek çok kaynaktan faydalanarak bu iki kelimenin Türkçe'den Farsça'ya geçtiğini kanıtlarıyla ortaya koymaktadır (TMEN, III, 396-398, 399-400). Türkçe'de ayrıca halı, kilim, keçe gibi yaygıları ifade eden bir de keviz / kiyiz / kidiz kelimesi bulunmaktadır (Clauson, s. 692, 707). Eski Türkçe'de halıcılıkla ilgili terimlerin çokluğu dikkat çekicidir ve bu durum Türkler'in halı sanatındaki seviyelerini göstermektedir.

Eski Ahid'in çeşitli bölümlerinde halıdan söz edildiği görülmektedir. Hezekiel'in Sur için mersiyesinde Şam ve Helbon'dan gelen beyaz yapağı, Vedan ve Yavan'dan gelen iplik gibi dokuma malzemeleri sayıldıktan sonra, "Ata binmek için değerli kumaşlarda Dedan senin tâcirindi" denilmektedir (Hezekiel, 27/18-20). Eyer altına veya üstüne konulan örtünün kumaştan çok keçe, halı, kilim gibi bir yaygı olması sebebiyle burada kumaş kelimesinin halı yerine kullanıldığı kabul edilmiştir. Süleyman'ın Meselleri'ndeki "Yatağıma halılar ve Mısır ipliğinden alaca örtüler serdim" (7/16),

cümlesinden halının ev tefrişinde kullanıldığı anlaşılmaktadır. II. Samuel'de Hz. Dâvûd'a getirilen hediyeler arasında bulunan "saffot" halı olarak yorumlanmıştır (17/18). Yine Hâkimler'de "ey halılar üzerine oturanlar" ifadesinin yer alması (5/10) ve İşaya'da misafirin oturması için serilen halılardan söz edilmesi (21/5) İsrâiloğulları'nın halıyı tanıdığını göstermektedir. Fakat onların kullandıkları halıların düğüm tekniğiyle yapılmış halılardan olduğunu söylemek güçtür. Bununla birlikte Eski Mısır sanatında rastlanan dokuma tezgâhı tasviri (DB, V/2, s. 1995), halen Orta

Asya'da görülen dokuma tezgâhlarına büyük bir benzerlik arzeder. Bu tezgâh, Türkçe'de "konar göçer" denilen ve yere paralel olarak kurulup daha çok çuha dokumacılığında kullanılan tezgâh tipini andırmaktadır. Konar göçerde arış ipleri dikdörtgen bir alanın köşelerine çakılan kazıklara dayandırılmış veya iple bağlanmış leventlere sarılır ve dokuyanlar iplerin veya dokunmuş kısmın üzerine oturarak çalışır. Son zamanlara kadar Kırgız kadınlarının halı ve kilimleri bu tarzda dokudukları görülmektedir (Tzareva, s. 8-11). Homeros (m.ö. IX. yüzyıl) halıdan söz etmekte, milâttan önce VIII. yüzyıla ait Asur fresklerinde halı tasvirleri görülmektedir; ancak bunların düğümlü tipte olup olmadıkları belli değildir.

Arapça'da hasır dahil genel anlamda yaygılara bisât denilmektedir. Kur'an'da yeryüzü üzerinde gezip dolaşılan bir bisata benzetilir (Nûh 71/19). Câhiliye döneminde Araplar evlerinde pek halı bulundurmamakla birlikte onu tanıyorlardı; halı ve kilim karşılığında kullandıkları bazı kelimeler bunu göstermektedir. Bunlardan biri tınfise / tunfusedir; ince havlı veya saçaklı yaygılara bu ad verilmiştir. Kur'an'daki bir cennet tasvirinde sözü edilen zerâbî de (el-Gāşiye 88/16) halı olarak yorumlanmaktadır (zirbiyye / zürbiyye/zerbiyyenin çoğulu; İbnü'l-Esîr, "zrb" md.). Sonbaharda sarı, kırmızı ve yeşil bir renk kompozisyonu oluşturan otlara bu ad verilir (Elmalılı, VIII, 5780). Serir, koltuk ve yastıkla beraber zikredilişinden ve "yayılmış" ifadesinden âyette kastedilenin halı olduğu anlaşılmaktadır. Kelime hadiste de birkaç yerde geçmektedir. Bunlardan biri, bir seriyye sonrasında Benî Anber'e mensup bir kadından alınan zirbiyyenin iadesiyle ilgilidir; alan kişinin elinden çıktığı için iade edilemeyen bu yaygı karşılığında sahibine bir kılıç ile bir miktar arpa verilmiştir (Ebû Dâvûd, "Aḳżiye", 21). Buhârî'nin Hz. Ömer'in faziletine dair bir rivayetinde geçen abkarî kelimesi zerâbî olarak kabul edilmiş ve ince saçaklı veya tüylü halılar (tenâfis) şeklinde yorumlanmıştır ("Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 6; Aynî, XIII, 264-265). İbnü'l-Esîr, abkarînin "nakışlı ipek yaygılar" veya "sıkı dokunmuş halılar" şeklinde değişik mânalarına işaret eder (en-Nihâye, "ʿabḳr" md.). Araplar, daha sonraları halıyı genellikle namazlık olarak kullandıkları için seccâd adıyla anmışlardır.

Halının ham maddeleri yün (koyun, deve), ipek, pamuk ve tiftik olup düğüm ipleri yün veya ipekten (yahut bu ikisinin karışımı) yapılır; diğerleri daha çok arış (çözgü) ve argaç (atkı) iplerinde kullanılır. Kalite ham

maddeye bağlı olduğundan yün halılarda düğüm ipleri için hayvanın sırtından alınan uzun yünler tercih edilir. Büyük bir önem taşıyan iplerin boyanmasında XIX. yüzyıl ortalarına gelinceye kadar yalnız bitki ve böceklerden elde edilen tabii boyalar kullanılmıştır. Meselâ mavi, indigo ve çivit otundan; sarı, safran çiçeğiyle zerdeçal kökünden; mor, dikenli deniz salyangozundan; kırmızı da kök boya ile kırmız böceğinden elde edilirdi. 1860'lardan itibaren Batı'da kimyanın gelişmesiyle tabii boyaların yerini hızla sentetik boyalar almış, ancak kalitelilerinin çok pahalı olması sebebiyle tercih edilen ucuz boyalar, halıların yıkanması sırasında renk ve motiflerin birbirine karışmasına yol açmıştır.

Küçük veya eni dar halılar genellikle duvara dayanmış ve yan ağaçları sabitleştirilmemiş küçük tezgâhlarda, büyük boy halılar ise ısdar denilen yan ağaçları sabitleştirilmiş büyük tezgâhlarda dokunur. Tezgâhın iki yan tahtasının alt ve üstünde kendi ekseni etrafında serbestçe dönebilen yuvarlak iki direk bulunur. Bunlardan üst direk çözgü direği, üst levent veya direze denilen yukarıdakine çözgü ipleri, alt direk veya halı levendi denilen ve daha kalın olan alttakine de halı sarılır. Levent demirleri, gerdirme mengenesi, gücü sopası, çapraz çubuğu (varangelen) ve halı dokundukça alt levende sarmaya yarayan demir çubuk gibi kısımları bulunan bir tezgâhta halının dokunması sırasıyla çözgü çözülmesi, baş örgüsü örülmesi, çapraz ipliğin geçirilmesi, çözgünün tezgâha takılması, gücü örülmesi, çözgülerin gerilmesi ve çiti örülmesi adı verilen işlemlerin yapılmasıyla başlar. Üst kısımda yan tahtaların bir ucundan öbür ucuna gerilen bir ip veya ince bir sopaya renkli düğüm ipi yumakları sıra halinde dizilir ve motife göre arzu edilen ipler çekilerek kullanılır.

Halı, değişik renkteki yün veya ipek iplerinin bir motif oluşturacak şekilde arış iplerinden bir veya ikisinin etrafında düğümlenip bir bıçakla kesilmesi ve üzerinden geçirilen argaç iplerinin kirkit adı verilen bir tarak yardımıyla iyice sıkıştırılmasından sonra düğüm uçlarının (tüy, hav) özel bir makasla (sındı) eşit yükseklikte kırpılması suretiyle meydana getirilir. Dokunma sırasında iki farklı düğüm tipi uygulanır: Gördes veya Türk düğümü, sena (sine) veya Acem düğümü. Birinci tipte düğüm, iplik iki arışın üzerinden geçirilip aradan çıkarılarak atılır ve simetrik bir görünüm verir. İkinci tipte ise düğüm, iplik bir arışın altından sağa veya sola doğru geçirilip diğerine dolandırılmak suretiyle atılır; bu tipte görüntü asimetriktir. Acem düğümü

daha sık atılabilmesi sebebiyle daha zarif motiflerin işlenmesine kolaylık sağlar; ancak Türk düğümüyle de daha sağlam bir dokuma elde edilir. Halının ince olması için arış ve argaç ipleri pamuktan yapılır, ayrıca dokuma işinde küçük parmaklı genç kız ve çocuklar çalıştırılır. Türk ve Acem düğüm tipleri dışında daha çok Mısır ve Endülüs halılarında görülen ve fazla yaygın olmayan üçüncü bir tipte ise düğüm tek çözgü ipine dolama şeklinde atılır.

Halıların motifleri çok tekrarın bir sonucu olarak hâfızadan veya bir örnekten çıkarılır; bazan da çok küçük tip halılar düğümleri arkadan sayılmak suretiyle başka bir halıdan kopya edilir. Ayrıca benzer geometrik motifli halılar için model edinilen ¼ nisbetinde dokunmuş örneklik halılardan veya yine model olarak yapılmış üzerinde birkaç su, enli kenar, göbek ve serpme motif bulunan orta büyüklükteki halılardan da faydalanılır. Bu konuda en pratik usul motifin kareli bir kâğıt üzerine çizilmesidir. Bu kâğıda “örnek”, “tâlim” veya “patron” denilir. Patronlar bordür, köşe, zemin ve göbek için ayrı ayrı hazırlanır. Motiflerin uygulanması sırasında düğüm sayılarının eşitliği ve kullanılan ipin aynı kalınlıkta olması büyük bir önem arzeder. 1 santimetrekareye düşen düğüm sayısının fazlalığı halının kalitesini gösterir; bu ise arış ve argaç iplerinin inceliğine ve sayısına, düğüm ipinin cinsine ve düğümün tip ve sıklığına bağlıdır. Arışlar sık ve gergin, argaçlar az, düğüm ipi ince ve ilmeklenmesi sıkı olursa santimetrekareye düşen düğüm sayısı çoğalır; meselâ Hereke

halılarının 1 santimetrekaresinde otuz altı düğüm vardır. İki düğüm sırası arasında en fazla iki argacın bulunması, düğümlerin muntazam ve arışlarla dik açı teşkil edecek şekilde atılması, tüylerin kısa ve aynı seviyede kesilmiş olması, renk ve motiflerdeki âhenk ve uyum kaliteyi belirleyen diğer özelliklerdir.

Halılarda ve daha çok taban halılarında satıh bordür, zemin ve köşeler olmak üzere üç ana bölümden oluşur. En dışta bulunan ve etlik veya kıyı (makine halılarında overlok) denilen beyaz yün yahut renkli pamuk ipliğiyle sarılı sert kısımla zemini ayıran müstakil çerçeve arasında kalan yere bordür denilir. Bordürün ortasında enli bir kuşak, yanlarında bir, iki veya daha fazla su bulunur. Bordürün çevrelediği kısım zemin / orta adını alır ve tekdüze ya da göbekli olmak üzere iki şekil arzeder. Tekdüze

zeminler düz olur yahut da genellikle aynı motifin tekrarlanmasından oluşur. Bu tür zeminli halılar zemindeki hâkim renk ve motiflere göre kırmızı, benekli, serpmeli benekli gibi adlarla anılır.

Halının değerli olmasında motiflerin resmedilişindeki incelik ve zarafet yanında türlerinin de önem taşıdığı görülür. Şark halılarında Batı halılarından farklı biçimde tabiat olduğu gibi taklit edilmez; motiflerde genellikle sembolizm hâkimdir. Pretextat Lecomte, Batı ile Doğu'nun desen anlayışlarındaki farkları belirtirken şunları söylemektedir: "Avrupa'da ideal çiçeklerden müteşekkil demetler çizilmektedir; ama bunların silüeti o kadar gerçekçidir ki göz onları görüyor; halbuki Şark'ta göz onları tahmin ediyor. Bu demektir ki Şarklı hakiki çiçek figürleriyle taban halısı yapılabileceğini tasavvur edememektedir. Kırar soldurur düşüncesiyle üstüne basmaktan çekinir; öbür yandan hayvanların üstüne basılabileceğini de düşünemez: Üstelik aslan, kaplan, geyik gibi hayvanlar taban halısında ufkî durmaktadır ki buna hiç tahammülü yoktur. Bu şahsî kanaatimdir sanılmasın; birçok Şarklı'nın ağzından duyduklarımı ifade etmekteyim" (Türkiye'de Sanatlar ve Zenaatler, s. 106). "... Anlaşılıyor ki Şarklı objelerin şeklini değil, bir şeklin idesini yani bir dekoratif imkânını alıyor" (a.g.e., s. 116). Motiflerin birer anlamı olduğu muhakkaktır. Meselâ Anadolu kilimlerinde de yer alan "hayat ağacı" cenneti temsil etmektedir. Daha çok İran halılarında görülen su kaynağı, ağaçlar, bitkiler ve bazan bunlar arasında dolaşan hayvanlar tabiata olan sevgiyi veya ona duyulan özlemi yansıtır. Öte yandan Anadolu'nun "kuşlu" halılarında halıya adını veren desenin aslında kuş olmayıp aynı eksenler üzerine sıralanmış rozetlerden çıkan karşılıklı iki yaprak ortasındaki zeminin doldurulmasıyla meydana getirilmiş aldatıcı bir şekil olduğu ileri sürülmüştür (Yetkin, s. 106-113). 1640 tarihli narh defterinde geçen "karga nakışlı" halı da muhtemelen aynı tür bir halıdır (Kütükoğlu, s. 72). Hayvan figürleri XIV. yüzyıldan itibaren üslûplaşarak tezyinî bir karakter almış ve Anadolu halılarına girmiştir. Bunlar çok defa geometrik motiflerin içine dolgu olarak yerleştirilmiştir. İlk hayvan ve kuş figürlü halılar Avrupalı ressamların tablolarında XIV. yüzyılda ortaya çıktığına göre (aş. bk.) bu tür motiflerin başlangıcı bir asır öncesine kadar uzanmalıdır. Hayvan figürleri arasında mitolojik olanlara da rastlanır.

Başlıca halı dokuma merkezleri kendilerine has motifler uygulamışlardır. Bundan dolayı halının motifi yapıldığı yere de işaret etmektedir. Meselâ bir

Yağcıbedir halısında genellikle civalı, tarak, çengelli, kuş, saksıda çiçek denilen göbek motifleri ve tavuk ayağı, çiyan ayağı, kadın dudağı, çapalı yıldız, gongolak, süngü, koç boynuzu, kocabaş denilen dolgu motifleri bulunur. Halıların motifleri genel olarak bir kültürü yansıtır. Meselâ Selçuk halısında bir taç kapıyı süsleyen taşa oyulmuş motifler halıda aynen tekrarlanmaktadır. Genellikle halılarda görülen motiflerle çinicilikte, ciltçilikte ve mimaride kullanılan motifler büyük bir benzerlik arzeder. Motifler bazan da bir inancı yansıtır ve özellikle duvar halılarında özlem duyulan kutsal mekânlar tasvir edilir. Bazı halılardaki ejderha ve zümrüdüanka tasvirleri ise muhtemelen totemizm döneminden kalan bir inancı yansıtmaktadır.

Halıların çok geniş bir kullanım alanı vardır ve bunlara göre de adlandırılırlar. Döşeme örtüsü olarak yere serilen halılar ekseriya dört parçadan ibarettir. Odanın ortasına konulana “orta halısı” (meyâne), iki yanlara konulana “kenar halısı” (kenâre), pencereler önünde sedirin bulunduğu tarafa konulana da “baş halı” (serendaz) denilir; bunların dördüne “deste” tabir edilir. En büyük boy halılara ise “taban halısı” adı verilir. Halılar sedir ve köşe yastıklarının kaplanmasında da kullanılır; sedirler üzerine serilen halılara “minder halısı” denilmektedir. Türk ve İran kültürlerinde heybeler çok defa halı tekniğiyle dokunur ve eyer örtüsünün üzerine konulan zarif desenli bir heybe binicisinin asaletini, zenginliğini ve zevkini simgeler; bu bakımdan heybe göçebeler arasında önemli bir yere sahiptir. Yörüklerin kaba çuval dedikleri elbise, iç çamaşırı veya kıymetli eşyanın muhafaza edildiği hurçlar da genellikle halı tekniğiyle dokunmaktadır.

Genelde Asya’nın 30-45 derece kuzey enlemleri arasında kalan yüksek yaylaların bulunduğu dağlık bölgesi “halı kuşağı” olarak adlandırılmaktadır; bu kuşağın güneyinde sıcak sebebiyle hasır, kuzeyinde soğuk sebebiyle post kullanımı yaygındır. Uhlemann ve Kurt Erdmann gibi bilim adamları, coğrafî şartlar gereği halının anayurdunun Türkistan’ın batı ucundan Moğolistan sınırına kadar uzanan bozkır bölgesi olduğunu söylemişlerdir. Günümüze ulaşmış en eski düğümlü halı örneği, Rus arkeologu S. I. Rudenko tarafından 1947-1949 yılları arasında Pazırık’ta bir kurganda bulunan ve halen Hermitage Müzesi’nde muhafaza edilen halıdır. 1,89 × 2 m. ebadındaki halı don sebebiyle pek bozulmadan zamanımıza

kadar gelmiş ve bu konuda çok önemli bir belge oluşturmuştur. Milâttan önce V-IV. yüzyıllara tarihlenen ve santimetrekarede otuz altı Türk tarzı düğüm içeren bu halının büyüklüğüne rağmen bir eyer örtüsü olduğu sanılmaktadır. Halının ikisi geniş, üçü dar beş bordürü vardır ve zemin dama tahtası gibi eşit ölçüde karelere bölünmüştür. Karelerin içinde yıldız biçiminde dört yapraklı birer çiçek motifi, bordürlerde ise aslan-grifon, kuyruğu bağlı ve yelesi kesilmiş at üzerinde süvari ve sığın (Orta Asya geyiği) tasvirleri görülmektedir.

Çapraz çiçek ve yaprak motifleri Türkmenler'in halen yer halısı, heybe ve çuvallarda kullandıkları yaygın bezemelere (örnekler için bk. Kırzıoğlu, s. 28-37), özellikle süvari ve sığın figürleri ise Batı Türkistan'da bulunan İskit eserleri üzerindeki tasvirlere büyük bir benzerlik arzetmektedir. Sir Marc Aurel Stein'ın, 1906-1908 yılları arasında Doğu Türkistan'da yaptığı kazılarda Loulan'daki bir kuyu mezarı ile Lopnor'daki bir Buda tapınağında bulduğu düğümlü halı parçaları ise Pazırık halısından biraz daha yenidir (m.ö. III. yüzyıl). British Museum'da ve Yeni Delhi Müzesi'nde muhafaza edilen bu parçalarda baklava, şerit ve stilize çiçek motifleriyle üç çeşit sarı, koyu mavi, kırmızı, kahverengi ve mat yeşil renkler dikkat çeker. 1913 yılında A. von Le Coq, Doğu Türkistan'ın Turfan bölgesindeki araştırmaları sırasında bir mâbedin içinde en eskisi milâttan sonra III. ve en yenisi VI. yüzyıla ait olan çeşitli halı parçaları bulmuştur. Bu en eski örneklerin ele geçirildiği bölgelerin tesbit edilebildiği kadarıyla milâttan önce VI. yüzyıldan itibaren tamamen Türk boylarıyla meskûn olduğu göz önüne alındığında düğümlü halıların ilk defa Türkler (Hunlar) tarafından dokunduğunu kabul etmek gerekmektedir. Esasen teknik bir buluş olan düğümlü halıların gelişmesi, atlı bozkır kültürü mensuplarının hayat tarzıyla ilgili bir ihtiyaçtan doğmuştur. Çadır mefruşatının tamamı halılardan, keçe örtülerden ve çeşitli yaygılardan meydana gelir ve çadır sahiplerinin maddî gücüne göre her yeri kaplayan bu halılar bozkır hayatının başlıca konfor ve süsünü teşkil eder.

Türkler yerleşik medeniyete geçtiklerinde de çok defa eski hayat tarzlarını muhafaza etmişlerdir. Halı, çadırların da sabit evlerin de en önemli ihtiyaç maddelerinden biridir. Dede Korkut Kitabı'nda Salur Kazan'ın evi anlatılırken, "Doksan yerde ala kalî ipek döşenmişti" (Ergin, s. 95) ve çadır tefrişatından bahsederken de "Ala kalî döşediler" (a.e., s. 188) ifadeleri

geçmektedir. Bu bakımdan Türkler'in yaşadığı ilk şehirlerde mutlaka halı üretilmekteydi. Çin kaynaklarından VII. yüzyılda Hotan'da halı dokunduğu öğrenilmektedir (Grousset, s. 148). Buhara Hükümdarı Tuğ-Şada'nın 719'da Çin hükümdarına gönderdiği hediyeler arasında halı da bulunmaktaydı (Sümer, sy. 32 [1984], s. 45). Ḥudûdü'l-ʿâlem'de Buhara'nın beğenilen emtiası arasında halının sayılması (s. 112), şehrin daha sonraki asırlarda bu açıdan önemini koruduğunu göstermektedir. Eserde ayrıca Mâverâünnehir bölgesinde Çâgāniyân'a bağlı Dârzengî'de halı ve kilim dokunduğu belirtilmektedir (s. 114).

Araplar'ın halıyı tanıması daha çok ticarî bağlantılar sebebiyledir. Bazı hadislerde geçen "kubbe Türkiyye" ifadesinden Türk çadırını bildikleri (bk. ÇADIR), dolayısıyla onların kültürü hakkında az çok bilgi sahibi oldukları anlaşılmaktadır. Bu bakımdan halıyı tanımaları ve dillerinde onunla ilgili bazı kelimelerin yer alması tabiidir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in, yeni evlenenlere evlerinde yaygı bulundurmalarını tavsiye eden bir hadisinde geçen (Buhârî, "Menâḳıb", 25; "Nikâḥ", 62; Müslim, "Libâs", 39-40) nemat kelimesinin o dönemde yaşanan maddî imkânsızlıklar ve iklimin sıcaklığı göz önünde tutularak halı değil hasır veya kilim gibi ince bir dokuma şeklinde yorumlanması gerekir. Müslümanlar İran'ın fethi sırasında halıyı yakından tanıma fırsatı buldular. Hz. Ömer döneminde Medâin'in zaptedilmesiyle ele geçirilen ganimetler arasında Araplar'ın saraydan aldıkları "bahâr-ı Hüsrev" denilen ünlü halı da vardı. İpekten dokunup altın, gümüş ve kıymetli taşlarla bezenmiş olduğu söylenen halının nakışları adından anlaşıldığı üzere baharı aksettiriyordu (Pope, VI, 2274-2275). Büyüklüğünden dolayı böyle bir zenginliğin bir kişiye gitmesi uygun görülmemiş ve halı parçalanarak gaziler arasında dağıtılmıştır. "Halı kuşağı"nda yer alan Azerbaycan, İran ve Orta Asya gibi bölgelerin fethinden sonra dahi Araplar hasır ve keçe geleneklerinden hemen vazgeçmediler. Ancak bir müddet sonra halı asalet göstergesi olarak saray ve mâlikânelerde önemli bir yer işgal etmeye başladı. Özellikle Abbâsîler döneminde sarayın ihtiyacı, evlerde dokunan ve vergiler arasında sayılan halılarla karşılanıyordu. Hârûnürreşîd'e (786-809) Horasan'dan gönderilen halıların 200 oda dolusu yer tuttuğu rivayet edilmektedir. Me'mûn'a (813-833) verilen vergiler arasında da 600 Taberistan halısından söz edilir. Abbâsî halifeleri bazan saraylarının zeminini hasır, duvarlarını halı ile döşetirlerdi (a.g.e., VI, 2276, 2277). Ancak halk henüz değerini

anlayabilmiş ve onu benimseyebilmiş değildi. Hârûnürreşîd'in birinci dereceye yükselen şarkıcı İshak Bersûmâ'ya hediye ettiği, Câhiz'e göre 2000 dinar değerindeki halıyı o yokken annesinin kendisini tebrike gelenlere bıçakla keserek parça parça dağıtması da bunu göstermektedir. İshak'ın durumu Hârûnürreşîd'e anlatması üzerine halife gülerek ona yeni bir halı hediye etmiştir (et-Tâc fî aḫlâḳi'l-mülûk, s. 41). Câhiz'in biçtiği 2000 dinar değer, bu halının ipek ve belki değerli taşlarla süslü olduğunu düşündürmektedir. Sâmerrâ dönemine (836-892) ait bazı Abbâsî halı parçaları günümüze intikal etmiştir (DİA, I, 35). Lamm tarafından Fustat'ta bulunan bu parçalar Orta Asya Türk halılarına büyük bir benzerlik göstermekte ve ilim adamları arasında Fustat'ta mı dokundukları yoksa Irak'tan mı getirildikleri hususu tartışma konusu edilmektedir (geniş bilgi için bk. a.g.e., I, 56). Abbâsîler döneminde İslâm dünyasının halıyı tanımaya başlamasında, daha Emevîler döneminden itibaren askerî amaçlarla devlet bünyesinde görevlendirilen Türkler'in büyük bir rolü olduğu muhakkaktır.

Selçuklular zamanında halı İslâm dünyasının her tarafına yayıldı; özellikle Anadolu'nun bazı şehir ve kasabaları bu hususta ün kazandılar. Anadolu'da Türk halıcılığına dair ilk bilgiler coğrafyacı İbn Saîd el-Mağribî (ö. 685/1286) tarafından verilir. Mağribî Kitâbü Basṭi'l-arż fi'ṭ-ṭûl ve'l-ʿarż adlı eserinde Anadolu'yu anlatırken "Türkmenler Türk soyundan büyük bir kavim olup Selçuklular devrinde Rum ülkesini fethetmişlerdir. Bunlar sık sık kıyılara kadar giderek akınlar yaparlar, esir aldıkları çocukları tüccarlara

satarlar. Türkmen halılarını (el-büsûtü't-Türkmâniyye) dokuyan işte bu Türkmenler'dir. Bu halılar bütün ülkelere satılır" (s. 117-118) demekte, Aksaray münasebetiyle de buranın güzel yün halılarından söz etmektedir (s. 119). İbn Battûtâ da Aksaray'ı Anadolu'nun en güzel ve en muhteşem şehirlerinden biri olarak vasıflandırır ve şunları söyler: "Beldeye nisbetle koyun yününden imal olunan kalîçelerin bir yerde naziri yoktur. Bunlar Şam, Mısır, Irak, Hind, Sîn ve bilâd-i etrâke gönderilir" (Seyahatnâme, I, 324). Komünist Çin rejiminin Tibet'te eski kültür kalıntılarına karşı takındığı olumsuz tutum sonucu, rahiplerin mâbedlerdeki tarihî eşyanın muhafazasında eski titizliği gösterememeleriyle ortaya çıkan ve buradan getirildikleri için "Tibet grubu" adıyla tanınan bazı halılar seyyahların, özellikle İbn Battûtâ'nın Anadolu'dan Doğu'ya halı ihraç edildiği şeklinde

verdiği bilgileri doğrulamaktadır. Teknik analizlerin XII-XIII. yüzyıllara ait olduğunu gösterdiği bu halılar erken dönem Türk halılarına mahsus özellikler taşır. Hayvan kompozisyonları, son derece stilize insan yüzleri ve diğer motiflerle renk, ham madde ve dokuma tekniği bunların Anadolu kökenli olduğunu göstermektedir. Bu buluntular, erken dönem hayvan motifli halılar grubunu beklenmedik ölçüde zenginleştirmiş, şimdiye kadar en eski Anadolu halıları olarak bilinen ve XIII. yüzyıla tarihlenen Konya halı grubu ile bir örneği 1890'da Bode tarafından Roma'da Berlin Müzesi için satın alınan, bir örneği de İsveç'te Marby köyünün kilisesinde ortaya çıkan XV. yüzyıl geometrik desenli ve hayvan motifli Anadolu halıları (aş. bk.) arasındaki zincire bir halka eklemiştir (Ölçer, Turkish Carpets, s. XI).

Orta Asya ve Fustat'ta bulunanlardan sonra günümüze ulaşabilmiş en eski halı örnekleri, 1905'te F. R. Martin tarafından Konya Alâeddin ve 1930'da R. M. Riefstahl tarafından Beyşehir Eşrefoğlu camilerinde keşfedilen XIII. yüzyıl Anadolu Selçuklu halılarıdır. Çoğu büyük boyda olan bu örneklerin bir tanesi 2,85 × 5,50 m. ebadıyla 15 metrekareyi geçmektedir. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, nr. 2916) kayıtlı bulunan bir Maḳāmât nüshasında yine XIII. yüzyıla ait bir Selçuklu halı tasviri bulunmaktadır. Selçuklu halıları genellikle sağdan sola veya soldan sağa hafif meyilli Gördes düğümü ile dokunmuştur. Motifler daha çok baklava, sekiz köşeli yıldız, uçları çengellerle çevrilen sekizgen gibi geometrik karakterdedir; bazan bunlara uygun bitki motifleri de kullanılmıştır. Halıların zemin kompozisyonları genellikle bu sade şekillerin üst üste ve yan yana sıralanmasından oluşur. Konya Selçuklu halılarının en belirgin özellikleri bordürlerindeki iri kûfî yazı dekorudur. Başlangıçta ok başını andıran sivri üçgenlerle nihayetlenen dik kûfî harflerin köşe geçişlerinde bir düzensizlik görülür. Bu tarz sonradan örgülü ve çiçekli kûfî bordür şeklinde Kafkasya'dan Endülüs'e kadar geniş bir alanda kullanılmıştır. Beyşehir halıları da Konya halılarının teknik ve desen özelliklerine sahiptir.

Beylikler döneminde de Anadolu'da halıcılık önemini korumuştur. Orta Anadolu'nun batı ucunda kendine yer edinen Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Bey'in oymağında değerli halılar dokunuyordu. Âşıkpaşazâde'nin anlattığına göre Osman Bey yayladan dönerken Bilecik tekfuruna peynir, halı, kilim ve kuzular hediye ederdi ve bir düğüne davet edildiği zaman götürdüğü hediyeler arasında halı da bulunurdu; Köse Mihal'e düğününde

hediye ettiği halı ve kilimler çok beğenilmişti (Âşıkpaşaoğlu Tarihi, s. 9, 18-19). Maraş-Elbistan bölgesinde yaşayan ve daha sonra bugünkü Yozgat bölgesini yurt tutarak buranın Bozok adıyla anılmasında âmil olan Dulkadıroğulları da halı dokumaktaydılar (Sümer, sy. 32 [1984], s. 48-49). Karamanoğlu Alâeddin Bey I. Murad'ı Balkanlar'da kazandığı başarılardan dolayı tebrik etmiş ve ona bir mektupla bazı hediyeler göndermişti. Bu hediyeler arasında dört büyük ve beş küçük "çift kalî-i Karamânî" de bulunmaktaydı (Feridun Bey, I, 103). Ancak Feridun Bey, gönderilen bu halıların beyliğin hangi şehrinde dokunduğuna dair bir bilgi vermez. Marco Polo da Anadolu'da dokunan halılardan övgüyle söz eder ve başlıca merkezler olarak Konya, Sivas ve Kayseri'yi gösterir.

Clavijo, seyahatnâmesinde Timur'un otağını anlatırken hükümdarın üzerinde oturduğu üç dört kat şilteli tahtın ve sedirlerin, başka bir çadırdan bahsederken de zemininin ipek halılarla kaplı olduğunu söyler (Timur Devrinde Kadis'ten Semerkand'a Seyahat, II, 48, 68). XIV. yüzyıl İran minyatürlerinde ortaya çıkan halı tasvirleri Timur'un torunu Baysungur'un himayesindeki Herat okulu çalışmalarında fazlalaşır. Bu minyatürlerde, Batılı ressamların tablolarında sıkça rastlandığı için onların adlarıyla anılan (aş. bk.) bir kısım halı örneklerini de -meselâ küçük desenli Holbeingörmek mümkündür. Bu döneme ait nâdir halı parçalarından biri Atina Benaki Müzesi'ndedir ve zemin motifleri itibariyle Baysungur için istinsah edilen Hümâ vü Hümâyûn'un Viyana Nationalbibliothek'te bulunan nüshasındaki (vr. 10b) minyatürde yer alan halıya benzemektedir (Lentz-Lowry, s. 220). Özellikle XV. yüzyıl Herat okulu minyatürlerinde resmedilen halıların kûfî bordürleri, Holbein ve Lotto halılarıyla Bellini'nin Venedik Dükü Loerdan tablosundaki halının bordürlerine büyük bir benzerlik arzeder.

XV. yüzyıl Türk halı sanatının nâdir örneklerden biri "Marby halısı"dır. Halıda zemin ortadan ikiye ayrılmış, her bölmedeki sekizgenler içine bir ağacın iki yanında duran iki kuş yerleştirilmiştir. Stockholm Müzesi'nde bulunan halının bir benzeri Konya Mevlânâ Müzesi'nde, bir benzeri de Halı ve Kilim Müzesi'ndedir. Yakın zamanda Yenicami Hünkâr Kasrı'ndaki Vakıflar halı deposunda ortaya çıkarılan bu son halının yüzeyi Marby halısında olduğu gibi ikiye bölünmüş, iki basık dikdörtgen içine bir ağacın iki yanında duran iki ejder ve bunların alt ve üst köşelerine de simetrik olarak yerleştirilmiş dört adet stilize zümrüdüanka figürü işlenmiştir. Berlin

Müzesi’ndeki Bode halısında da (parça) ejder-zümrüdüanka mücadelesine yer verilmiştir.

XV. yüzyılda önemli halıcılık bölgelerinden biri de Mısır’dır. Fâtımî saraylarında bulunan ve ışığın gelişine göre bukalemun gibi renk değiştiren halılara bu özelliklerinden dolayı “kalemûnî” deniliyordu. Mısır’da halıcılık, XV. yüzyılın ortalarından başlayarak Memlükler döneminde büyük bir gelişme göstermiştir. Son derece yumuşak “S” bükümlü yün iplerin ve pastel tondaki kırmızı, yeşil, mavi ve nâdiren sarı renklerin kullanıldığı Memlük halılarında ana şemayı ortak merkezli üçgen, dikdörtgen, sekizgen ve yıldız gibi geometrik motiflerin meydana getirdiği birbirinin içinde yer alan madalyonlar oluşturur. Bu halılarda rastlanan bezemelere bazan servi motifleri de eklenir. Genellikle orta boyda ve kare şeklinde dokunmakla birlikte madalyonların halının boyu ile orantılı biçimde tekrarlandığı normalden uzun olanlarına da rastlanır; büyük boyutlu örnekler bugüne nâdiren ulaşmıştır. Avrupa resminde de sık sık görülen Memlük halıları için Batı kaynakları bazan “Damascus (Şam) halısı” tabirini kullanmıştır. Alışılmışın dışında boyutları olan bu halıların sipariş üzerine dokunduğuna kesin gözüyle bakılmaktadır.

XVI. yüzyıl halı sanatının İran, Mısır ve Anadolu üçgeninde en güzel örneklerinin verilmeye başlandığı dönemdir. Bu yüzyılda İran halıcılığındaki en önemli merkezler İsfahan, Kâşân, Tebriz, Kirman, Herat, Şîraz, Hemedan, Yezd ve Azerbaycan’daki Karabağ’dır. Bu dönemde özellikle motif açısından büyük bir gelişme gösteren Safevî halısının bilinen en eski örneği, Milano’da Poldi Pezzoli Müzesi’nde bulunan ve üzerindeki Gıyâseddin Câmî imzasından 929 (1523) yılına tarihlenen halıdır. Yine en eski örneklerden biri de bugün Victoria and Albert Museum’da olup 11,51 × 5,34 m. ebadındadır. Kenarındaki ifadeden 946 (1539) yılında dokunduğu anlaşılan ve daha önce Safevî hânedanının atası Şeyh Safiyyüddin’in Erdebil’deki türbesinde serili olan bu halı önemli bir sanat eseri kabul edilmektedir. İran halılarının ince bir şekilde işlenmiş sembolik çiçekler, bahçe tarzında şemalar ve geometrik şekiller sergileyen çok değişik örnekleri vardır. Özellikle birçoğu minyatürlü bir sayfayı andıran resim desenli halıların gerek bordür gerekse zeminlerinde hayvan figürleri fazla yer alır ve bu türde av sahneleriyle hayvanlar arası mücadele önemli bir yer tutar. Aynı yüzyılda çok ileri seviyede oldukları görülen Bâbürlü halılarında

da benzer motifler bulunur. Bâbür'ün torunu Ekber'in Agra, Fetihpûr ve Lahor gibi şehirlere halı ustaları yerleştirerek buraları birer halıcılık merkezi haline getirdiği bilinmektedir (Ebü'l-Fazl el-Allâmî, I, 57). Herat halılarının bu halılar üzerinde önemli ölçüde etkisi vardır. Boston'da Fine Arts Museum'da muhafaza edilen bu tür bir halının Safevî halıları gibi minyatürlü bir kitap sayfasına benzediği görülür.

XVI-XVIII. yüzyıllar Osmanlı halıcılığının en parlak dönemini teşkil eder. Bu dönemde Uşak, Bergama, Kula, Gördes, Konya, Niğde, Kırşehir, Sivas ve Kayseri Anadolu'nun en önemli halıcılık merkezleriydi. 1514 yılında Yavuz Sultan Selim'in fethettiği halıcılığıyla ünlü Tebriz'den İstanbul'a değişik mesleklerde 1000 kadar sanatkârla döndüğü söylenir; bunların içinde muhtemelen halı ustaları da vardı. Câhiz Kitâbü't-Tebaṣṣur fi't-ticâre adlı eserinde (s. 34), Tebriz'in de içinde bulunduğu Azerbaycan-Ermenistan bölgesini keçe ve ince halı getirilen bir yer olarak tanıtmaktadır. Mısır'ın fethedilmesinden (1517) sonra da buradan halı ustaları ile boyanmış dokuma yünü istendiği görülür. Memlükler'de her sanat dalında olduğu gibi halıcılığın da özellikle motifler hususunda kendine has birtakım özellikler taşıdığı muhakkaktır ve Osmanlılar hiç şüphesiz bundan faydalanmışlardır. Yine XVI. yüzyılın sonlarına doğru Mısır beylerbeyine yazılan bir hükümle adları verilen on halı ustası ve otuz kantar renkli ip istenmiştir (Kütükoğlu, s. 70). Daha sonra Anadolu'da Memlük tarzı arabesk motifli halıların dokunduğu ve bunlara Mısır halısı denildiği bilinmektedir.

Osmanlı saray halkı arasında "ehl-i hiref" diye anılan sanatkârlar zümresi içinde halı dokuyanlar da (cemâat-i kalîçebâfân) sayılmaktadır. Rebîülâhir 932 (Ocak 1526) tarihli bir ehl-i hiref defterinde altı kalîçebâfân ile bunların on şâkirdinin adlarına rastlanır. İçlerinde en yüksek ücreti alan (15,5 akçe) Hamza Kethüdâ Fâtih Sultan Mehmed zamanında "pençik" olarak gelmiş biridir. Ayrıca şâkirdlerden Mehmed'in babası Mustafa hakkında da, "Sultan Mehmed Han zamanında gelmiş hassa üstadlarından pençik kul olup mezkûr Sultan Bayezid Han zamanında şâkird ulûfesi olunmuş" şeklinde kısa bir bilgi verilmektedir (Uzunçarşılı, XI/15 [1986], s. 57-58). II. Bayezid zamanında cemâat-i ehl-i hiref içindeki kalîçebâfların sayısı on dokuz kadardı ve Hızır, İlyas, İskender, İsmâil ve Nasûh adlarını taşıyanlar padişaha halı hediye edip karşılığında in'am ve ihsana nâil olmuşlardı (Çetintürk, s. 722). Kanûnî Sultan Süleyman döneminde ise hassa halı

sanatkârlarının sayısı yirmi beş kadardır ve bunların çoğu Eflak, Niğbolu, Kosova, Bosna, Hırvatistan gibi Avrupa yakası Osmanlı topraklarından geldiğini gösteren nisbeler taşımaktadır; bir kısmı ise Çerkez'dir (a.g.e., s. 723).

Saray halıları, XVI. yüzyıldan itibaren sine düğüm tekniği kullanılarak dokunan ve pastel renkler kullanılan son derece girift desenlerle bezeli halılardır. Bu halılar İran halılarına benzer gibi görünseler de farklı bir karaktere sahiptirler. İran örneklerinde ana zemin motiflerinin küçük ve sık olması sebebiyle öne çıkan madalyon Osmanlı saray halılarında geri planda bir süsleme unsuru halini almış, buna karşılık ana zeminin iri motifleri esas süsleme elemanı olarak öne çıkmıştır. Diğer bir özellikleri de natüralist bir biçimde dokunmuş lâle, sümbül, karanfil, bahar dalı ve gül motifleriyle hançerî yapraklar ve rûmîler ihtiva etmeleridir. Bu dönemde sarayda üretilen halıların bir türü de yazılı seccadelerdir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın Mevlânâ'nın türbesine hediye ettiği bir seccade bunlar hakkında yeterince fikir vermektedir. İnce yün iplikle dokunmuş olan 180 × 116 cm. ebadındaki bu seccade de mihrap, kemer dolgusu ve bordürler kırmızı zemin üzerine sarı, yeşil, lâcivert rûmî, hataî motifleri, kıvrık dallar ve gülbezeklerle süslenmiştir. Üç lâcivert madalyon üzerinde stilize Çin bulutları ve çiçek motiflerinin yer aldığı mihrap kemerinin altında beyaz zemin üzerine siyah sülüsle yazılmış bir "Allahüekber" ibaresi bulunmaktadır. Ayrıca geniş bordürün üst tarafında üç satır halinde İsrâ sûresinin, "Gündüzün güneş dönüp gecenin karanlığı bastırıncaya kadar -belli vakitlerde-namaz kıl; bir de sabah namazını kıl; çünkü sabah namazı şahitlidir" meâlindeki 78. âyeti yazılıdır. Muhtemelen motifleri saray nakkaşları tarafından çizilen ve saray ile paşa konaklarında kullanılan bu tür seccadeler, Osmanlı devri halı sanatında "yazılı saray halıları" adıyla ayrı bir grup oluşturmaktadır. Bunların Anadolu seccadelerinden farkı, mihraplarının kademeli kemerli değil bir insan başı ve omuzları silüetinde yumuşak çizgilerle biçimlenmiş olması ve üst bordürlerine âyetler yazılmasıdır. İlk örnekleri XVI. yüzyılda görülen bu seccadeler cami ve mescidlere de hediye edilir ve mihrap kısmına serilirdi. XIX. yüzyılın sonuna ait Hereke ipek seccadeleriyle Sivas'tan gelerek İstanbul Kumkapı'ya yerleşmiş ustalar tarafından dokunan ve bu semtin adıyla anılan seccadeler içinde de bu türün güzel örnekleri vardır.

Haçlı seferleri sırasında Avrupa'da tanınan halı XIII. yüzyıl sonlarında lüks bir tüketim maddesi olarak yayılmış, saray ve şatolar halılarla döşenmeye başlanmıştır. Doğu'dan yapılan halı ithalâtı bu yıllarda büyük bir artış göstermektedir. Özellikle İtalyan tüccarlarının getirdiği halılar zenginler tarafından âdeta kapışılmıştır. Dönemin ünlü ressamlarına poz veren kişiler, pahalılığı sebebiyle bu halıları bir prestij unsuru olarak kabul etmiş ve resimlerinin dekorunda bunlara yer ayrılmasını istemişlerdir. Dinî nitelikli kompozisyonlarda, özellikle dönemin ileri gelen şahsiyetlerinin tablolarında bir Türk halısının masa üstünde veya yerde serili durduğu yahut balkondan sarktığı ya da bir kilisenin apsisini süslediği görülür. Genellikle üslûplaşmış kuş, horoz, tek ve çift başlı kartal veya birbirleriyle mücadele eden dört ayaklı hayvan figürleri işlenmiş "hayvanlı halılar" denilen halıların XIV ve XV. yüzyıllara ait oldukları Batılı ressamların tablolarına bakarak tesbit edilmiştir (Erdmann, s. 52-56). XV. yüzyıldan itibaren tablolardaki hayvan figürlü halıların yerini yavaş yavaş geometrik ve aslı anlaşılamayacak kadar stilize edilerek geometrik şekillere uydurulmuş bitkisel motifli, özellikle değişik eksenler üzerinde sıralanmış sekizgen ve baklava kompozisyonlu halılar almaya başladı. En çok Alman ressamı Hans Holbein'ın (ö. 1543) tablolarında görüldüğü için "Holbein halıları" adıyla anılan bu halılar başlıca dört tipe ayrılır. "Küçük örnekli" de denilen birinci tip Holbein halılarında zemin küçük karelere bölünmüş, karelerin içine etrafı düğümlü bir şeritle konturlanmış bir sekizgen yerleştirilmiştir. Her karenin köşesindeki çeyrek baklavaların birleşmesinden meydana gelen büyük baklavalar asıl şemayı oluşturur. Sekizgenlerin ortalarında sekizli yıldız dolgusu ile küçük bir sekizgen vardır. Böylece değişik eksenler üzerinde bir sıra baklava, bir sıra sekizgen ortaya çıkar. Bu tip halılarda zeminin rengi genellikle lâcivert veya kırmızıdır; az miktarda yeşile de rastlanır. Bordür, örgü motifi halini almış kûfî karakterde yalancı yazı kuşağıdır. Piero della Francesca'nın Rimini San Francesco Kilisesi'ndeki 1451 tarihli duvar resminde prensin üzerinde Aziz Sigismond'un önünde diz çöktüğü halı, daha sonra birçok ressam tarafından çizimi bir asırdan fazla sürdürülen bu tipin Avrupa tablolarında görülen ilk örneğini teşkil eder. En geç örneklerden biri ise Londra National Gallery'de sergilenen ve ressamı bilinmeyen 1604 tarihli "The Somerset House Conference" adlı bir tabloda görülmektedir; uzun masanın üzerini örten halı kûfî bordürü ile çok canlı bir şekilde resmedilmiştir. Tablodaki halı, İstanbul Türk ve İslâm Eserleri

Müzesi’nde yer alan XVI. yüzyıl başlarına ait bir halı parçasıyla hemen hemen aynı motifleri taşımaktadır.

Venedikli ressam Lorenzo Lotto’nun (ö. 1556) resimlerinde birkaç defa rastlandığı için “Lotto halıları” da denilen ikinci tip Holbein halıları birinciden çok farklı gibi durmaktaysa da aslında aynı şemayı muhafaza eder. Konturları tamamen ortadan kalkan sekizgenler ve dört kollu baklavalar birinci tipteki geometrik karakterini kaybetmiştir. Bitki motiflerinin hâkim olduğu görülen bu tip halıların çoğu kırmızı zemin üzerine, bazan da lâcivert üzerine sarı rûmî palmet kompozisyonludur. Kûfîden gelişen bordürlerin yanında klasik Uşak halılarını hatırlatan bulut motifli, kartuşlu ve kıvrık dallı zengin ve değişik bordürler de dikkat çeker. Bazı ailelerin armalarını taşıyan örneklerden bu halıların sipariş üzerine de yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu tip halılar XVI. yüzyıldan başlayarak XVII. yüzyılın ikinci yarısına kadar tablolarda yer almıştır.

Üçüncü tip Holbein halıları zemine genişliğine yerleştirilen içi sekizge nle doldurulmuş birkaç büyük karenin yan yana sıralandığı sade bir örnek gösterir ve bu sebeple “büyük örnekli Holbein halısı” adıyla da anılır. XV. yüzyıl boyunca gelişen bu tür halıların kökleri, hayvanlı halılarla bir önceki yüzyıla ait tablolarda da görülen geometrik motifli halılara dayanmaktadır. Kareler birbirine eşit olup geometrik veya bitkisel motiflerden bir çerçeve ile kuşatılmıştır. İlk örneklerde görülen örgülü kûfî bordürler karakteristiktir. Avrupa’da Holbein’dan önce tanınan ve 1560’lara kadar İtalyan, İspanyol, Fransız ve İngiliz ressamlarının tablolarında görülen bu tür halılar desen ve detaylarda ilk iki örneğe nisbetle daha fazla zenginlik arzeder. Londra National Gallery’de sergilenen ve ressamı bilinmeyen “Aziz Giles’in Âyini” tablosunda bu tip halıların güzel bir örneği görülmekte, ayrıca İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi ile Halı ve Kilim Müzesi’nde çok güzel örnekleri bulunmaktadır.

Dördüncü tip Holbein halıları üçüncü tipin gelişmiş ve değişik bir şeklidir. Bu tipte, ortada sekizgenle doldurulmuş büyük bir karenin iki tarafında ikişer küçük sekizgenden ibaret bir kompozisyonun ortaya çıktığı görülür ki bu büyük bir yeniliktir. İlk bakışta bu türün Memlük etkisi taşıdığı düşünülebilirse de İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’nde bulunan iki örnek üçüncü tiple bağlantılı geliştiğini açıkça göstermektedir. Bunlardan

özellikle XVI. yüzyıl başlarına tarihlenen biri, iki büyük karenin üst üste yerleştirilmesi ve yanlarında ikişer küçük sekizgenin yer alması ile bu iki tip arasındaki bağlantıyı açıkça ortaya koymaktadır. Örgülü kûfî bordür de halının Türk karakterini gösterir.

Batılı ressamların adıyla anılan halılardan biri de Bellini halılarıdır. Bunlara, mihrap nişinin aşağı doğru genişleyerek bir anahtar deliği görüntüsü oluşturmasından dolayı "anahtar delikli halılar" da denir. XV ve XVI. yüzyıllarda yaygın olan ve Lorenzo Lotto, Vittore Carpaccio, Benvenuto Tisi, Jacopo Bassano, Mansueti gibi ressamların tablolarında yer alan bu tür halılar, İtalyan ressamı Giovanni Bellini (ö. 1516) tarafından çok kullanıldığı için "Bellini halıları" olarak tanınmıştır. Yukarıda açıklanan örneklerle bağlantılı, fakat farklı motifler taşıyan bir grup Anadolu halısı da İtalyan ressamı Carlo Crivelli ve Hollandalı ressam Hans Memling'in resimlerinde görüldüğü için onların adıyla anılmaktadır. XX. yüzyıla girerken de Giulio Rosati, Rudolf Weisse, Giuseppe Signorini, Rudolf Ernst, Charles Wilda, Arthur Melville, Benjamin-Constant, Charles Robertson, Jan-Baptist Huysmans ve Osman Hamdi Bey ile Şeker Ahmed Paşa ve Halil Paşa'nın hocalığını yapan Jean-Leon Gérôme gibi şarkiyatçı ressamların en önemli konularından birini halı ve bazılarında da halı satıcıları oluşturmuştur. Osman Hamdi Bey de tablolarında halıya çokça yer vermiştir; ayrıca 1888'de yaptığı ve halen Staaliche Museen zu Berlin National Galerie'de (AI 420) bulunan bir tablosunun konusu da halı satıcısıdır. Rudolf Swoboda'nın tablolarından biri ise XX. yüzyıl başlarında bir meslek olan halı tamircileriyle ilgilidir (Thornton, s. 193).

XVII. yüzyılda Anadolu'nun bazı kasabalarının halıcılıkta büyük bir ün kazandığı anlaşılmaktadır. 1640 yılına ait narh defterinde bu asrın ortalarında Osmanlı pazarında satılan seccadelerden söz edilirken "Germiyan Kulası'nın Mısır nakışlı", "Mâlik Paşa tarzı", "Germiyan Kulası işi direkli", "Selendi'nin peleng nakışlı", "Mısır'ın yedi mihraplı seccadesi" ve halılardan söz edilirken de "Uşak'ın kırmızı üzerine kalîçesi", "ortası sofralı kalîçe"; "Selendi'nin beyaz üzerine karga nakışlı hammam kalîçesi"; "Gördüs'ün sarı çatma hammam kalîçesi" gibi ifadeler kullanılmış ve karşılarında da kalite ve büyüklüklerine göre 400 akçeden 5500 akçeye kadar fiyatları verilmiştir. Bu bilgilerden seccade ve halıların dokundukları yerler, motifleri ve değerleri hakkında bazı sonuçlar çıkarmak mümkün

olmaktadır (Kütükoğlu, s. 177-179). Bu dönemde ün kazanmış merkezlere göre adlandırılan başlıca halılar şunlardır:

Uşak Halıları. Selçuklu halılarından sonra Türk halıcılığının ikinci ve en

parlak dönemi XVI. yüzyılda Uşak ve çevresinde dokunan halılarla başlar. Büyük şöhretine rağmen genellikle envanter kayıtlarına sadece Türk halısı adıyla geçen Uşak halıları madalyonlu ve yıldızlı olmak üzere başlıca iki grupta toplanmaktadır. Madalyonlu halı tasvirlerine XV. yüzyıl Herat okulu minyatürlerinde de rastlanır; meselâ Nizâmî-i Gencevî'nin Ḫamse'sinin 849 (1445-46) tarihli bir nüshasında (vr. 62a) görülen örnek bunlardan biridir (Lentz-Lowry, s. 108). Bu tip halılarda kaydırılmış eksen üzerinde sonsuza uzayıp giden madalyon dizileri ve aralarındaki rûmî, kıvrık dal, çiçek motifleri zaman zaman natüralist bir karakter alır. XVI ve XVII. yüzyıl Batı resminde madalyonlu Uşak halılarına rastlanılması, bunların üretime başlandığı tarihten itibaren Avrupa'ya ihraç edildiklerini, Berlin Müzesi'nde bulunan ve Polonyalı Wiesiolowski ailesinin armasını taşıyan bir örnek ise sipariş üzerine de yapıldıklarını göstermektedir. Yıldızlı grup, genel kompozisyonu itibariyle ve daha çok geç örneklerinde madalyonlu Uşak halılarına benzemektedir. Erken örneklerinde ise merkezde sekiz köşeli yıldızla uzantısında yer alan yarım ve çeyrek baklava şeklinde küçük madalyonların kaydırılmış eksenler üzerinde alternatif sıralandığı ve bitkisel desenli soluk zemin dolgularının ikinci bir sıralama yaparak Holbein halılarını hatırlatan bir kompozisyon oluşturduğu görülür. Bu halıların motifleri konusunda Erdebil (İran) tesirinden söz edilirse de özellikle yıldızların Tebriz'deki Karakoyunlu eseri Gökmescid'in çinilerindekilere arzettiği büyük benzerlik dikkat çekicidir.

Uşak halılarında genellikle zemine kırmızı, madalyon ve yıldızlara lâcivert hâkimdir. Beyaz zeminli bir tür, ihtiva ettiği sivri yaprak motifleri kuş figürünü hatırlattığı için "kuşlu halı" olarak anılır. Bütün türlerde çividî mavi, yeşil ve sarı daha çok ince motifleri oluşturur. En sevilen motiflerden çintemani, bordürün içinde kalan zemine sonsuzluk prensibi içinde tekrarlanarak doldurulduğu gibi madalyonlu tiplerde bazan da zemin dolgusu olarak kullanılır. Uşak halılarının Çin bulutlu baklava şemalı, Çin bulutlu madalyonlu ve zemini çiçek dolgulu gibi birkaç çeşidi daha vardır. Bunlardan başka, kenarında çift mihraplı kartuşlarla bezeli bir bordürü ve

zemininde çiçek ve stilize yengeç motifleri bulunan bir grup Uşak halısına da “Transilvanya halısı” denilmektedir. Aslında bu tabir, 1914 yılında Budapeşte’de düzenlenen Türk halıları sergisine Transilvanya bölgesindeki Macar kiliselerinden gelen ve büyük bir kısmı XVII. yüzyıl ve sonrasına ait tek ve çift mihraplı seccadelerden oluşan 200’ü aşkın halıya verilen bir isimdir; sonradan yaygınlaşmıştır.

Gördes Halıları. Gördes çayının yukarı kısmında eski Gordos’un yanına kurulmuş Manisa’ya bağlı bir kasaba olan Gördes, Türk halıcılığında çok önemli bir yere sahiptir ve bu sebeple Türk düğümü buraya izâfe edilmiştir. Gördes’te halıcılık özellikle XVII. yüzyılda en parlak dönemini yaşamıştır; bu dönemde dokunan halılar daha çok seccade tarzındadır. Gördes seccadelerine farklı tonlarda kırmızı, kahverengi, mavi, lâcivert, yeşil ve beyaz renkler hâkimdir; lâcivert zeminli halılar daha kıymetli kabul edilir. XVII. yüzyıl halıları desenlerine göre “kız Gördes, göbekli Gördes, mihraplı Gördes, kandilli Gördes, marpuçlu Gördes, saf Gördes” isimlerini alırlar. Genç kızlar tarafından çeyizlik olarak dokunduğu için kız Gördes denilen halılar genellikle çift mihraplı ve beyaz zeminlidir; ortasında küçük bir göbek bulunur ve kenarları zikzak şeklinde süslüdür. Göbekli Gördes halıları da çift mihraplıdır; zemininde kenarları çiçeklerle kuşatılmış küçük bir göbek vardır ve etrafı ibrik motifleriyle bezenmiştir. Kandilli Gördes halıları tek mihraplıdır. Mihrabın ortasından halı zeminine bir kandil veya çiçek demeti sarkar; bazan da kandilin altında bir çiçek buketi yer alır. Kandilsiz örneklere “mihraplı”, mihrap kenarları sütunçeli olanlara da “marpuçlu Gördes” adı verilir. XVII. yüzyılda birden fazla kişinin saf tutarak yanyana namaz kılabileceği halılar da dokunmuştur; günümüzde “saf seccade” denilen bu halılarda birbirine bitişik birçok mihrap bulunur. Geleneğini sonraki asırda da bazı ufak değişikliklerle devam ettiren Gördes’te XIX. yüzyılda Oriental Carpet Manufacture şirketi için ısmarlama halı dokunur. Bitkisel boyaların yerini kimyasal boyalar alır. Bazı desen farklılıkları ortaya çıkar ve geç örneklerde mihrapla yanlarındaki sütunçeler mimari bir şekle bürünür; ayrıca bordürler ve kemerlerin üzeri ince dal ve yapraklı bitki motifleriyle süslenir. Zemininde tuğra ve sancak tasviri bulunan halılar da vardır. Sultan Abdülmecid döneminde ortaya çıkan bu halılara halk arasında “Mecid Gördes”, yabancı kaynaklarda ise “barok” veya “kızıl Gördes” denilmiştir. Eskiden Gördes ve köylerinin her evinde mutlaka bir tezgâh bulunurdu. Günümüzde merkezin

dışında Değer, Tüpüler, Kalemoğlu, Alanyolu, Doğanpınar, Güneşli, Boyalı, Çiğiller, Bayat, Balıklı, Tepeköy ve Karayağcı köyleri geleneği sürdürmektedir.

Kula Halıları. Gördes gibi Kula da Manisa'ya bağlı bir ilçedir. XIX. yüzyılın sonuna kadar halıları Batı Anadolu'da Uşak ve Gördes'inkilerden sonra üçüncü geliyordu. Kula seccadeleri yakınlığı sebebiyle Gördes'in seccadelerine benzer; ancak renkleri daha mattır. Kayısı ve altın sarısı, kırmızı, mavi, beyaz ve seyrek olarak yeşil kullanılmıştır. Bordürler detaylı işlenmiş ince şeritler halindedir. Mihrap zeminini ev, servi veya herhangi bir ağaç, mezar taşı gibi motifler doldurur. En karakteristik Kula seccadeleri XVII ve XVIII. yüzyılda yapılanlardır;

sonraki asırda kalite düşmeye ve desenler bozulmaya başlamıştır.

Milas Halıları. Milas Muğla iline bağlı bir ilçe merkezidir. Bölgede halıcılık XVI. yüzyıldan beri yaygın olmakla birlikte Milas'ta XVII. yüzyılın sonlarında gelişmeye başlamış ve iki asır boyunca devam etmiştir. Şeftali kırmızısı, bal rengi, sarı ve beyaz renkler karakteristiktir. Milas seccadelerinde genellikle ortadaki geniş iç içe üç bordür bulunur. Dıştaki ince su, çentik denilen üçgenlerle ve küçük bitkisel motiflerle süslenir. Bordürlerle aynı genişlikteki zemin kesik çizgilerle kırılarak bir eşkenar dörtgen oluşturur. Mihrabın üzerinde bir alem veya hayat ağacı motifi, kenarlarda küçük stilize çiçek ve yapraklar, zeminde geometrik dolgular vardır. Alınlık stilize çiçeklerle süslüdür. Milas halılarının Karacahisar göbeklisi, taraklı, çıngıllı, yılanlı gibi motiflerine göre ad alan değişik çeşitleri vardır.

Konya Yöresi Halıları. Halıcılıktaki şöhreti Selçuklu döneminde başlayan Konya bölgesi Karapınar, Sille, Obruk, İnlice köyü, Lâdik, Sarayönü, Ereğli ve Karaman'ı içine alır. Bölge halılarının şemalarında geometrik bölümleri baklava, düğüm ve sekizgen yıldızlar birbirine bağlar. Baklavaların içi çift yönlü koç boynuzları ve kancalı sekizgenlerle dolgulanır. Bazan kancalı ve kademeli sekizgenler zemin örneğini meydana getirir. Seccadeler tek ve çift mihraplı olabilir. Lâdik halılarından özellikle XVIII. yüzyıla tarihlenenler seccade tarzındadır. Bunlarda zemin genellikle kırmızı, bordürler kahverengi, mavi ve beyazdır. Çevrede genellikle biri dar, diğeri geniş iki

bordür bulunur; darı şaşırtmalı küçük çiçekler, genişi ise “top lâle” veya “Lâdik gülü” denilen bitkisel motiflerle bezelidir. Merdiven basamağı şeklinde daralan mihrabın zemini bazan boş bırakılmış, bazan hayat ağacı motifiyle süslenmiştir; kimi örneklerde ise yazı görülür. Mihrabın altında veya üstünde sümbül, ıhlamur, haşhaş gibi adlar alan beş altı bitki motifi yer alır; bunların sütunçeli olanları da vardır. Lâdik halılarının XVIII-XIX. yüzyıllardaki istikrarlı gelişimi Karaman, Karapınar, Aksaray ve Kırşehir gibi merkezleri de etkileyerek Lâdik halısı modelinin bütün Konya ovasına yayılmasına ve bir süre sonra da Karapınar Lâdiği, İnlice Lâdiği gibi türlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu sebeple yabancı kaynaklarda, Konya çevresinde imal edilen her halıya merkez göstermeden Lâdik halısı demek moda haline gelmiştir. Karaman, Karapınar ve İnlice gibi bazı merkezler halen Lâdik tipi seccade üretmekte iseler de sentetik boya kullanımı, sine düğümü uygulaması ve Isparta tipi üretim gibi eski gelenekten sapmalar görülmektedir.

1860’lı yılların başlarında Batı Anadolu’da halıcılık, köylülere malzeme verip sipariş üzerine iş yaptıran birkaç tüccarın denetiminde idi. Bunların başında gelen Hacı Ali Efendi 3000’e yakın eve iş veriyor ve yılda 84.000 m2 dolayında halı dokutuyordu. İngiliz sermayesinin halıcılığa sızmasının ilk işaretleri 1864 yılında görüldü. Üç İngiliz tüccarı, Uşak dolaylarında bazı halı dokuyucularına iplik ve model vererek dokuttukları halıları ihraç etmeye başladılar. Yavaş ve sağlam bir şekilde ilerleyen İngilizler, 1880’lerin ortalarına gelindiğinde Batı Anadolu’da halıcılığı tekelleri altına almışlardı. Merkezleri İzmir’de bulunan altı büyük ticarî kuruluş, halı ipliklerinin eğirilmesinden ihracata kadar bütün üretim sürecini ellerine geçirmişlerdi (Dölen, s. 353). Son derece ucuz işçilikle büyük kârlar sağlayan İngilizler’in bu çabasıyla 1884’te 155.000 m2 olan bölgenin halı üretimi dokuz yıl içinde 367.876 metrekareye yükseldi. Aynı yıllarda İzmir’in halı ihracatı tutarı 3 milyon franktan 7.5 milyon franka çıkmıştır. İngilizler bölgede eve iş verme yöntemiyle tatlı kârlar sağladıkları için, otuz yıla yakın bir süre halı imalât ve ihracat tekelini ellerinde tutmalarına rağmen bölgeye bir fabrika (toplu imalât atölyesi) kurmamışlardır. Onların üretimi geri düzeyde bırakmalarından faydalanmak isteyen bir Avusturya şirketi bölgede ilk fabrikayı kurmuş ve çalıştırmaya başladığı seksen kadar işçiye yılda ortalama 12.000 m2 halı dokutmuştur. Avusturyalılar’ın başlangıçta yüksek kârlar elde etmesi bir yıl içinde on beş halıcılık

şirketinin ortaya çıkmasına yol açtı. Ancak bu şirketler İngilizler gibi üretim ve dağıtım ağı kuramadıklarından ve onların iplik eğirme ve boyama fabrikalarından iplik satın almak zorunda kaldıklarından üretimleri % 50 daha fazla masrafa mal oluyordu. Bunun üzerine tekelci durumlarının sarsıldığını ve gerekli önlemler alınmadığı takdirde tamamen yıkılacağını anlayan altı İngiliz tüccarı, 400.000 sterlin sermaye ile Oriental Carpet Manufactures şirketini kurdular. İplik fabrikalarıyla işe başlayan şirket, 1913'e kadar çeşitli yörelerde on yedi halı dokuma atölyesi açtı ve çok ucuza işçi çalıştırdığı için demiryolu şirketinden sonra ikinci sırayı aldı. Bu şirketin yönetim kurulu raporlarına göre 1910-1914 yılları arasında çevreleriyle birlikte Uşak, Isparta, Kayseri-Bünyan gibi bölgelerde toplam 19.145 tezgâhta 60.082 kişi halıcılıkla geçimini sağlıyordu (Dölen, s. 350).

İstanbul'da 1833'te ordunun fes ihtiyacını karşılamak üzere kurulan Feshâne'de XIX. yüzyılın sonlarına doğru halı da dokunmaya başlanmış ve imalât 1914'e kadar devam etmiştir. Burada özellikle saray için dokunan ve aralarında çok başarılı İran ve Batı taklidi örnekler de bulunan halıların bir kısmının üzerinde Feshâne adı ve üretim tarihi yazılıdır.

1843'te iki iş adamı tarafından kurulan ve iki yıl sonra devletleştirilen Hereke Dokuma Fabrikası'na 1891'de Sivas, Lâdik, Gördes, Kula gibi halıcılık merkezlerinden yetenekli ustalar getirtilerek halı dokuma tezgâhları ilâve edilmiştir. Burada başlangıçta Feshâne'deki gibi yine el ürünü olmak üzere arış, argaç ve ilmekleri yün halılar, sonraları ise arış ve argaçları pamuk, ilmeği yün ince kalitede halılar dokunmuştur. Dolmabahçe ve Yıldız sarayları burada dokunan çok büyük boyutlu halılarla tefriş edilmiş, ayrıca ipek halı, simli seccade ve duvar

halıları da imal edilerek iç ve dış piyasalara sürülmüştür. 1894 yılında Fransa'nın Lyon şehrinde açılan Milletlerarası Tekstil Ürünleri Fuarı'na gönderilen Hereke kumaşlarıyla halılarına büyük ödül ve berat verilmiştir. Aynı yıl Alman İmparatoru II. Wilhelm ile eşi, Sultan Abdülhamid'in davetlisi olarak İstanbul'u ziyaret ettiklerinde Hereke'ye de uğramışlar ve bu olay Hereke'nin ününü arttırmış, nitekim ünlü iş adamı Andre Carnegi'nin La Haye'de yaptırdığı "Barış Sarayı"nın halı ve perdeleri buraya sipariş edilmiştir. Daha sonra Dolmabahçe Sarayı'nın bahçesine bu müessesenin Hereke Dokumahânesi adıyla bir şubesi açılmış ve

Vahdeddin'in son günlerine kadar burada halı dokunmuştur.

Isparta'da XIX. yüzyılın sonlarında üretime başlayan halıcıların iplik ihtiyacını karşılamak için Cumhuriyet'in ilk yıllarında burada bir fabrika kurulmuşsa da sermaye yetersizliğinden gerekli randımana ulaşılamamıştır. 1943'te Sümerbank fabrikayı devralmış ve genişleterek Isparta Yün İpliği ve Halı Dokuma Müessesesi'ni kurmuştur. 1976'da El Dokuma Halıcılığı Geliştirme Projesi uygulamaya konularak on altı bölge müdürlüğü ve otuz altı bölge şefliği kurulmuştur. 1982'de ise fabrika yeni makineler alınarak geliştirilmiş, 1987'de Sümerbank Holding A.Ş.'nin kurulmasından sonra da Sümer Halı, Halıcılık, El Sanatları Sanayi ve Ticaret A.Ş. adını almıştır. 1989'da Isparta fabrikasına bağlı Demirci, Denizli, Konya, Kula, Sandıklı, Kahramanmaraş, Kayseri ve Sivas bölgelerindeki 111 atölyede 3203 kişi çalışmaktaydı. Bu kuruluş Türkiye'de halıcılığın gelişmesine önemli katkılarda bulunmuş, üretim yanında bir okul gibi görev yaparak gerek bu sanatın yayılmasında gerekse kalitenin artmasında öncü olmuştur.

Türkiye'nin halı ihracatı, Cumhuriyet'in ilk yılından itibaren 1928'e kadar tedrîcî bir artış gösterirken 1929'dan sonra azalmaya başladı ve II. Dünya Savaşı yıllarında yok denecek bir seviyeye düştü. Bu arada İran, Kafkasya ve Orta Asya'dan ithal edilip İzmir ve İstanbul'dan Batı'ya gönderilen halılarda da aynı düşüş görüldü. Bu düşüşün en önemli sebebi Avrupa ve Amerika'da makine halıcılığının gelişmesi ve ülkelerin korumacı gümrük politikaları uygulamalarıydı. Ayrıca 1930 ekonomik krizi ham madde, desen, renk ve boyama bakımından kalitenin bozulmasına sebep olmuştur. 1950'lerden sonra halı talebi artmış, fakat ucuz ve kalitesiz üretim de yaygınlaşmıştır. Halının son yüzyılda değer kaybetmesinin başlıca sebeplerinden biri, iplerin boyanmasında tabii boyaların yerine sunî boya kullanılmasıdır. Yıkandığı zaman birbirine giren renkler ve bozulan motifler halının kıymetini düşürmektedir. Son zamanlarda bu zararı önlemek ve verilen emekleri boşa çıkarmamak için, ilk defa 1976'da Devlet Tatbikî Güzel Sanatlar Yüksek Okulu bünyesinde başlatılan ve halen Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi tarafından yürütülen bir proje ortaya konmuştur. Doğal Boya Araştırma Geliştirme (DOBAG) projesi çerçevesinde Alman hükümetinin teknik eleman desteğiyle bir doğal boyaları araştırma laboratuvarı kurulmuş ve ayrıca geleneksel desenlerin tesbiti çalışmalarına başlanmıştır. İlk defa Toroslar'da Karatepe Köyü

Kooperatifi’ne yardım edilmiş ve geleneksel yönteme bağlı kalınarak üretilen kilimlerin büyük bir pazar potansiyeli olduğu görülmüştür. Projenin amacı, tarım geliri yetersiz köylerde halıcılığı canlandırmak, tabii boya ile boyanmış yünlerden elle eğirilip bükülmüş iplerle ve geleneksel desenlere bağlı kalarak yeni halıların dokunmasında köylülere yardımcı olmak, bu konuda araştırma ve tesbit çalışmaları yapmak, amaca uygun dokunmuş halılara garanti belgesi vermek ve ürünlerin tanıtım ve pazarlanmasında etkin rol oynamak şeklinde özetlenebilir. Projenin uygulanması için Çanakkale, Manisa, Bursa, Balıkesir, Bergama, İzmir, Gördes, Uşak ve Karatepe pilot bölge seçilmiştir. Proje çerçevesinde üretilen halıların dış pazarlarda tanıtılması için Almanya, İsviçre, Avusturya, Belçika, Birleşik Arap Emirlikleri, İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri, Japonya ve Norveç gibi ülkelerde sergiler açılmış, sempozyumlar düzenlenmiş, yayınlar yapılmış, konferanslar verilmiş ve bu arada 1989’da yarışma sonucu seçilen bir halıcı ailesine Londra’da British Museum için 27 m2 büyüklüğünde bir Doğal Boya Araştırma Geliştirme halısı dokutulmuş ve sergilenmek üzere müzenin İslâmî Eserler Bölümü’ne (Islamic Gallery) konulmuştur (Dölen, s. 365).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti’t-Türk, I, 366, 508; III, 164, 371-372; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “zrb”, “ʿabḳr” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “ṭnfs” md.; J. W. Redhouse, A Turkish and English Lexicon, İstanbul 1890, s. 825; Steingass, Dictionary, s. 949; Clauson, Dictionary, s. 162, 622, 692, 707; Müsned, VI, 40, 61, 241; Buhârî”, “Feżâʾilü aṣḥâbi’n-nebî”, 6, “Menâḳıb”, 25, “Nikâḥ”, 62; Müslim, “Libâs”, 39-40; Ebû Dâvûd, “Aḳżiye”, 21; Nesâî”, “Ḳıble”, 13; İmruülkays v.dğr., Yedi Askı: el-Muʿallaḳatü’s-sebʿa (nşr. ve trc. Şerafeddin Yaltkaya), İstanbul 1985, s. 26, 36, 54-55, 68; Câhiz, et-Tâc fî aḫlâḳi’l-mülûk (nşr. Ahmed Zeki Paşa), Kahire 1914, s. 41; a.mlf., Kitâbü’t-Tebaṣṣur fi’t-ticâre, Kahire 1935, s. 34; Ḥudûdü’l-ʿâlem (Minorsky), s. 112, 114; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu’l-Ḳaṣâʾidi’l-ʿaşer, Beyrut 1985, s. 56-57, 80-81, 131-133; Dede Korkut Kitabı (nşr. Muharrem Ergin), Ankara 1958, I, 95, 188; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, Beyrut 1399/1979, IV, 299; İbn Saîd el-Mağribî, Kitâbü

Basṭi'l-arż (nşr. J. V. Gines), Tıtvan 1958, s. 117-119; Clavijo, Timur Devrinde Kadis'ten Semerkand'a Seyahat (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul, ts. (Kanaat Kitabevi), II, 48, 68; İbn Battûtâ, Seyahatnâme, I, 324; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1972, XIII, 264-265; Âşıkpaşaoğlu Tarihi (nşr. Atsız), İstanbul 1970, s. 9, 18-19; Feridun Bey, Münşeât, I, 103; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, The Ain-i Akbari (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, I, 57; E. Dunn, Rugs in Their Native Land, New York 1910, s. 9, 27-29; H. Lesétre, "Tapis", "Tapisserie", DB, V/2, s. 1995; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5780; R. C. Dentan, "Carpet", IDB, I, 538-539; Bige Çetintürk, "İstanbul'da XVI. Asır Sonuna Kadar Hâssa Halı San'atkârları", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri I, İstanbul 1963, s. 715-731; Doerfer, TMEN, III, 396-398, 399-400; R. Grousset, L'empire des steppes, Paris 1969, s. 148; K. Erdmann,

Seven Hundred Years of Oriental Carpets, London 1970, s. 52-60; Oktay Aslanapa - Yusuf Durul, Selçuklu Halıları, İstanbul 1973, s. 12-81; H. Haack, Doğu Halıları (trc. Neriman Girişken), Ankara 1975, s. 27-33, 37; A. U. Pope, "Carpets: The Art of Carpet Making", A Survey of Persian Art, Tahran 1977, VI, 2257-2283; P. R. J. Ford, Oriental Carpet Design, London 1981, s. 10-40, 42-340; Esin Atıl, Renaissance of Islam Art of the Mamluks, Washington 1981, s. 223-247; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, s. 70, 72, 177-179; L. Thornton, The Orientalists Painter-Travellers 1828-1908, Paris 1983, s. 193; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 342-357; a.mlf., Türk Halı Sanatı'nın Bin Yılı, İstanbul 1987, s. 9-212; E. Tzareva, Rugs and Carpets From Central Asia, Vienna 1984, s. 6-24; T. W. Lentz - G. D. Lowry, Timur and the Princely Vision, Washington 1989, s. 66, 108, 220-221; Şerare Yetkin, Türk Halı Sanatı, Ankara 1991, s. 36-61, 87-137; Yeşim Öztürk, Balıkesir-Sındırgı Yöresi Yağcıbedir Halıları, Ankara 1992, s. 16-123; Emre Dölen, Tekstil Tarihi, İstanbul 1992, s. 348-365, 457-498; Nazan Ölçer, "Halı Sanatı", Geleneksel Türk Sanatları, İstanbul 1993, s. 115-135; a.mlf., "Turkish Carpets and Their Collections in Turkey", Turkish Carpets from the 13th-18th Centuries, Milan, ts., s. XI; E. Fuat Tekçe, Pazırık Altaylardan Bir Halının Öyküsü, Ankara 1993, s. 19-21, 32-33, 39, 98-146; Nejat Diyarbekirli, "İslâmiyet'ten Önce Türk Sanatı", Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı, İstanbul 1993, s. 15-27; a.mlf., "Türklerde Halıcılık", Türk Edebiyatı, sy. 132, İstanbul 1984, s. 44-49;

a.mlf., “Pazırık Halısı”, TDA: Türk Halıları Özel Sayısı, sy. 32 (1984), s. 1-8; Faruk Sümer, “Anadolu’daki Türk Halıcılık Tarihine Dâir En Eski Tarihî Kayıtlar”, a.e., sy. 32 (1984), s. 44-51; Neriman Görgünay Kırzıoğlu, Altaylar’dan Tunaboyuna Türk Dünyasında Ortak Motifler, Ankara 1995, s. 1-161; P. Lecomte, Türkiye’de Sanatlar ve Zenaatler (haz. Ayda Düz), İstanbul, ts. (Tercüman Gazetesi), s. 83-119; Macide Gönül, “Türk Halı ve Kilimlerinin Teknik Hususiyetleri”, Türk Etnografya Dergisi, sy. 2, Ankara 1957, s. 69-85; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Osmanlı Sarayı’nda Ehl-i Hıref (Sanatkârlar) Defteri”, TTK Belgeler, XI/15 (1986), s. 25, 57-58; Bekir Deniz, “Gördes Halıları”, Bilim Birlik Başarı, sy. 45, İstanbul 1986, s. 13-19; a.mlf., “Ladik Halıları”, a.e., sy. 46 (1986), s. 13-18; a.mlf., “Milas Halıları”, a.e., sy. 49 (1987), s. 13-20; Mehmet Önder, “Kanuni Sultan Süleyman’ın Mevlanâ Türbesi’ne Hediyesi Âyetli Seccade”, Antika, sy. 29, İstanbul 1987, s. 13-14; Önder Küçükerman, “Isparta Halıcılığı”, Antik ve Dekor, sy. 8, İstanbul 1990, s. 76-81; Fahrettin Kayıpmaz - Naciye Kayıpmaz, “Çok Figürlü Bir Anadolu Halısı”, a.e., sy. 9 (1990-91), s. 124-125; Nalan Türkmen, “Kaybolmuş Bir Halı Yöresi Obruk”, a.e., sy. 22 (1993), s. 64-68; R. Ettinghausen, “Halı”, İA, V/1, s. 129-136; Mehmed Ali Mehmedoğlu, “Halı (Türk veya Anadolu Halıları)”, a.e., V/1, s. 136-141; V. Minorsky, “Tebriz”, a.e., XII/1, s. 89; F. Spuhler, “Bisāṭ”, EI^{2} Suppl. (İng.), s. 136-144; L. Galvin, “Bisāṭ (in the Muslim West)”, a.e., s. 144-145; J. Allgrove, “Bisāṭ (Tribas Rugs)”, a.e., s. 145-148.

Nebi Bozkurt

HALI ve KİLİM MÜZESİ

İstanbul Sultan Ahmed Camii'nin Hünkâr Kasrı'nda bulunan Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne ait müze.

Tekke ve zâviyelerin kapatılmasından (1925) ve 1940'lı yıllarda birbirine yakın camilerin kadro dışı bırakılmasından sonra, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün teberrükât ambarlarında toplanan tarihî halı ve kilimlerin 1979 yılında modern müzecilik anlayışına uygun biçimde ziyarete açılmasıyla oluşturulmuştur. Müzenin kuruluş süreci 1960'lı yıllarda başlar. Yenicami'nin Hünkâr Kasrı'nda muhafaza edilen halıların envanteri yapılırken aralarında küçük çapta bir müze açılmasına yetecek kadar değerli parça bulunduğu görüldü. Bunun üzerine Türkiye genelinde bütün camilerdeki kullanılamayacak duruma gelmiş eski halılar toplattırılarak müzelik değer taşıyanlar bunlara ilâve edildi. Böylece ortaya başlıcaları Uşak, Bergama, Lâdik, Gördes, Çanakkale, Kula, Kırşehir, Kafkas, Kazak ve Kirman halılarından meydana gelen çok kıymetli bir koleksiyon çıktı. Bu koleksiyonun en önemli parçaları önce Yapı ve Kredi Bankası'nın Galatasaray ve Ankara'daki galerisinde sergilendi (1972); daha sonra da Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün Ankara'daki galerisinde sanat tarihçilerinin incelemelerine sunuldu.

1974 yılında Yenicami'nin Hünkâr Kasrı'ndaki diğer halıların tasnifi tamamlandı. Halılar, temizlik ve onarımları yapıldıktan sonra alüminyum çerçevelere gerilmiş beyaz branda bezlerine aplike edilip müze binası olarak hazırlanan Sultan Ahmed Camii'nin Hünkâr Kasrı'na taşındı ve buraya kronolojik sırayla her bölüm bir bölgeyi gösterecek şekilde yerleştirildi. Müzenin düzenlenmesinde tarihî binanın mimarisi ön planda tutuldu ve teşhir buna göre yapıldı. Böylece kurulan Türkiye'nin ilk halı müzesi 1979 yılında ziyarete açıldı. 1982'de de caminin mihrap duvarı altındaki boş mekân Kilim ve Düz Dokuma Yaygılar Müzesi adıyla tanzim edildi ve burada yine vakıf teberrükât ambarlarından getirilen kilim, cicim, zili ve sumaklar sergilenmeye başlandı. Ancak bu bölüm aşırı derecede rutubetlenmesi sebebiyle, rutubet önleyici çalışmalar ve diğer onarımlar yapıldıktan sonra tekrar açılmak üzere 1990 yılında kapatıldı.

Müzedeki en dikkat çekici halılar, Divriği Ulucamii'nde bulunan XIV. yüzyıl Beylikler dönemine ait bir Mengücük halısı, benzerleri herhangi bir dünya müzesinde bulunmayan XV. yüzyıla ait hayvan figürlü iki halı, XV. yüzyıla ait Konya Mevlânâ Müzesi'ndeki ünlü hayvan figürlü halının bir benzeri, XVI, XVII ve XVIII. yüzyıllara ait yine hayvan figürlü üç halı, ilk örnekleri Alman ressamı Hans Holbein'in tablolarından tanındığı için onun adıyla anılan halılardan Türkiye'de daha önce karşılaşılmamış XVII ve XVIII. yüzyıllara ait bir örnekle XVI ve XVII. yüzyıllara tarihlenen madalyonlu, yıldızlı ve kuşlu Uşak halılarıdır. Kilim ve Düz Dokuma Yaygılar Müzesi'nde ise en fazla Türkmen (Yörük) kilimleriyle saz üslûbunda dokunmuş çiçek bezemeli Osmanlı saray ve çadır kilimleri dikkat çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Belkıs Acar, Vakıflar Genel Müdürlüğü Kilim ve Düz Dokuma Yaygılar Müzesi Kataloğu, İstanbul 1982; a.mlf., "Halı Hazinelerimiz", İlgi, sy. 14, İstanbul 1972, s. 10-14; a.mlf., "Halı ve Kilim Müzesi", Sanat Dünyamız, II/4, İstanbul 1975, s. 20-27; Türkân Pelit, "Türk Halı ve Kilim Sanatını Dünyaya Tanıtan Müzelerimiz", Vakıflar, İstanbul 1984, s. 54-58; Erdem Yücel, "Halı ve Kilim Müzesi", DBİst.A, III, 499-500.

Erdem Yücel

HÂLÎ

(حالي)

(1837-1915)

Urdu edebiyatının önde gelen şair ve yazarlarından.

Panipat'ta doğdu. Asıl adı Eltâf Hüseyin olup daha çok Hâlî mahlasıyla tanınmıştır. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin soyundan geldiği rivayet edilen ataları, Delhi Türk sultanlarından Balaban Han döneminde (1266-1287) Hindistan'a gelip Panipat'a yerleşmişlerdi. Küçük yaşta anne ve babasını kaybeden Hâlî, ilk öğrenimini ağabeyinin desteğiyle gördükten sonra ilim tahsil etmek için 1854 yılında Delhi'ye gitti. Burada tanıştığı dönemin ünlü şairi Mirza Esedullah Gālib kendisini şiir yazmaya teşvik etti. Delhi'de Arapça, Farsça, hadis, tefsir, felsefe ve mantık öğrenen Hâlî, 1857'de İngilizler'e karşı girişilen Sipahi ayaklanmasındaki sıkıntılı günlerden sonra Cihangirâbâd'da aynı zamanda Şîfte mahlasıyla şiir yazan nevvâb Mustafa Han'ın maiyetine girdi. Gālib dışında onu en çok etkileyen kişilerden biri olan Mustafa Han Hâlî'nin sade şiirden zevk almasını sağladı. Hâlî, onun 1872'de ölümünden sonra Lahor'a gitti ve burada Pencap devlet kitap deposunda göreve başladı. Dört yıla yakın süren bu vazifesi sırasında İngilizce'den Urduca'ya yapılan çevirilerin tashih işiyle uğraştı. Bu görev Hâlî'nin Batı edebiyatı ile temasını sağladı. Bu arada Lahor'da edebî toplantılara katıldı. Daha sonra Delhi'ye dönerek Anglo-Arabic School'da Arapça hocalığına başladı ve burada Seyyid Ahmed Han'la tanışarak onun teşvikiyle Müseddes-i Ḥâlî adlı eserini yazdı. Bu karşılaşma edebiyat hakkındaki görüşlerini yeniledi. 1887'de kendisine Haydarâbâd Devleti tarafından emeklilik maaşı bağlandı. Bundan sonra eser yazmaya devam etti ve çeşitli toplantılara katıldı. 1904'te "şemsü'l-ulemâ" unvanı alan Hâlî 1 Ocak 1915'te Panipat'ta vefat etti.

Şiirleriyle olduğu kadar nesirleriyle de Urdu edebiyatını büyük ölçüde etkileyen Hâlî Hindistan müslümanlarının düşünce dünyasına yeni bir yön vermiş, Seyyid Ahmed Han'a ve onun Aligarh'taki modernleşme hareketine

destek olmuştur. Hâlî'de büyük bir tarih sevgisi vardı; bu sevgi onun İslâm medeniyetine ve İslâmî değerlere bağlı kalmasını sağlamış, hayat ve edebiyat hakkındaki yenilikçi düşüncelerini İslâm toplumuna kabul ettirmiştir. Dünü ve bugünü kavrama yeteneği, açık üslûbu ve samimiyeti Hâlî'yi Hindistan'da İslâmî uyanışın en ünlü siması haline getirmiştir.

Eserleri. A) Manzum Eserleri. 1. Müseddes-i Ḥâlî (Müseddes-i Medd ü Cezr-i İslâm) (Delhi 1935). Müellifin 1879'da telif ettiği bu eser Muhammed İkbal'e ilham kaynağı olmuştur. 2. Münâcât-ı Bîve. Dul kadınlarla ilgili meselelere dairdir. 3. Şikve-i Hind. Müslümanların İngilizler'den şikâyetlerini anlatan eser 1887 veya 1888'de kaleme alınmıştır. 4. Çup kî Dâd. Kadın eğitimine dair olan bu eser 1905'te yazılmıştır. 5. Dîvân (Delhi 1945). Hâlî'nin kaleme aldığı birçok mesnevi, kaside ve rubâî kıtaları onun şiir yeteneğini gösterir. Kıtaları Ekber, Zafer Ali Han ve Muhammed İkbal'in şiirlerine rehberlik etmiştir. Hâlî'nin Arapça ve Farsça şiirleri de vardır.

B) Mensur Eserleri. Hâlî Mevlûd-i Şerîf (Panipat 1937), Tiryâk-i Mesmûm (Panipat 1868), Uṣûl-i Fârsî (Lahor 1953), Şevâhidü'l-ilhâm (telifi 1872), Tercüme-i Ḥâlî (otobiyografisi) adlı eserlerle birçok makale ve deneme kaleme almıştır. Ayrıca mektupları da Mektûbât-ı Ḥâlî adıyla iki cilt halinde derlenmiştir (Leknev 925, 950). Müellifin bunlardan başka kadın eğitimine dair hikâye şeklinde yazılmış Mecâlisü'n-nisâ (telifi 1874) adlı eseriyle Sa'dî-i Şîrâzî (Ḥayât-ı Saʿdî, Delhi 1884), şair Gālib (Yâdgâr-i Ġālib, Kanpûr 1897) ve Seyyid Ahmed Han'a (Ḥayât-ı Câvid, Kanpûr 1901) ait hal tercümeleri vardır. Hâlî'nin mensur eserlerini Muhammed İsmâil Pânîpetî Külliyyât-ı Nes̱r-i Ḥâlî (I-II, Lahor 1967-1968), manzum eserlerini de İftihâr Ahmed Sıddîkī Külliyyât-ı Naẓm-ı Ḥâlî (I-II, Lahor 1967-1968) adı altında neşretmiştir. Müslüman halkın sömürgeciliğe karşı bilinçlenmesine yardım eden makaleleri Encümen-i Terakkî-i Urdû tarafından derlenip Maḳālât-ı Ḥâlî adıyla yayımlanmıştır (Delhi 1934-1936). Müellifin Muḳaddime-i Şiʿr u Şâʿirî adlı eseri, Doğu ve Batı kavramlarını Urdu edebiyatında kullanan ilk önemli nazarî tenkitli çalışmadır. Eser Vahîd Kureşî (Lahor 1953) ve Urdu Akademisi (Karaçi 1968) tarafından neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Şücâat Ali Sandelvî - Nezîr Kakorvî, Müṭâlaʿa-i Ḥâlî, Leknev 1956; Hamîd Hasan Kadrî, Dâstân-ı Târîẖ-i Urdu, Karaçi 1957, s. 609-696; Ahter Ensârî, Ḥâlî aôr Nayâ Tenḳīdî Şuʿûr, Karaçi 1962; Muîn Ahsen Cezbî, Ḥâlî ka Siyâsî Şuʿûr, Lahor 1963; A. Kayyûm, Tenḳīdî Nuḳūş, Karaçi 1963, s. 171-190; a.mlf., Ḥâlî ki Urdu Neṡr Nigârî, Lahor 1964; Seyyid Abdullah, Çend Nayâ aôr Purâna Şâʿir, Karaçi 1965, s. 115-128; Sâliha Âbid Hüseyin, Yâdgâr-i Ḥâlî, Lahor 1966; Gulâm Mustafa Han Mevlevî, Ḥâlî ka Ẕihnî İrtiḳā, Lahor 1966; S. Eltâf Ali Birîlvî - Eyyûb Kadrî, Aligarh Teḥrîk aôr Ḳavmî Nażmeyn, Karaçi 1970, s. 87-91, 175-176, 218-228, 263-269, 304-305, 407; Armaġān-ı Ḥâlî (haz. Hamîd Ahmed Han), Lahor 1971; S. İʿcâz Hüseyin, Muẖtaṣar Târîẖ-i Edeb-i Urdu, Karaçi 1971, s. 160-162, 318-319; İbâdet Birîlvî, Urdu Tenḳīd ka İrtiḳā, Karaçi 1980, s. 156-199; Mecnûn Gorakpûrî, Nuḳūş u Efkâr, Karaçi 1984, s. 220-235; Abdülhak, Çend Hem ʿAṣr, Karaçi 1984, s. 159-184; a.mlf. - [T. H.], "Ḥâlî", UDMİ, VII, 835-840; A. H. Kevser, Urdu ki ʿİlmî Teraḳḳī meyn Sör Seyyid aôr Un key Rufaḳā ka Ḥiṣṣa, Karaçi 1984, s. 260-290; Şeyh Muhammed İkrâm, Mevc-i Kevṡer, Lahor 1984, s. 123-128; Muhammed Sadiq, A History of Urdu Literature, Karachi 1985, s. 345-358; Vahîd Kureşî, Urdu Neṡr key Melânât, Lahor 1986, s. 84; M. Abbas, Urdu meyn Ḳavmî Şâʿirî [baskı yeri yok], 1987 (Mektebe-i Âliye), s. 105-231; Mümtâz Hüseyin, Ḥâlî key Şiʿrî Naẓariyyât, Karaçi 1988; İhtişâm Hüseyin, Urdu Edeb ki Tenḳīdî Târîẖ, Lahor 1989, s. 182-183, 190-193; Râm Bâbû Seksîne, Târîẖ-i Edeb-i Urdu (trc. Mirza Muhammed Askerî) Leknev, ts. (Nivalkişôr Press), s. 404-417; S. Saran Kaif, The Development of Urdu Poetry, New Delhi 1990, s. 248; Zafer Hüseyin, Sör Seyyid aôr Ḥâlî ka Naẓariyye-i Fıṭrat, Lahor 1990; Fermân Fetihpûrî, Urdu Rubâʿî, Karaçi, ts., s. 141-147; A. K. Serverî, Cedîd Urdu Şâʿirî, Lahor, ts., s. 91-102; Durmuş Bulgur, Şamsul ʿUlama Hvacah Altaf Husayn Hali'nin Hayatı Eserleri ve Edebi Kişiliği (yüksek lisans tezi, 1995), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatı Bölümü; Aziz Ahmad, "Ḥālī", EI² (Fr.), III, 96.

Hanıf Fauq

HALİÇ

İstanbul Boğazı'nın Marmara denizi ağzına yakın kesiminde karalar içine 8 km. kadar sokulan deniz girintisi.

I. BİZANS DÖNEMİ

II. FETİH ve TÜRK DÖNEMİ

III. HALİÇ KÖPRÜLERİ

Sarayburnu-Galata arasından başlayarak önce batıya doğru uzanan, sonra da kuzeybatıya kıvrılan yay biçiminde bir girinti olduğundan Batılılar Haliç'e "altın boynuz" anlamında karşılıklar bulmuşlardır. Alibeyköy ve Kâğıthane derelerinin birleşmesiyle oluşan bir akarsu ağzının, jeolojinin Buzul çağı adı verilen döneminin sonunda sular altında kalmasıyla meydana gelmiştir. Haliç, bu oluşum şekliyle fizikî coğrafyada ria terimiyle ifade edilen derin körfez (deniz istilâsına uğramış vadi) tipinin en güzel örneklerinden biridir.

Metin Tuncel'in verdiği bilgiye göre Haliç'in genişliği, yukarı kısımlarında Eyüp hizasında 200 m. kadar iken aşağıya doğru bu genişlik artarak Cibali-Kasımpaşa arasında 700 metreye ulaşır. Aynı şekilde derinliği de yukarı kesimlerinden Boğaz'a doğru yaklaştıkça artar. Eyüp önlerinde sadece birkaç metre derinlik bulunduğundan bu kesimde yayvan alüvyon adacıkları ortaya çıkmıştır. Unkapanı ile Azapkapı arasında 40 metreye varan derinlik, Eminönü-Karaköy arasında 60 metreye yaklaşır. Yapılan tesbitlere göre Haliç'in dibi "V" biçimindedir. Dolayısıyla ortası çok derin olmakla beraber yanlarda yüzyılların getirdiği toprak birikimi çamur kaplı yamaçlar oluşturmuştur.

Günümüzde Haliç'in en önemli meselesi, kıyılarında XIX. yüzyılın sonlarından itibaren kurulmaya başlanan ve XX. yüzyılda daha da yoğunlaşan sanayi tesislerinin atıklarıyla dolarak kirlenmesidir. Bunun dışında kanalizasyon atıklarının da Haliç'e verilmesi dolma ve kirlenmeyi hızlandırmıştır. Haliç'te akıntı yetersizliği kendi kendine temizlenmesini

engellediğinden söz konusu problem daha da endişe verici bir safhaya ulaşmıştır. Bu önemli meselenin çözülebilmesi için İstanbul Büyükşehir Belediyesi çeşitli önlemler almıştır. Bunlar arasında sanayi kuruluşlarını başka yerlere (sur dışında Güneşli, İkitelli, Mahmutbey ve Halkalı gibi sanayi alanlarına) taşımak, Haliç kıyılarında yeşil alanlar meydana getirmek ilk akla gelenler ve uygulananlar oldu. Ayrıca sanayi ve kanalizasyon atıklarını Haliç'in iki yakasında yer alacak kolektör sistemiyle toplayıp Marmara denizine ve İstanbul Boğazı'nın alt akıntısına vermek gibi büyük bir proje de uygulamaya konulmuştur.

İstanbul Boğazı'nın Trakya toprakları içine girintisi durumunda olan Haliç tarihin en erken çağından beri iki akarsu tarafından beslenir. Bu iki derenin arasında Silivri tepesi denilen bir yükseklik bulunur. Haliç'in bu topografik konumu, İstanbul'un en eski tarihiyle bağlantılı olarak İlkçağ mitologyasında değerlendirilmiştir.

İlkçağ müelliflerinden Miletoslu Hesykios'a göre iki derenin Haliç'e döküldüğü yerdeki tepenin üstünde, Byzantion'un efsanevî kurucusu Byzas'ın annesi olarak kabul ettiği Keroessa doğmuştur. Bu sebeple İo'nın kızı olan Keroessa'nın adı Haliç'in eski adı Keras'ın esası olmuştur. İstanbul'da ilk yerleşme bu efsanede belirtildiği gibi etrafı verimli topraklarla çevrili olan, her türlü deniz ürününün bol olarak elde edilebildiği, denizcilere güvenilir bir sığınak sağlayan Haliç'in yukarı ucunda olmuştur.

Haliç eski yazarlar tarafından Keras (boynuz) olarak adlandırılır. Batılılar daha sonra bunu Khrysokeras'a (altın boynuz) çevirmiş olduklarından Haliç'in bütün Batı dillerindeki yaygın adı bu olmuştur. Ancak Roma çağı yazarlarından Plinius ile Ammianus Marcellinus'tan öğrenildiğine göre Altınboynuz Haliç'in değil İstanbul yarımadasının adıdır. Arap müellifleri Haliç'i Halîcü'l-Kustantîniyye veya kısaca Halîc diye adlandırdıkları gibi bazan bununla Boğaziçi ve Marmara denizini de kastetmişlerdir. Osmanlı kaynaklarında da Halîc-i Kostantîniyye, Halîc-i İstanbul ve Halîc şeklinde geçmektedir. Milâttan önce II. yüzyılda yaşayan Polybios ile Strabon Haliç'i İstanbul Boğazı'nın arazi içine uzanan bir koyu, bir kolu olarak belirtirler. Tam milât yıllarında yaşayan Amasyalı Strabon, topraklar içine altmış "stadium" boyunca giren Haliç'in geyik boynuzunu andırdığını,

kollara ve koylara sahip bulunduğunu, akıntının buralara kadar sürüklediği palamut balığının çok bol olduğunu ve elle bile tutulabildiğini bildirir. Byzantionlu Dionysios ise sadece bazı parçaları günümüze kadar gelen manzum eserinde Haliç'in mükemmel ve çok güvenilir bir iç liman olduğuna işaret ettikten sonra İlkçağ'da burada iki kıyıda bulunan önemli yapıların adlarını verip tasvirlerini yapar. Milâttan sonra II. yüzyıla ait bu kaynak sayesinde Haliç'in iki kıyısının bazı tabii özellikleriyle çeşitli yerlerinin eski adlarını öğrenmek mümkün olmaktadır.

Persler'in Byzantion önlerine geldiklerinde tahrip ettikleri Hera Mâbedi Eminönü'ne hâkim bir yükseklikte, Hades Mâbedi onun az ötesinde bulunuyordu. Süleymaniye yamacı ise Skiros kayalıkları olarak adlandırılıyordu. Bunun eteklerinde kıyı balık avına çok uygun olup Kukla diye adlandırılmış, burada bir

Atena Mâbedi yapılmıştı. Az ileride Unkapanı'na inen vadinin ucunda Melias denilen bir koy, balığın en bol olduğu yer olarak tanınmıştı. Burada bir Zeus mâbedi yükseliyordu. Fener'e doğru, denize dik olarak inen Mellapokopsas adı verilen bir burundan sonra gelen Hippenidas ve Peraikos denilen koylar da balık bakımından zengindi. Az ötedeki Ayvansaray'da Blakhernai'nin ilerisinde rüzgârlardan emin bir kıyı olan Kamara'dan itibaren “durgun, kokmuş deniz” anlamına gelen Saprathalassa adlı bölge geliyordu. Burası iki akarsuyun Haliç'e dökülüp çamurlarını sürükledikleri bir yerdi. Sonraları burada Eyüp hizasında yassı adacıklar türemiştir.

Haliç'e akan iki tatlı sudan batıdaki Kydaros (Alibey), doğudaki Barbyzes (Kâğıthane) deresi olarak adlandırılmıştı. Bu ikisinin Haliç'e kavuştuğu yerde Silivri tepesi denilen yükseklik üstünde Semestra adına bir sunak yapılmış ve buraya Keroessa'yı büyüten kaynak perisinin adı verilmişti.

Karşı kıyıda Hasköy sırtlarında Nisaios adına yapılmış bir sunağın eteklerinde balıkçılık bakımından çok verimli bir sahil şeridi uzanıyordu. Daha güneyde, içeriye derin bir biçimde giren Aktis koyuna Keison (Neison veya Peison) adı verilen bir akarsu dökülmekteydi; burası daha sonra Kasımpaşa deresi adıyla anıldı. Bugün Piyalepaşa bulvarının uzandığı vadiden akan bu derenin Haliç kıyısındaki yerleşim bölgesine dönüşmüş yatağı da bir cadde ile örtüldüğünden artık görülememektedir. Daha

güneydeki bölgeye ise burada sık ormanlık içinde yaban domuzunun çok olmasından dolayı “khoiros”tan (domuz) Khoiragria adı verilmişti. Burası herhalde bugünün Şişhane-Tepebaşı sırtları olmalıdır. Haliç girişinin Boğaziçi’ne kavuştuğu yerdeki ileri taşkın tepe Sykai (İncirlik) olarak adlandırılmıştı. Sonraları Galata diye tanınan bu semt tarih içinde başlı başına bir şehir gibi gelişmiştir.

İlkçağ’ın Haliç’i suları sakin ve tertemiz, girintili çıkıntılı yamaçları yeşillikler ve ormanlarla kaplı, kıyıları küçük koylarla bezenmiş bir kanaldı. Bu dönemde Haliç, o çağın ihtiyaçlarına ve ölçülerine göre fazla geniş ve derin olduğundan bütünüyle bir liman görevi yapmıyordu. Sadece kıyılardaki koylar bu gayeye hizmet ediyordu. Böylece Haliç, çağın insanları için verimli ve emin küçük bir iç denizden ibaretti. Her halde tepelerde yer yer mâbed ve sunakların mermer kitleleri yükseliyordu. Esas yerleşme bölgesinin Haliç’in sonunda bir yerde, hatta birkaç yerde olduğu tahmin edilebilir. Sarayburnu bölgesinde Haliç’in girişindeki bir yerleşmeden başka içerilerde daha başka bölgeler kurulmuş olmalıdır. Ancak bunlara dair bugün belirli bir iz yoktur. Yalnız iki akarsuyun döküldüğü yerde Silâhtarağa’da Roma dönemine ait bir yapının temelleri, bir çeşme (nymphaion) veya sunakla mermer heykel kalıntıları, Alibeyköy’ün Soya merası denilen yerinde define arayıcıları tarafından bulunan bazı mahzenler, mezar odası ve milâttan önce II. yüzyıla tarihlenen mezar steli ve nihayet yirmi beş yıl kadar önce Küçükköy’ün Çiftlik mevkiinde meydana çıkarılan milâttan önce VI. yüzyıla ait koku kabı (aryballos) Haliç’in yukarı ucundaki bu yerleşmelerin izleri sayılabilir.

I. BİZANS DÖNEMİ

Roma İmparatorluğu’nun son yüzyılında ve Ortaçağ başlarından itibaren gelişen Byzantion’un IV. yüzyıl başlarında I. Constantinos tarafından Roma’nın yanında devletin ikinci başşehri yapılması ve Haliç’in Cibali ile Fener arasında Marmara yönünde uzanan yeni surlar inşası suretiyle genişletilmesi Haliç’e de iç liman olarak büyük imkânlar sağlamış oldu. Daha sonra Roma İmparatorluğu 395’te ikiye bölününce şehir Doğu Roma Devleti’nin başşehri olmuş ve V. yüzyıl başlarında II. Theodosios döneminde daha da batıda Ayvansaray’dan Marmara’ya uzanan surların yapılması ile Haliç, artık büyük bir hıristiyan merkezi olan İstanbul’un

kuzeyini boydan boya sınırlayan geniş ve emin büyük bir sığınak durumuna girmiştir. Theodosios suru Ayvansaray yakınında Haliç'e indiğinden Sarayburnu'ndan itibaren kıyı boyunca buraya kadar bir sur duvarı uzatılarak şehir kuşatılmıştı. Sur duvarında ve burçlarında Sarayburnu'ndan Ayvansaray'a kadar evvelce tesbit edilen ve bugün hiçbiri görülemeyen kitâbelerin büyük çoğunluğunda İmparator Theophilos'un (829-842) adı anılır. Yalnız Petrion'da kartuşlar halindeki bir kitâbede VI. Leon ile (886-912) kardeşi Alexandros'un (912-913) adları teşhis edilmiştir. Bu duruma göre şehrin Haliç tarafı surları IX. yüzyılda ya yeniden yapılmış veya önemli ölçüde tamir görmüştür. Kapıları ve önlerinde iskeleleri olan bu surlar aralıklarla kare şeklinde burçlarla takviye edilmiştir. Fakat surun fazla yüksek olmayan yalın kat duvar halinde oluşu, şehrin bu taraftan gelebilecek bir tehlikeyi fazla önemsemediğini belli eder. Haliç bu surların önünde tabii bir su hendeği meydana getiriyor ve ayrıca Bizans, donanmasının gücüne güveniyordu. Sur ile Haliç kıyısı arasında yer yer pek dar bir toprak şeridi uzanıyordu. Birçok yerde sur duvarlarının ve kulelerin eteklerini Haliç'in suları yalıyordu.

İmparator Iustinianos'un (527-565) yaptırdığı veya ihya ettirdiği dinî tesisleri anlatan Yapılar kitabının yazarı Prokopios,

"suları daima sakin olan" Haliç'in kış fırtınalarında gemicilere rahat ve zahmetsiz bir sığınak teşkil ettiğini belirttikten sonra boydan boya her tarafında demirlemenin mümkün olduğunu ve böylece şehre büyük ölçüde hizmet sağladığını söyler. Bu bakımdan Haliç, VI. yüzyılda Akdeniz'in başlıca tabii limanlarının başında gelmektedir. Yine Prokopios'un yazdığına göre Haliç'in iki kıyısında Iustinianos'un yaptırdığı tesisler arasında Aziz Laurentios adlı harap kilise ile Blakhernai (Ayvansaray) bölgesinde sur dışında çok uzun, yüksek ve muhteşem görünüşlü, Meryem adına inşa edilen bir kilise bulunuyordu. Aynı imparator, yine kıyıda temelleri kısmen su içine atılmış olan, azizlerden Priskos ile Nikolaos adlarına da bir kilise inşa ettirmişti. Halbuki aynı yazarın Iustinianos'u kötülemek üzere yazdığı ileri sürülen Gizli Târih adlı eserinde, bu hükümdarın "dalgaları yapılarla boyunduruğa alma" ve "parayı suya gömme" merakı ile tenkit edildiği dikkati çeker. Hasköy Köprüsü ayakları yapılırken 1972'de Ayvansaray'da surlar dışında bulunan VI. yüzyıla ait, çok değişik ve itinalı bir işçiliğe sahip iki sütun başlığı Iustinianos'un bu yapılarından birinin kalıntıları

olmalıdır.

Iustinianos, Haliç'in yukarı kesiminde azizlerden Kosmas ve Damianos adlarına evvelce yapılmış bir kiliseyi de ihya ettirdiğinden daha sonra Eyüp olarak anılacak olan bu yerin adı Kosmidion olmuştur. Haliç'in karşı yakasında etrafında mermer sütunlu geniş bir avlu bulunan Anthimos Kilisesi'nin temellerini ise "dalgalar okşuyordu". Sonraları Galata diye adlandırılacak olan aynı kıyıda Iustinianos Hagia Eirene (Aya İrini) adına muhteşem bir kilise daha yaptırmıştı. San Domenico Kilisesi'nin Cenovalılar tarafından bunun kalıntıları üstünde inşa edildiği genellikle kabul edilir. Bu kilise fetihten sonra Arap Camii olmuştur. Prokopios'un ifadesine göre Haliç'in iki kıyısı İmparator Iustinianos'un gayretiyle imar edilerek güzelleştirilmiştir.

Ortaçağ'da Haliç, Akdeniz'in ve Yakındoğu'nun en önemli ve hareketli ticaret merkeziydi. Bizans döneminde Haliç kıyılarındaki mahalleler, sur kapıları ve iskeleler arkalarındaki kilise ve manastırlarla adlandırılıyordu. Şimdiki Sirkeci'de bulunan Evgenios Kapısı ve Khalkedonisia İskelesi büyük dinî törenlerde kullanılıyordu. Bu kapı üzerindeki Kentenarios burcu, Haliç'in girişini engelleyen zincirin bir ucunun bağlandığı yerdi. Diğer ucu ise Karaköy'de Kastellion denilen hisara bağlanmıştı. Bu hisarın mahzeni XVIII. yüzyılda Yeraltı Camii'ne dönüştürülmüştür.

Sepetçiler Köşkü ile Sirkeci arasındaki tabii bir koyda İlkçağ'dan beri deniz yoluyla gelen yiyecek maddelerinin boşaltıldığı Prosforion Limanı bulunmaktaydı. VI. Konstantinos (780-797) dönemine kadar sığır ve domuz pazarı da bu limanın başında kuruluyordu. Az ileride Eminönü-Bahçekapı'da Neorion adında ikinci bir liman daha olduğu ileri sürülürse de son yıllarda burada iki liman değil tek liman bulunduğu görüşü ortaya atılmıştır. Bu liman veya limanlar da zamanla Haliç'in bu kıyısında bulunan surlar önündeki girintiler gibi Bizans döneminde dolarak gitgide işe yaramaz duruma gelmiştir. Eminönü çevresindeki Eksartesis denilen iskelede devlet gemilerinin demirleri, yelkenleri ve kürekleri hazırlanarak donanımları tamamlanıyordu. Eminönü ile Unkapanı arası şehrin en önemli iskelesi idi. Önceleri Zeugma, sonraları Perama denilen bu kıyıdan kayıklar aracılığı ile Haliç'in karşı kıyısındaki Sykai'ya (Galata) geçiş sağlanıyordu. Zeugma'da hiç değilse VI. yüzyılda kereste ve odun antrepolarının

bulunduğu anlaşılmaktadır.

Bahçekapı'dan Unkapanı'na uzanan kıyıda XI. yüzyıldan itibaren, Yakındoğu'da geniş ölçüde deniz yoluyla ticaret yapan İtalyan sitelerinin ayrı ayrı bölgeleri sıralanıyordu. Bu ticaret merkezleri Venedik, Amalfi, Pisa ve Cenova'ya ayrılmıştı. Bunların surların iç tarafında kiliseleri, depoları ve hanları vardı. Nitekim buradaki Balkapanı Hanı'nın bodrum kısmı Venedik ticaret merkezinin son hâtırası olarak kabul edilir. Sirkeci taraflarında da Almanlar'a ayrılmış küçük bir bölgenin varlığı bilinmektedir. Yenicami'nin bulunduğu yerde yahudiler yaşıyordu. Bu sonuncu cemaat buradaki varlığını Türk döneminin ortalarına kadar sürdürmüştür.

Üzerlerinde Süleymaniye ile Sultan Selim külliyelerinin yapıldığı tepelerin oldukça dik yamaçlarla Haliç'e inmesine karşılık arada kalan Fatih tepesinin eteğindeki kıyı Platea adındaki düzlüktü. İmparatoriçe Pulkheria'nın sarayının burada olduğu ileri sürülmüştür. Daha ileride Petri Kapısı ile Fener arasındaki düzlük ise iç taraftan ikinci bir duvarla çevrildiğinden bir iç kale oluşmuştu. Petrion denilen bu hisarın içine XVII. yüzyıl başlarından itibaren Ortodoks Patrikhânesi yerleşmiş olup hâlâ buradadır. Fener'de daha Bizans döneminde bir deniz fenerinin bulunduğu ileri sürülür.

Ayvansaray ile Edirnekapı arasında surlara bitişik olarak kurulan ve Ayvansaray'da bir iskelesi bulunan Blakhernai Sarayı XII. yüzyıldan itibaren imparatorların makamı olmuştur. Deniz yoluyla geldiklerinde imparatorların kayığının yanaştığı bir iskele ile buradaki kapı Basilike Pule (imparator kapısı) olarak adlandırılmıştı. Bu kapı arkasındaki mahalle, Bizans'ın son döneminde devlet ileri gelenlerinin konakları ile saraylarının bulunduğu en itibarlı bölge idi. Haliç'in bu kesimine verilen Balat adının da "saray" anlamındaki Palation'dan geldiği sanılmaktaysa da buna esas olan sarayın hangisi olduğu bilinmemektedir. Blakhernai Sarayı'ndan gelmesi ihtimali ise Türk döneminde bu adla tanınan mahalleye sarayın uzak kalması sebebiyle mümkün değildir.

Haliç kıyısında ve arkadaki yüksekliklerde birçok manastır sıralanıyordu. Adları kaynaklarda geçen bu dinî tesislerden birkaçının kilisesi günümüze

kadar gelmiştir. Unkapanı’nın üst tarafında, XII. yüzyılda yapılan ve Bizans’ın en büyük ve önemli manastırlarından olan Îsâ Pantokratoros’un kilisesi Zeyrek Kilise Camii olarak mevcuttur. Fatih’e yakın, Haliç’e hâkim mahmuz şeklinde bir yükseklik üzerinde XI. yüzyıl sonlarında kurulan Pantepoptes Manastırı’nın kilisesi Eski İmaret Camii olmuştur. Bu iki yapı grubunun daha yukarısında Haliç’in her tarafından görülen bir tepede şimdiki Fâtih Camii’nin yerinde, Bizans’ın Ayasofya’dan sonra ikinci büyük mâbedi olan On İki Havârî (Hagioi Apostoloi) Kilisesi yükseliyordu. Bunlardan başka aşağıda Haliç kıyısındaki düzlüklerde de dinî tesisler kurulmuştu. Cibali’de eski Theodosia (Evphemia) Kilisesi olan Gül Camii, Ayakapı’nın iç tarafında hemen sur duvarı yanında, hangi yapının parçası olduğu bilinmeyen ve son yıllarda üzerine yapılan evler tarafından yok edilen bir şapel ile XVI. yüzyılda Kaptanıderyâ Sinan Paşa’nın mescide çevirdiği, fakat son yıllarda üstüne ve etrafına yapılan evlerin görünmez hale soktuğu, eski adı meçhul son devir Bizans sanatının mimari özelliklerine sahip başka bir şapel sayılabilir. Bugün hiçbir izi kalmayan Şeyh Murad ve Kandili Güzel (Purkuyu) mescidleri de eski adları bilinmeyen kilise veya manastır kalıntıları idi. Haliç’e hâkim Fener

sırtlarında XIII. yüzyılda kurulan Panagiotissa Manastırı, İmparator VIII. Mikhail’in Moğol Hakanı Abaka Han’dan dul kalan evlilik dışı kızı Maria tarafından genişletildiğinden Mongouliotissa olarak adlandırılmıştı. Kilisesi birçok değişikliğe uğramış olan bu yapı hâlâ Ortodokslar’a hizmet etmektedir.

Çarşamba ile Haliç arasındaki yamacın düzlüğünde XIII. yüzyılda yeniden kurulan Pammakaristos Manastırı fetihten sonra 150 yıl kadar Ortodoks patrikhânesi olarak kullanılmış, kilisesi XVI. yüzyıl sonlarında Fethiye Camii olmuştur. Karagümrük ile eskiden adı Kynegion olan Balat arasındaki vadi Bizans çağında manastırların yoğun olarak toplandığı bölgeydi. Buranın merkezini Türk devrinde adı Kesmekaya olan Petra teşkil ediyordu. Buradaki manastırların kalıntıları olan eserler Karagümrük’te Kasım Ağa, Odalar (Kemankeş Mustafa Paşa) ve Kefeli mescidleridir. Bu bölgenin en önemli manastırı surlara yakın bir yamaçtaki Khora Manastırı’dır ki XIV. yüzyıl başlarında devlet ileri gelenlerinden fikir adamı Theodoros Metokhites tarafından ihya edilerek genişletilmiştir. Bu manastırın muhteşem duvar resimleriyle süslü kilisesi fetihten sonra Atik

Ali Paşa tarafından camiye çevrilmiştir (bk. KARİYE CAMİİ). Metokhites'in özel sarayı da bu manastıra komşu idi. Daha aşağıda bulunan, VI. yüzyıldan itibaren Bizans'ın kutsal ziyaret yerlerinin başında gelen Blakhernai Meryem Kilisesi ve Ayazması 1434'te yanmıştır. Fetihten sonra uzun asırlar kilise harabe halinde kalmış, ayazma ise XIX. yüzyılda tekrar Rumlar tarafından ziyaret edilmeye başlanmıştır. Bugün de yerinde aynı adla anılan yeni bir kilise vardır. Buradaki Panagia tes Sudas Kilisesi, 1140 (1727-28) tarihli bir fermana göre fetihten beri Rumlar'ın elindeydi. 1776 ve 1815'te tamir gören ve ayakta olan kilise hâlâ Ortodokslar'ca ziyaret edilmektedir. Haliç'in kıyısında surların denize kavuştuğu köşede de IX. yüzyılda yapılan Aya Tekla Kilisesi olduğu sanılan Atik Mustafa Paşa Camii bulunmaktadır. Bunun 150 m. kadar ötesinde surların dibinde, son yıllarda üzerine yapılmasına izin verilen evlerle yok edilen Toklu İbrâhim Dede Mescidi de eski adı bilinmeyen bir Bizans şapelidir.

Bu bölge müslümanların şehri kuşatmaları ile çeşitli efsanelere konu olmuştur. Belki "teberrüken" yapılmış olan buradaki velî türbeleri Bizans döneminde şehri kuşatmaya gelen, başarı elde edemeyince şehre az sayıda girmelerine izin verildiği halde ihanete uğrayarak şehid edilen müslümanların hâtırasını sürdürür.

Haliç'in kuzey kıyısında, IX. yüzyılda Theophilos'un savaş malzemeleri ambarı olarak yaptırdığı Armementareas bir ormanlık içinde idi ve Theophilos'un karısı Theodora'nın kurdurduğu Panteleimon Manastırı da burada bulunmaktaydı. Eminönü'nde olduğu gibi Haliç'in yukarı kesiminde de gemilerin donatıldığı bir Eksartysis vardı. Erken Bizans döneminde Zeytinlik denilen yüksek bir yerde bir cüzzamhâne yapılmıştı. Bir efsaneye göre azizlerden Zootikos'un kurduğu bu tesis Balkanlar'dan İstanbul'a yönelik akınlardan hayli zarar görmüştü. Galata'nın Kasımpaşa'ya inen yamacında veya Kasımpaşa tepesinde olduğu söylenen cüzzamhânenin kesin yeri tesbit edilememiştir. Ancak Hasköy sırtında Haliç Köprüsü'nün yapımı sırasında meydana çıkan, fakat son yıllarda yok edilen bazı duvar kalıntılarının buraya ait olabileceği düşünülür. 1960-1970 yılları arasında Şişhane yamacında meydana çıkarılarak yerine Kanser Araştırmaları Merkezi yapılmak üzere yok edilen, belki IV. yüzyıla ait büyük su sarnıcı da Haliç'e hâkim bu mevkide bilinmeyen önemli bir tesisin son kalıntısı idi.

Haliç'in savaş harekâtına sahne olduğu tek olay Dördüncü Haçlı Seferi sırasında vuku bulmuştur. 1203'te çok güçlü bir donanmayla İstanbul önlerine gelen Batılı şövalyeler, Galata'da zincirin bir ucunun bağlandığı Kastellion Hisarı'nı ele geçirerek zinciri açmışlardı. Böylece içeri giren Haçlı donanması, Haliç kıyısında Balat ile Petrion arasında surların suya en yakın olduğu yerden hücuma geçmiş, gemilerin burunlarına konulan çıkarma tablaları doğrudan doğruya surlara bindirilerek kısa sürede bu burçlar ele geçirilmiştir. Venedikliler'in çıkardığı bir yangın kuzey rüzgârı ile (poyraz) ilerleyince şehrin zaptı da kolaylaşmıştır. Tahtından indirilen II. Isaakios'un isteği üzerine birtakım vaadler karşılığında ona yardım bahanesiyle yapılan bu işgalden az sonra şehir Haliç kıyısından Marmara'ya kadar bir defa daha yanmıştır. Tahtına dönen imparatorun ve onun aracısı olan oğlu IV. Aleksios'un vaadlerini yerine getirememeleri üzerine 1204'te yeniden şehri işgale girişen Latinler, bu defa Cibali ile Ayakapı arasından hücuma geçerek içeriye girmişlerdir. Yeni bir yangın sağlam kalan Bizans mahallelerini de bu arada yok etmiştir.

Latin işgali sırasında Haliç kıyılarından başlayan bu yangınlar şunu gösterir ki buradan çıkan bir ateş kuzey rüzgârı ile günlerce sürmekte ve sırtlara tırmanarak Marmara'ya kadar kolayca ilerlemektedir. Nitekim 433'te Neorion Limanı'nda, 465'te bir balıkçı dükkânında, 599'da tekrar Neorion Limanı'nda, 1040'ta Eksartysis'te çıkan yangınlar şehre büyük zarar vermiştir. 1203 ve 1204'te Haçlılar'ın işgali sırasındaki yangınlardan sonra 1261'de Bizanslılar Latinler'den şehri geri aldıklarında Haliç kıyısındaki Latin mahallelerini tutuşturmuşlar, 1291, 1301, 1308, 1351'de Haliç kıyısında çeşitli yerlerde yangınlar çıkmış ve bunlar geniş alanları harap etmiştir.

II. FETİH ve TÜRK DÖNEMİ

II. Mehmed 1453'te İstanbul'u kuşattığında zincir yine Haliç'in girişini engelliyordu. Bizans'a yardım getiren hıristiyan gemilerine geçit vermek üzere aralanan zincir, o sırada henüz pek güçlü olmayan Osmanlı gemileri için önemli bir engel olmuş ve ancak 21 Nisan gecesi kadırgaların Galata sırtlarından Haliç'e indirilmesiyle fonksiyonunu kaybetmiştir. II. Mehmed ordusunu, şehri kara tarafından kuşatmak üzere Haliç'e inen iki akarsuyun üzerinden geçirirken herhalde ikmali kolaylaştırmak için Haliç'in yukarı

ucunda fıçılar üzerinde bir köprü kurdurmuştu. O yıllarda İslâm âlemine yaptığı seyahati anlatan Bertrandon de la Broquière'in eserinin fetihten iki yıl sonra hazırlandığı tesbit edilen Paris'teki bir el yazması nüshasında mevcut minyatürde, gerek gemilerin karadan indirilmesi gerekse Haliç'in yukarı ucunda kurulan fıçılı köprü açık şekilde belirtilmiştir.

Haliç kıyısı boyunca uzanan surlarda çoğu Bizans dönemine ait olmakla beraber bazı yeni kapılar da açılmıştır. Birçoğu yok olan bu kapılardan en batıdan Sirkeci'ye kadar olanlar şunlardır: Ayvansaray, Balat, Kungos, Fener, Petri, Yeni, Aya, Cibali, Tüfenkhâne, Unkapanı, Ayazma, Odun, Zindan, Balıkpazarı, Yenicami, Bahçe.

Türk döneminde Haliç hızla ve daha farklı biçimde gelişmiş, kıyıları da buna göre değişik bir görünüm kazanmıştır. Bölge kısa süre içinde devletin büyük bir savaş ve ticaret limanı halini almış ve kıyılarda buna göre çeşitli tesisler kurulmuştur. Aslında Osmanlı Beyliği'nin devlet tersanesi Gelibolu'da idi. Fetihten sonra Marmara kıyısındaki Bizans deniz sığınağı Kadırgalimanı adıyla kısa bir süre

kullanılmıştır. Fâtih Sultan Mehmed döneminin sonlarına doğru çizildiği tesbit edilen ve III. Murad dönemine (1574-1595) kadar defalarca yeniden basılan bir İstanbul resminde burada kadırga inşa edildiği açık olarak görülmektedir. Fakat az sonra rüzgârlardan daha emin bir yer olan Haliç tercih edilerek o çağlarda henüz içine gemilerin girebildiği Kasımpaşa deresi ağzındaki sahada yeni tersane tesisleri kurulmasına başlanmıştır. Bugün mevcut en eski baskısı Venedikli Vavassore tarafından 1510'lu yıllarda yapılan, yukarıda adı geçen İstanbul resminde Pera adıyla işaretlenen Galata surlarının kenarında, Kasımpaşa koyu önünde demirli olanlardan başka karada yapılmakta olan veya kalafatlanan kadırgalar da gösterilmiştir. Haliç suları ise değişik tiplerde kadırga ve kalyonlarla doludur. Esasen I. Selim döneminde Câfer Paşa tarafından genişletilmeye başlanan Kasımpaşa Tersanesi, Kanûnî Sultan Süleyman zamanında kaptan-ı deryâlık makamının kurulması ile burada iyice yerleşmiş ve semte de adını veren Güzelce Kasım Paşa Tersanesi Türk donanmasının inşa ve ikmal merkezi olmuştur. Eski resim ve bilhassa gravürlerde buradaki tersane gözleriyle Kaptan-ı deryâ Divanhânesi görülmektedir. Bu divanhâne III. Ahmed ve II. Mahmud dönemlerinde yenilenmiştir. Batı üslûbundaki bu

gösterişli bina, günümüzde Kuzey Deniz Saha Komutanlığı makamı olarak denizcilere hizmete devam etmektedir. Buradaki deniz tesislerinin gelişmesinde, XVIII. yüzyıl sonlarında III. Selim döneminde kâgir olarak Havz-ı Atîk denilen havuzun yapılması önemli bir rol oynar. Daha sonra buna 1825-1826'da ikinci havuz, 1856-1857 ve 1869-1870 yılları arasında da üçüncü havuz eklenmiştir. Gerçekten birer büyük mimari eser olan havuzların kitâbeleri harf inkılâbının arkasından tarihe saygısız bir idareci tarafından bütünüyle kazıtılmıştır.

Osmanlı döneminin deniz tesisleri, Galata surlarının dibindeki Azapkapı dışından Haliç'in yukarılarına doğru genişlemiş, divanhâneden ileride gemi gözleri, mahzenler, ambarlar inşa edilmiştir. Burada Darağacı denilen büyük bir vinçten başka Aynalıkavak Kasrı arazisinde 1805'te Vâlide Kızağı, Taşkızak ve Ağaçkızak yapılmıştır. Darağacı, Ch. Pertusier'nin seyahatnâmesinin Préault'nun çizdiği gravürleri ihtiva eden atlasında görülür. Bu vincin bugün ne durumda ve nerede olduğu bilinmeyen, Türk sanatında çok az rastlanır ölçülerde tek parça halindeki devâsâ bir mermer kitlesine işlenmiş uzun kitâbesi depolardan birinin tabanına yatırılmış olarak 1950'li yıllarda tarafımızdan görülmüştü. Tersanede çalıştırılan yabancı esirlerin bir kısmı geceleri burada bir yerde, bazıları da XVI. yüzyılda Galata Kulesi'nde barınıyordu. Bu sebeple yabancı kaynaklarda buradan "Tersane Zindanı" (bagne) olarak bahsedilir.

Haliç'in kuzey kıyısında Galata'dan Hasköy'e kadar sıralanan denizcilik tesisleri Osmanlı donanmasının ikmal, bakım ve hatta bir ölçüde yapım merkezi olmuştur. Bunlara, XVIII. yüzyıl sonlarında Cezayirli Gazi Hasan Paşa tarafından Kasımpaşa'da yaptırılan ve orta avlusunda kubbeli büyük bir de cami bulunan Kalyoncular Kışlası da ilâve edilebilir. Devlet donanma tesislerinin, Haliç'in Bizans döneminde genellikle boş olan yukarı kıyısında yeni bir hayat sağlamasına karşılık ticaret merkezleriyle sivil gemicilik Haliç'in güney kıyısında gelişmiştir. Kuzey kıyıdaki denizcilikle ilgili kuruluşlardan biri de son yıllarda Sanayi Müzesi'ne dönüştürülen, gemilerin zincirlerinin yapım yeri olarak inşa edilmiş gösterişli bir yapıya sahip Lengerhâne'dir.

Yazlık olarak Sarayburnu'ndaki köşk, kasır ve saraydan başka Salacak kıyısında, Boğaziçi'nin çeşitli yerlerinde de kasırlar yaptıran Osmanlılar,

XVIII. yüzyıl içlerine gelinceye kadar Hasköy-Sütlüce bölgesinde güzel bir koruluk içinde ve bazı yapıları Haliç üzerinde bulunan büyük bir de yazlık saray kurmuşlardı. Eski resimlerde büyüklük ve ihtişamı görülebilen bu saray topluluğu esas sarayın bütün dairelerine sahip bulunuyordu. İç taksimatı ve planı tam olarak tesbit edilebilen bu sarayın bir kasrı da su üzerine inşa edilmişti. XVIII. yüzyılda bu kasırda deniz eğlenceleri yapıldığını gösteren değerli bir minyatür vardır. Yenileşme çabaları için pek çok şeyi feda eden III. Selim, bu sarayın arazisi üzerinde tersane ve sanayi tesislerini genişletirken sadece küçük bir parçanın etrafı duvarla çevrilerek korunmuş, burada ayrıca Aynalıkavak Sarayı adıyla tanınan zarif süslemeli küçük bir yapı inşa edilmiştir. Haliç Sarayı'ndan son hatıra olan bu kasır bugün gerektiği gibi korunarak yaşatılmaktadır. Daha ileride Kâğıthane deresi ağzına yakın, son yıllara gelinceye kadar mezbahanın olduğu yerde de Karaağaç Kasrı bulunuyordu. Osmanlı devlet ileri gelenlerinin konakları için şehrin başka yerlerine nisbetle daha temiz havası olan, Haliç'in güney kıyısına hâkim tepeleri ve bunların yamaçları tercih edilmişti. Yalnız kaptan-ı deryânın konağı, tersaneye yakın olması düşüncesiyle Kasımpaşa semtine hâkim olan tepede kurulmuştu. Bu konağın yerinde şimdi Deniz Kuvvetleri Komutanlığı'na ait Deniz Hastahanesi binaları bulunmaktadır.

III. Selim'in orduyu yenileştirme gayretleriyle birlikte bazı sanayi tesislerinin kurulması yolundaki istekleri Haliç Sahilsarayı'nın yok edilmesine ve burada birçok yeni yapının inşasına yol açmıştır. Böylece Hasköy'de büyük bir humbaracılar ve lâğımcılar kışlasından başka bugünkü Teknik Üniversite'nin başlangıcını teşkil eden Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun binasının yapılmasına girişildiği gibi demirhâne, kalhâne (eritme fırını), dökümhâne inşa edilmiş, sonraları II. Mahmud bunlara ambarlar da eklemiştir.

Haliç'in güney yakasında Sarayburnu'ndan itibaren bugün Topkapı Sarayı olarak adlandırılan Sarây-ı Hümâyun'un (Sarây-ı Cedîd/Yeni Saray) etrafını çeviren

Sûr-ı Sultânî'nin Haliç kıyısındaki ucu Demirkapı hizasına kadar iniyordu. Burada sur duvarları üstünde çeşitli dönemlerde pek çok köşk ve kasır yapıldığı bilinmektedir. Bunların en eskisi, III. Murad döneminde Sadrazam Sinan Paşa'nın inşa ettirdiği İncili Köşk idi. Marmara ve Boğaz girişine

bakan bu köşkün alt kısmının kâgir temelleri Ahırkapı yakınında surlara bitişik olarak görülür. Sarayburnu'nda altında toplar olan Topkapı Kasrı ve 1863'e kadar duran büyük bir sahilsaray topluluğu vardı. Daha batıda yine Sûr-ı Sultânî sınırları içinde ve Haliç kıyısında duvarların üstüne inşa edilmiş Sepetçiler Kasrı bulunmaktadır. Sahil köşk ve kasırlarından son kalan bu binanın altında saray kayıklarına mahsus gözler vardır. Esasının II. Bayezid döneminde yapıldığı ileri sürülen bu kâgir kasrın Sultan İbrâhim zamanında yenilendiği kitâbesinden anlaşılmaktadır. Çeşitli değişiklikler geçirdikten ve iyice harap olduktan sonra 1960'lı yıllarda büyük ölçüde restore edilerek ihya edilmiştir.

Sarây-ı Hümâyun'un Haliç girişinde ve deniz kıyısındaki son binası, ortadan kalkmış olan Yalı Köşkü'dür. Sirkeci Garı'nın demiryolu hatlarının geçtiği alanda bulunan tek kat halindeki bu kasrın eski resimleri mimarisi hakkında fikir verir. Kıyıdaki bir çıkıntı rıhtım üzerinde açık bir bina halinde olup padişahın sefere çıkan donanmayı uğurlamasına mahsus bir deniz alay köşkü idi. Fransız ressamı L. François Cassas tarafından XVIII. yüzyıl sonunda yapılan ve Azayle-Ferron Şatosu'nda bulunan bir resimde Haliç girişi görülmektedir. Burada Sarây-ı Hümâyun'un kıyıdaki köşk ve kasırlarından başka denizde padişahın saltanat kayığı ile ona refakat eden ileri gelenlerin kayıkları belirlidir. 200 yıl önce Haliç'in Marmara ile birleştiği bu yerin o hârikulâde güzelliğini bugün tasavvur etmek dahi mümkün değildir.

Haliç'in Türk döneminde bir liman, bir ticaret ve gemi tezgâhları bölgesi, aynı zamanda ticaret ve savaş gemilerinin demir yeri olmasının yanı sıra bilhassa üst kesimi itibariyle şehir halkının açık havaya, kıra ve yeşile çıkmak ihtiyacına karşılık veren bir bölge durumundaydı. XX. yüzyıl başlarına gelinceye kadar ünlü bir mesire yeri olan Kâğıthane deresinin uzantısında ve Alibey deresiyle birlikte Haliç'e kavuştukları yerin kıyılarında pek çok yalı, köşk ve sahilsaray yapılmıştı. Böylece Haliç'in yukarı kesimi, aynen Boğaziçi gibi su kıyısında ağaçlar arasında yazlık yalıların sıralandığı bir sayfiye semti olmuştur. Nitekim Eyüp'ün bilhassa Bahariye semtinde yoğun olan yalılarının resimlerini eski gravürlerde bulmak mümkündür. İ. Melling'in III. Selim döneminde çizdiği resimlerin birinde ön planda, Ayvansaray dışında Haliç kıyısındaki IV. Mehmed'in kızı Hatice Sultan'ın sahilsarayı görülür. Bu muazzam ve çok ihtişamlı olduğu

bilinen sahilsaraydan, ona komşu olduğu için Hatice Sultan'ın yeniden yaptırdığı Sultan Camii olarak adlandırılan Yâvedûd Camii, Hasköy Köprüsü'nün dibinde yarısına kadar toprağa gömülmüş olarak durmaktadır. Eyüp'te Esmâ Sultan Sahilsarayı'nın büyük salonunun barok üslûptaki göz kamaştırıcı ihtişamı ise İngiliz ressamı Th. Allom'un bir gravüründen anlaşılmaktadır. Ancak buraya XIX. yüzyıl sonlarına doğru giren sanayi tesisleri bu yalıları birer birer ezerek yok etmiştir. Bunlar arasında 1946'ya kadar kalan çok harap ahşap bir yalı Şah Sultan Camii yakınında dururken daha sonraları bu hâtıra da ortadan kalkmıştır.

Haliç'in yukarı kıyısındaki yalıların ve sahilsarayların sahiplerinin adlarını veren listeler bostancıbaşı defterlerinde bulunmaktadır. Bu listeler, padişah saltanat kayığı ile Haliç'te veya Boğaziçi'nde seyahat ederken gözüne ilişen bir yalının kime ait olduğunu sorduğunda bostancıbaşının doğru cevap verebilmesi için hazırlanmış, gerçeğe uygunluğunda en ufak şüphe bulunmayan belgelerdir. Nitekim 1814-1815'te yazıldığı tesbit edilen bostancıbaşı defterlerindeki bilgilerden Ayvansaray kıyılarında kimlerin kayıkhâne, ev ve yalılarının olduğu anlaşılmaktadır. Bunların içinde en büyüğü ve en muhteşemi Hatice Sultan Sahilsarayı idi. Haliç kıyılarının sadece küçük bir bölümüne dair olan bu liste sahildeki yerleşimin çeşitlilik ve renkliliği hakkında bir fikir verir. Burada padişaha mahsus Bahariye Kasrı'ndan başka devlet mülkiyetinde ve padişah kızlarına tahsis edilmiş dört büyük sahilsaray vardı. Bu yalılarda ölen ileri gelenlerin cenazeleri kayıklarla Haliç'ten indirilerek Sirkeci'de Bahçekapı'ya getirilir, buradan da defnedileceği türbeye götürülürdü. Nitekim Eyüp'teki yalısında doğum sırasında ölen Melek Ahmed Paşa'nın zevcesi Kaya Sultan'ın cenazesinin Haliç yoluyla denizden nakli ve Ayasofya'da Sultan İbrâhim Türbesi'ne defnedilmesiyle ilgili cenaze töreni Evliya Çelebi tarafından anlatılır.

Sultan III. Ahmed'in kızı Fatma Sultan'ın Silâhdar Ali Paşa ile olan ilk düğünü Eyüp'te yapıldı. Düğün eğlencelerinin bir kısmı 17 Mayıs 1709'da Haliç'te cereyan etti. Akşam sallar üstünde top ve tüfek atışları yapıldı. 18 Mayıs günü de Kâğıthane'de çayırlarda güreşler, çeşitli müsabakalar olurken burada ayrıca ziyafet verildi. Gece ise Haliç'te yapma kalelerden fişek atışlı, ateşli gösteriler düzenlendi.

Eyüp'ün Alibeyköy'e doğru olan sahilinde, Sultan Abdülaziz döneminde

Maçka’daki Mevlevî Tekkesi’nin istimlâk edilmesi üzerine kurulan (1874-1877) mevlevîhâne Haliç sahilindeki önemli tesislerden biridir. Burada birçok binadan meydana gelmiş, büyük bir yalı halinde bir harem dairesine sahip muhteşem bir mevlevîhâne bulunmaktaydı. Bahariye Mevlevîhânesi olarak bilinen bu müessesenin binaları tekkeler kapatıldıktan sonra (1925) peyderpey yıkılmış, bazıları yanmış, mermer avlu girişleri satılmış ve sonunda arazisi üzerinde atölye ve fabrikalar inşa edilmişken Büyükşehir ve Eyüp belediyeleri tarafından 1985-1986 yıllarında burası temizlenerek yeşil saha haline getirilmiştir. İstanbul’un son Mevlevî çelebisinin hâtıralarında düğününün yapıldığını anlattığı bu dergâhın bugün varlığını gösteren son işaret, Alibeyköy’e giden yolun karşı tarafında olan ve Dedeler Kabristanı denilen mezarlıktır. Burada bazı Mevlevîler’in mezarları arasında, bu tarikata mensup olan ünlü İstanbul tarihçisi, İhtifalci lakabıyla tanınan Mehmed Ziyâ Bey’in de kabri bulunmaktadır.

İstanbul’un Haliç kıyılarında Gümrük emini makamı olan Eminönü’nden itibaren Yemişkapanı, Unkapanı, Odun İskelesi gibi yerler deniz yoluyla gelen malların

boşaltılıp ambarlandığı, işlenip satıldığı merkezlerdi. XIX. yüzyılda Zindankapı ile Eminönü arasında bilhassa zeytin ve zeytinyağı ticaretine mahsus hanlar yapılmıştı. Ege denizinde Sira adasından gelen çoğunlukla Rum asıllı tüccarların aynı mimaride iki sıra kâgir dükkânlardan oluşan hanları da burada idi. Aynı yerde sur kapılarından birinin yanındaki burç, eski bir efsaneye bağlanarak Baba Câfer adındaki bir velînin türbesi olmuştur. Bu türbenin yanında ve kapının bitişiğinde Osmanlı dönemi boyunca suçlu ve borçluların kapatıldığı bir hapishane bulunuyordu. Bu sebeple kapıya Zindan Kapısı denilmiş, hapishane de Baba Câfer Zindanı olarak tarihe geçmiştir. XIX. yüzyılda Zindan Kapısı adının hoş bir tesir bırakmadığı göz önünde tutularak bir fermanla adı Baba Câfer Kapısı’na dönüştürülmüştür. Bir başka hapishane de M. Lorichs’in resminde işaretlendiğine göre Unkapanı yakınındaki bir kulede idi. Bu burcun zindan olduğu resmin üst kenarında yazılı olarak belirtildikten başka, içindeki tutukluların gelip geçenin yardımlarını almak üzere bir iple sallandırdıkları sepet de gösterilmiştir. Eminönü’nün bu kesiminde, XIX. yüzyılın ikinci yarısı içinde Batı mimarisi üslûbunda birkaç katlı büyük hanlar inşa edilmişti. Bunlardan Limon Hanı 1986’da yıktırılmış, Zindan Hanı daha

önce sahibi tarafından restore edilmesine rağmen büyük istimlâk tehlikesi atlatarak kurtulmuştur. Aynı şekilde yanındaki Değirmen Hanı'nın da yok olması önlenmiştir.

Surların önündeki dar kıyı şeridi, yelkenli ticaret gemilerinin sahile dik olarak bağlandığı bir rıhtım şeklindeydi. Ticaret gemilerinin bakım ve kalafat işlerinin yapıldığı tezgâhlar Haliç'in yukarısına doğru bu kıyı boyunca sıralanıyordu. Ayrıca gemilerin donanım makaralarını yapan makaracılar, ağaç tornacıları (çekiciler), halatçılar da bu kesimde yerleşmişti. Haliç kıyısında Unkapanı yakınında bir de Tüfenkhâne bulunduğu buralarda bu adla bir mescidin vakfedilmiş olmasından anlaşılmaktadır. Yakın tarihlere gelinceye kadar Fener-Ayvansaray arasında sandal, kotra gibi küçük ahşap tekneler yapan tezgâhlar vardı. Aynı sanayi kolları karşı yakada Galata kıyısında da mevcuttu. Karaköy-Azapkapı arasında kürekçiler, yelkenciler gibi gemi donanımıyla ilgili esnaf ve sanatkârlar toplu olarak yerleşmişlerdi. Kalafat yeri bu sanat kollarının bir başkası idi. Ancak buranın 1985-1987'lerde istimlâkiyle son dükkânlar da yok olmuştur. XVI. yüzyılda Galata sırtlarından Batılı ressamlar tarafından çizilen resimlerde Haliç'in ve İstanbul'un bu kıyısının görüntüsü gayet iyi farkedilir. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde 1553-1555 yılları arasında İstanbul'un 11 m. uzunluğunda bir panoramasını meydana getiren Flensburglu Melchior Lorichs'in (Lorck) Hollanda'da Leiden'de olan bu resminde kıyıda bazıları palamarda, bazıları hareket halinde, bazıları ise donatımı yapılmamış kuru tekne halinde irili ufaklı, çeşitli tiplerde, kürekli veya yelkenli pek çok sayıda gemi tasvir edilmiştir. Bunun Lorichs'in eserine nisbetle daha ilkel bir üslûpta benzeri XVI. yüzyılın sonlarında yapılmış, Viyana'da Nationalbibliothek'te olan renkli bir Galata resminde de görülmektedir.

Bir cihan devletinin başşehrinin deniz yoluyla dış çevrelerle bağlantısını sağlayan ve böylece gerçek anlamı ile İstanbul'un limanı durumuna giren Haliç'in güney kıyısı, Türk döneminde Eminönü'nden Ayvansaray'a doğru yoğun bir yerleşmeye sahne olmuştur. Eminönü-Unkapanı arası, daha çok gemilerin boşalttığı mallarla bağlantılı olarak bir ticaret bölgesi halinde gelişmiş ve bu merkez bilhassa Eminönü-Tahtakale kesiminde yoğun biçimde yukarıya doğru yayılmıştır. Günümüzde bu bölgede görülen, XVI-XVIII. yüzyıllara ait bir kısmı çok harap, bir kısmı nisbeten iyi durumda

olan hanlar bu ticaret bölgesinin genişlik ve zenginliğinin son izleridir. XIX. yüzyılda karşıdan çekilen fotoğraflarda, eski Balıkpazarı ile Yemiş İskelesi arasında kıyının sahil yolu halinde boş olduğu ve hatta burada Haliç'e bakan dükkân ve mağazaların güneşlik tenteleri olduğu görülür. Sonraları burası kıyıya dökülen çöplerle dolmuş ve bataklık haline gelmiştir.

Haliç'in buradaki kıyılarının yukarı bölgeleri, temiz hava kabul edilen kuzey rüzgârını aldığından tercih edilen semtler olarak evler ve ileri gelenlerin konakları ile kaplanmıştı. Bunların arasında en önemli yapı, yeniçeri ağasının Süleymaniye'de mahmuz gibi ileri taşan ve Haliç'e hâkim bir konumda bulunan bir çıkıntı üzerindeki büyük konağıydı. Ağakapısı olarak adlandırılan bu heybetli bina tarih boyunca birkaç defa yanıp yeniden yapıldıktan sonra yeniçeri teşkilâtının ortadan kaldırılması üzerine yerine Meşîhat-ı İslâmiyye (şeyhülislâmlık) Dairesi olan bina yapılmıştır. Bunun bir kısmı günümüzde İstanbul Müftülüğü'dür. Kaynaklar bu bölgede Süleymaniye yakınında Mimar Sinan'ın yapısı, 300 odalı, yedi hamamlı ve eşsiz manzaraya sahip Siyavuş Paşa Sarayı'ndan bahsederler. 1200 penceresi olan bu saray veya konak 1660 yangınında mahvolmuştur. Galata tepelerinden çekilmiş eski fotoğraflarda Haliç'e inen yamaçlarda birçok konağın varlığı görülür. XIX. yüzyılda Beyazıt semtinin aşağısında Edhem Paşa Konağı bulunuyordu. Yok olan bu konaktan kalan müzeyyen bir avlu kapısı birkaç yıl öncesine kadar görülebiliyordu. Kulenin dibinde yine Haliç'e hâkim bir yerde, Mercan Yokuşu başında Âli Paşa tarafından bütünüyle Batı üslûbunda yaptırılan üç katlı kâgir konak vardı. Daha sonra devletçe el konularak hanım sultanlara, ardından da Erkân-ı Harbiyye Dairesi'ne tahsis edilen bu saray-konak Mercan-Lâleli yangınında yanmıştır. Uzun yıllar öylece duran harabesi Fahrettin Kerim Gökay'ın belediye başkanlığı yıllarında hiçbir iz kalmayacak şekilde yıktırılarak arsasına ahşap barakalar inşa ettirilmiştir. Sonraları bunlar da yıkılarak aynı yerde bir kat otoparkı yapılmıştır. Haliç'e hâkim bir yerde Eyüp sırtlarında da İdrîs-i Bitlisî'ye ait İdris Köşkü denilen bir

özel mülk XVI. yüzyılda tarihe karışmıştır. Buradan bütün Haliç'i gören manzara hakkında onun az ilerisinde kurulan Pierre Loti Kahvehanesi bir dereceye kadar fikir verir.

Haliç kıyılarının bazı kesimleri bilhassa gayri müslim reâyânın yoğun olarak yerleştiği yerler olmuştur. Bunlar yahudiler, Rumlar ve Ermeniler'di. Eminönü bölgesinde XVI. yüzyıla kadar topluca yahudiler yaşıyordu. Bunların havraları, Yenicami'nin Hünkâr Kasrı yanında bir süre ünlü bir lokanta olduktan sonra başka işlere tahsis edilmiş olarak günümüze kadar gelmiştir. Aynı yerdeki sur kapılarından biri de bu sebeple Çıfıt Kapısı olarak adlandırılmıştır. Yahudiler XVII. yüzyılda buradan çekilmişler, karşı yakada yine Haliç kıyısında Hasköy'e yerleşmişlerdir. Ayrıca Balat'ta da bir koloni halinde yaşamışlardır. Yahudi cemaatinin Edirnekapı'nın Haliç'e inen yamacında Tekfur Sarayı çevresinde de XIX. yüzyıla kadar toplu olarak bulunduğu bilinmektedir. Burada yer alan Kastoria (Kesriye) Sinagogu adındaki, duvarları çeşitli tasvirler ve bu arada bir Galata yangınını gösteren resimle süslü havraları cemaatsizlik ve bakımsızlıktan 1990'a doğru yıkılmıştır. Bu bölgede ilk defa adı 1480'de geçen, şimdiki binası 1870'te yapılan Polijašan, Selânik, esası Bizans dönemine inen ve 1709'da yenilenen Yanbolu, yine Bizans döneminden kaldığı sanılan ve 1709 ile 1823'te yenilenen büyük Ahrida, XVII. yüzyıla ait Cana sinagogları bulunmaktadır. Bunlardan Ahrida Sinagogu XVII. yüzyılın Türk sanatı üslûbunda zengin bir iç süslemeye sahiptir. Bu bina son yıllarda büyük ölçüde ciddi bir restorasyon görmüştür. Haliç kıyısında Eyüp yönünde uzanan cadde ile su kıyısı arasında da Batı mimari üslûbunda bir bina olan Mûsevî Hastahanesi yer alır. Hasköy'de empire üslûbunda XIX. yüzyılda yapılmış küçük sinegog ise terkedilerek ev haline getirilmişken 1996'da Beyoğlu Belediyesi'nce tamir edilerek doğumevi yapılmıştır.

Fener ve çevresi Rumlar'ın yoğun olarak yaşadıkları bir bölge olduğundan burada "Fener beyleri" denilen Rum ileri gelenlerinin bilhassa kıyı boyunca kâgir yapılı, fakat içleri Türk üslûbunda zengin surette bezenmiş evleri, konakları yapılmıştır. Yanlış olarak Bizans döneminden kaldıkları sanılan XVII-XIX. yüzyıllara ait bu ev, yalı ve konaklardan istimlâklerden kurtulabilen sadece bir ikisi Haliç sahil yolu kenarında durmaktadır. XIX. yüzyılda da burası Rumlar'ın oturduğu bir bölge olduğu için Haliç boyundaki caddenin yukarı kesiminde Batı mimari üslûbunda gösterişli evler inşa edilmiştir. Burada, etrafı duvarla çevrili âdeta bir iç kale gibi olan bir sahanın içinde XVII. yüzyılın ilk yıllarında Ortodoks Patrikhânesi yerleşmiş ve bugüne kadar aynı yerde kalmıştır. Kâgir ve üstü çatılı, mütevazi Ayios Georgios Kilisesi'nin yanında olan patrikhâne bir Osmanlı

konağı mimarisinde ahşap bir bina idi. 1941'de yanan bu yapı 1986-1987 yıllarında eski resimlerine göre ihya edilmiştir. Fener ile Çarşamba arasındaki yamaçta bütün Haliç'e hâkim kırmızı renkteki heybetli bina ise genellikle sanıldığı gibi patrikhâne olmayıp 1881'de inşa edilen Rum Lisesi'dir. Bu bölge Ortodokslar tarafından o derecede benimsenmişti ki küçük kilisesiyle Mısır'da Tûrisînâ'daki Katerina Manastırı'nın misafirhanesi de (metokhion) Haliç kıyısında kurulmuştur. Bu küçük hıristiyan külliyesi istimlâklerden kurtulmuş olarak bugün hâlâ durmaktadır. Fener dışında Rumlar yine Haliç'e yakın bir yerde daha yerleşmişlerdi. Ayvansaray'ın üstünde, Bizans döneminin Blakhernai ziyaret yeri ayazması ile kilisesinin devamı mahiyetinde olan Meryem adına bir kiliselerinden başka Edirnekapı ile Eğrikapı arasında 1950'li yıllara kadar yaşayan Rumlar vardı.

Balat ve Fener'in yukarısında Karagümrük semtinin Haliç'e inen tarafında, XVIII. yüzyıl başlarına kadar Osmanlı Devleti'ne bağlı beylikler olan Eflak ve Boğdan voyvodalarının geniş araziler içindeki sarayları Haliç'e hâkim yamaçlarda yükseliyordu. Haliç kıyısında uzanan caddenin deniz tarafında yapılmış kâgir bir ev voyvoda Dimitrie Cantemir'in evi olarak anılırdı. Sağlam bir dayanağı olmamakla beraber değerli bir eser olan bu bina 1986'da yıktırılmıştır (resmi için bk. İst.A, I, 79). Bunlardan Boğdan Sarayı'nın eski bir Bizans yapısı olan ibadet yeri (şapel) son yıllarda gecekondular arasında kaybolmuştur. Balat'ta az da olsa bir Ermeni cemaatinin varlığı, buradaki Surp Reštagabet adlı bir kilise ile, Ferruh Kethüdâ Camii'nin yakınında uzun yıllar önce terkedilerek dökümhane haline getirilmiş kâgir bir okul binasının varlığından anlaşılır. Ermeniler'in Haliç'in karşı kıyısında Hasköy sırtlarına da yerleştikleri bilinmektedir. Burada XIX. yüzyıl başlarında inşa edilen empire üslûbundaki kiliseleri Haliç Köprüsü kurulurken yıkılmıştır. İstanbul'un Haliç sahilinin kozmopolit karakterinin işareti olan diğer bir unsur da yine Fener'deki Bulgar Kilisesi'dir. Bu yapının en dikkate değer özelliği, XIX. yüzyılda Batı'da bir ara moda olarak çeşitli yerlerde uygulanan bir teknikle dökme demirden parçaların montajı suretiyle yapılmış olmasıdır.

Unkapanı-Küçükpazar-Cibali semtleri Karadeniz kıyılarından, bilhassa Bartın, İnebolu ve Cide'den gelen halkın yerleştiği yerler olmuştur. Haliç kıyısının aşağı bölümü Türk döneminde ticaret ve iş bölgesi haline gelmiş,

burada XV. yüzyılda cami ve mescidler yapılmıştır. Küçük Timurtaş Mescidi, Zindankapı yanında Ahî Çelebi Camii (XVI. yüzyılda Mimar Sinan tarafından yenilenmiştir), Tahtakale'de Hoca Attar Halil Mescidi (yerine kendi camiini yaptırmak üzere Rüstem Paşa tarafından yıktırılmıştır), Unkapanı'na komşu Yavuz Ersinan Camii bunların başlıcalarıdır. Bu bölgedeki surların dışında kalan dar toprak şeridi üzerinde de çeşitli dönemlerde mescidler kurulmuştur. Eyüp'e açılan kapının dışında 999 (1590-91) tarihli Korucu veya Ayvansaray Mescidi bulunuyordu. Birkaç defa değişikliğe uğrayan bu mescidin son ahşap yapısı 1980'li yıllarda yıkılarak yerine ev yapılmıştır. Balat İskelesi Mescidi, XVIII. yüzyılda İmam Yûsuf Şücâüddin Efendi tarafından yaptırılmakla beraber

bugünkü binası XIX. yüzyıla aittir. Yenikapı İskelesi, Ayakapı, Cibalikapı mescidleri adlarını aldıkları kapıların dışında kurulmuş vakıflardı. Unkapanı yakınında olan Tüfenkhâne, kârhânesiyle birlikte Kanûnî Sultan Süleyman tarafından fevkanî olarak inşa ettirilmiştir. Unkapanı Camii de denilen Süleyman Subaşı Camii'ni XVI. yüzyılda bir iskelebaşı mâbedi olarak Mimar Sinan yapmıştır. Tarih boyunca birkaç defa tamir gören bu eser, son olarak XIX. yüzyılda "Tanzimat üslûbu" denilen biçimde kiremit örtülü olarak yeniden inşa edilmiştir. Eski Unkapanı Köprüsü'nün yerinde Atatürk Köprüsü yapıldığında meydanın kenarındaki bu önemli cami de tamirinin gerçekleşmesi beklenirken yıktırılmıştır. Yeri şimdi boş arsadır. Eminönü'ne uzanan kısımda ise Zeytinciler, Ayazmakapı, Odunkapısı, Soğancılar, Balıkpazarıkapısı, Tekneciler ve Gümrükemini mescidleri bulunuyordu. Bunlardan Balıkpazarıkapısı Mescidi III. Mustafa döneminde ahşap olarak yapılmış, I. Abdülhamid zamanında yanmış, III. Selim'in saltanatı sırasında 1795-1798 yılları arasında Sadrazam İzzet Mehmed Paşa tarafından kâgir olarak yeniden inşa edilmiştir. Türk mimarisinde az rastlanır bir biçimde çokgen şeklinde yapılan bu küçük fevkanî mescid, Eminönü Meydanı-Balıkpazarı açıldığında yıkılıp kaldırılmıştır. Bugün yerleri bile bilinmeyen Tekneciler ve Gümrükemini (Gümrükönü) mescidleriyle yukarıda adı geçen yine sur dışındaki Ahî Çelebi Camii Fâtih Sultan Mehmed döneminde yapıldıklarına göre şehrin bu bölgesinin fetihten az sonra yoğun biçimde Türkler'ce iskân edilmiş olduğunu belli ederler.

Haliç'in Eyüp ve Galata kıyılarındaki mescidleri dışında Kâğıthane deresi

ağzından itibaren Kasımpaşa'ya doğru daha XIX. yüzyıl başlarında harap olan Karaağaç Camii vardı. Onu takip eden Sütlüce Camii ise 957'de (1550) ölen Bâbüssaâde Ağası Mahmud Ağa'nın hayratı olup ahşap çatılı, duvarları taş ve tuğla derzli, klasik üslûpta bir binadır. Bu caminin yakınında Şeyh İshak-ı Karamânî'nin türbesinden başka Türk hat sanatının en ünlü ustalarından Ahmed Şemseddin Karahisârî ile yetiştirdiği, Süleymaniye Camii yazılarının hattatı olan Hasan Çelebi'nin kabirleri bulunuyordu. Sütlüce'de XVIII. yüzyıl sonlarında yapılan ve XIX. yüzyıl sonlarına doğru büyük ölçüde yenilenen Sa'diyye tarikatına ait Hasîrîzâde Tekkesi de İstanbul'un bu dönemde sanat ve kültür merkezlerinden biri idi. Tekkeler kapatıldıktan sonra harap olmuş, arada tamirler görmesine rağmen tekrar bakımsız kalmıştır.

Haliç'in yukarı yakasında, her ikisi de XVI. yüzyıla ait Pîrî Mehmed Paşa ve Defterdar Abdüsselâm Efendi mescidlerinden başka büyük bir yapı olarak Hasköy'de yeni askerî teşkilâttaki Humbaracılar ve Lağımcılar için inşa edilen kışlanın ortasında III. Selim'in annesi Vâlide Mihrişah Sultan'ın 1218'de (1803) yaptırdığı Humbarahane Camii vardır. Cami kubbeli, fevkanî ve çifte minareli bir yapıdır. Önce büyük Haliç Köprüsü, şimdi de bunun ilâvesi olarak inşa edilen genişletme tabliyesi caminin görünümünü büyük ölçüde engellemiş, bu güzel eser âdeta köprü altına sıkıştırılmıştır. Haliç'in bu kıyısındaki büyük camilerden biri, günümüzde Camialtı Tersanesi olarak adlandırılan tesisin içindeki ibadethânedir. Ayrıca Kasımpaşa semtine adını veren Güzelce Kasım Paşa Camii ile Kalyoncular Kışlası'nın iç avlusunda Kaptanıderyâ Cezayirli Hasan Paşa'nın yaptırdığı ibadethâneler, bu kıyının başlıca önemli kubbeli camileridir (Haliç kıyısında Galata sınırları içinde olan cami ve mescidler için bk. GALATA).

Haliç'in Eminönü'ne doğru olan aşağı kesiminde daha fetihten pek az sonra yoğun müslüman yerleşmesinin bir işareti de Tahtakale'de Fâtih Sultan Mehmed evkafından büyük Tahtakale çifte hamamıdır. Türk hamam mimarisinin başeserlerinden olan bu muhteşem yapı uzun süre ardiye ve buzhane olarak kullanılmışken 1990'lı yıllarda restorasyonu yapılarak içinde ve dışında pek çok değişiklikle çarşı haline getirilmiştir. Haliç kıyısındaki diğer önemli bir hamam da Mimar Sinan tarafından III. Murad'ın annesi Nurbânû Vâlide Sultan için XVI. yüzyıl sonunda yapıldığı bilinen ve yıllardan beri kullanılmadığı için son derece harap ve bakımsız

bir durumda bulunan Cibali (Haseki) Hamamı'dır. Bu kıyıdaki üçüncü önemli hamam Balat Hamamı'dır. Bu çifte hamam, Sinan'ın eseri olan Ferruh Kethüdâ Camii'nin hemen yanındadır. Balat Hamamı'nın dikkate değer bir özelliği, yapıldığı XVI. yüzyılda burası yahudi-Mûsevî topluluğunun yaşadığı bölge olduğundan, hamamın içinde sadece yahudilerin girdiği "yahudi çukuru" denilen bir havuza sahip oluşudur. Ayvansaray'da Atik Mustafa Paşa Camii yakınında bulunduğu kaynaklardan öğrenilen bir hamamdan ise bugüne hiçbir iz ulaşmamıştır.

Haliç'in iki kıyısı arasında bağlantı, sahillerde bulunan çok sayıdaki iskeleler arasında işleyerek iki yakayı bağlayan, "perime" denilen iki ucu sivri, ancak dibine oturulabilen gayet hafif kayıklarla sağlanıyordu. Bu zarif biçimli, bazı yerleri altın yaldızlı, Haliç sularına ayrı bir güzellik veren kayıklar XIX. yüzyıl sonlarına kadar kullanılmıştır. İskelelerin başlarında da ağaçların gölgelediği küçük meydanlar doğmuştu. Bu meydanlarda genellikle bir cami ile ortada güzel bir meydan çeşmesi yapılmış, etrafında bir kısmı su üstündeki kazıklara oturtulmuş kahvehaneler kurulmuştu. Azapkapı'da XVIII. yüzyıl başlarına ait Vâlide Sâliha Sultan Sebil ve Çeşmesi bunların en muhteşemidir. Buraya da bu sebeple Çeşme Meydanı deniliyordu.

Unkapanı İskelesi başındaki küçük meydan, XVI. yüzyıla ait Süleyman Subaşı Camii ve Hâfız Ahmed Ağa Çeşmesi yanında XIX. yüzyılda güzel bir kahve binası ile süslenmişti. Bugün bunlardan yeri değiştirilmiş olarak sadece mermer çeşme kalmıştır. Ayvansaray dışında Haliç kıyısında muhteşem ve büyük bir sarayı olan IV. Mehmed'in kızı Hatice Sultan, buradaki Yâvedûd Camii'ni yeniden yaptırdıktan başka sur duvarına bitişik bir sebille çeşme de vakfetmişti. 1980'lerde sahil yolu açılırken her ikisi de yıkılmış, sonraları yalnız çeşme ihya edilirken Haliç'in bu kıyısındaki tek örnek olan güzel sebil yeniden yapılmamıştır.

Haliç'teki belirli iskelelere değişik yerlerden gelen gemiler yanaştığı, yolcu ve yüklerini buradan alıp boşalttığı için bunlar farklı adlarla anılırdı. Nitekim

Çanakkale Boğazı'ndaki Çardak'tan mal getiren gemilerin Zindankapı önündeki Çardak İskelesi'ne yanaştığı söylenir. Bu iskelenin adını burada

su kıyısındaki büyük bir asma çardağından aldığı da ileri sürülür. Aynı yerdeki iskele başında yeniçerilerin elli altıncı ortasının idaresinde bir kollukla (karakol) bir yeniçeri kahvehanesi vardı. Haliç iskelelerinin en tanınmışlarından olan bu bölgedeki kahvehane bir yeniçeri şairinin yazdığı, "Çardak'taki Ellialtı Kahvesi / Leb-i deryâda mahabbet kafesi" mısraları ile başlayan yirmi kıtalık bir destana konu olmuştur. Destanda buradaki kahvehanelerin mimarileri ve zenginliği anlatılır. Yeniçerilik kaldırıldıktan sonra şehrin dışarıdan gelen yiyeceğinin indirildiği bu iskelebaşı ihtisap ağalığı makamı olmuştur. Burada ayrıca "ateş kayığı" denilen ve yangın söndürmede kullanılan tulumbacı kayıkları da dururdu. Haliç'in Yemiş İskelesi yakınındaki Çardak İskelesi, suçlu yeniçerilerin Süleymaniye'deki Yeniçeri Ağası Sarayı'nda (Ağakapısı) sorgulandıktan sonra cezalarını çekmek üzere kalebend edildikleri veya idam edilecekleri hisarlara (genellikle İstanbul ve Çanakkale boğazları kaleleri) götürülmek üzere kayığa bindirildikleri yerdi.

Haliç iskeleleri arasında veya bu iskelelerden çeşitli yerlere yolcu taşımacılığı, ücret tarifeleri muntazam listeler halinde tesbit edilerek narh cetvelleri düzenlenen kayıklarla sağlanırdı. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Haliç kıyılarında kayıkçılık hâlâ devam etmekle beraber gitgide burada kullanılan kayıkların güzel biçimleri unutulmuştu. Haliç iskeleleri arasında Karaköy Köprüsü'nden itibaren yolcu taşıyan küçük vapurlar da bu sırada sefere konulmuş ve İstanbul halkı uzun yıllar Eyüp ziyaretlerinde bu vapurları kullanmıştır. Ayrıca kara yoluyla ulaşımın zorluğu yüzünden Cibali, Kasımpaşa ve Yemiş gibi iskelelere, ön ve arkaları yarım yuvarlak olduğundan halk arasında "tuzluk" adı verilen bu küçük gemilerle gidilirdi. Önceleri Kâğıthane İskelesi'ne kadar sefer yapılırken dere ağzının dolması yüzünden buraya en basit sandal dahi yanaşamaz olmuştur. Köprüyü yaya geçmek istemeyenlerin bindikleri Eminönü-Karaköy arasında "dolmuş" yapan kayık seferleri de yakın tarihlere kadar sürmüştür.

Haliç'in Türk döneminde aşağı bölümü ticaret ve gemicilik merkezi, yukarı bölümü de kasır ve sahilsarayları ile sayfiye yeri olmuştur. Buranın bir başka özelliği de İstanbul'un mânevî fethiyle ilgili büyük saygı gören sahâbîlerin kabirlerinin bu kıyıda bulunmasıdır. Bunlardan biri, zengin bir efsanesi olan Eminönü'ndeki Baba Câfer Türbesi'dir. İslâm efsaneleri, müslümanların Ortaçağ içinde çeşitli kuşatmaları sırasında surlar dibinde

şehid olanların hâtıralarını yaşatmıştır. Şehrin fethinden sonra bunların her birinin yeri sembolik olarak tesbit edilmiş, buralara makam kabirler ve türbeler yapılmıştır. Bu türden “ni‘me’l-ceyş” veya sahâbe kabirlerinin en yoğun şekilde toplandığı bölge İstanbul’un Haliç kıyısındaki kuzeybatı köşesidir. Yalnız Unkapanı’nda Horoz Dede Türbesi Bizans’a karşı yapılan Arap akınlarıyla ilgili olmayıp kitâbesine göre şehrin 1453’te kuşatılması ve fethi sırasında şehid düşen bir velîye aittir.

Eski bir Bizans kilisesinden XVI. yüzyılın ilk yıllarında camiye dönüştürülen Atik Mustafa Paşa Camii’nin mihrabı yanındaki hücre sahâbeden Câbir b. Abdullah’ın (veya Câbir b. Semüre) kabri olarak kabul edilmiş ve bir türbe haline getirilmiştir. Yine eski bir Bizans kilisesi iken mescide dönüştürülen, fakat son yıllarda kalıntıları yıktırılarak yerine ev yapılmasına izin verilen Toklu İbrâhim Dede Mescidi’nin kurucusu da az ötedeki bir sahâbenin türbedarı idi. Buradaki kapalı bir hisar teşkil eden, etrafı surlarla sınırlanmış yerde II. Mahmud tarafından 1251’de (1835) yenilenen Muhammed el-Ensârî’nin Tanzimat üslûbundaki türbesi bulunmaktadır. Daha yukarıda Ebû Zer el-Gıfârî Camii, Tekkesi ve Türbesi yer alır. Son dönemde bütünüyle yıkılan cami yakın yıllarda ihya edilerek yeniden yapılmıştır.

Efsanelerin içinde bir tarihî gerçek payı bulunduğuna işaret eden bulgular İstanbul’un mânevî yapısına ayrı bir ruhaniyet katmıştır. Bizans devrinde Haliç kıyısında Kosmidion adındaki bir manastırın arazisinde, sahâbeden Ebû Eyyûb el-Ensârî adına fethin arkasından büyük bir ziyaret yeri kurularak bir türbe ile bir cami yapılmıştır. Türk halkı buraya her dönemde büyük saygı göstermiş, padişahların tahta çıktıklarında kılıç kuşanma töreni burada yapılmış ve yeni sultan saraydan genellikle deniz yoluyla buraya gelmiştir.

Ebû Eyyûb’un türbesi çevresi büyük önem kazandığından Türk devrinde Haliç’in bu kesiminde bir kasaba doğmuş, hayır sahipleri pek çok cami, mescid, medrese, çeşme, sebil ve tekke yaptırmışlardır. Ayrıca bu insanlar türbelerinin ve mezarlarının burada olmasını istemişlerdir. Böylece Haliç’in yukarı ucu yalı ve sahilsaraylardan başka önemli bir dinî ziyaret merkezi olmakla beraber aynı zamanda ölüm ve hayatın iç içe yaşadığı bir yer durumunu almıştır. Ebû Eyyûb’un yanında, etrafında ve yakınında

İstanbul’un büyük bir mezarlığı doğmuş ve Haliç boyunca Alibey deresi kenarına doğru gelişmiştir. Kabirleri gölgeleyen serviler Haliç’in yukarı bölgesine koyu yeşil bir fon sağlamış, binlerce mermer mezar taşı, aralarda türbeler ve aile sofaları ile huzurlu bir çevre oluşmuştur. Bu mezarlıkta gerek tarih bakımından değerli gerekse kitâbeleriyle halkın ölüm karşısındaki duygularını gösteren farklı kabir taşları yer alır. Meselâ Bosna’da doğup Cezayir’de kadılık yapan ve İstanbul’da vefat eden kişinin mezar taşı Osmanlı Devleti sınırlarının genişliğini gösteren bir işarettir. Çoğu tahrip edilmekle beraber biçim itibariyle değişik şekilleri olan birçok mezar taşı bu kabristanı bir nevi mezar taşları müzesine çevirmiştir. Eyüp Kabristanı kıyı boyunca uzandıktan başka Haliç’e bakan yamaçların yukarılarına da yayılmıştı. Pierre Loti Kahvehanesi olarak adlandırılan yerin önünde bugün sadece temelleri kalan XVI. yüzyıla ait Şeyhülislâm Alâeddin Arabî Efendi Türbesi, buradaki mezarlıklar alanının en üstteki son noktasını gösterir. Eyüp Camii çevresindeki türbeler arasında Sokullu Mehmed, Bulak Mustafa, Ferhad ve Pertev paşaların mezar âbideleri anılabilir. XIX. yüzyılda Âdile Sultan ile kocası Mehmed Ali Paşa için burada öncekilerle kıyaslanamayacak kadar gösterişsiz bir türbe yapılmıştır. Mezarının “su ve çocuk sesi duyulacak bir yerde” olmasını isteyen Sultan Mehmed Reşad’ın türbesi de Haliç kıyısında bir sıbyan mektebi yanında inşa edilmiştir.

İstanbul’un en güzel hazîrelerinden biri Haliç kıyısında Ayvansaray’daki surların iç tarafında bulunmaktadır. Etrafı sur duvarları ile çevrilmiş bir iç kale görünümündeki bir sahâbe türbesi etrafında yaşlı ağaçların gölgelediği hazîre, buranın ruhaniyetine sığınmak isteyenlerin kabirleriyle doludur. Bizans döneminde Pterion denilen sur duvarları ile âdeta bir iç kale gibi sınırlanmış bu yerde, sahâbeden Ebû Şeybe el-Hudrî’nin türbesi etrafında kurulan Toklu Dede hazîresindeki en eski mezar, 908 Rebîülâhirinde (Ekim 1502) ölen Sinan Çavuş b. İskender adlı kişiye aittir. Buradaki mezarlardan biri Hüseyin Ayvansarâyî’nin üstadı, 1167’de (1754) ölen, Toklu Dede mahallesi imamı Şeyhülkurrâ Halil Efendi’ye aittir. Bir diğer mezar ise Hatice Sultan’ın kethüdâsı ve Hadîkatü’l-cevâmi‘ yazarı Hüseyin Ayvansarâyî’nin babası, 8 Şâban 1165’te (21 Haziran 1752) vefat eden Hacı İsmâil Efendi’nindir. İbn Sînâ’nın el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıb adlı eserini ilk defa Türkçe’ye çeviren Tokatlı Hekim Mustafa Efendi’nin de kabri burada idi (ö. 1781). İstanbul tarihiyle ilgili birçok eser bırakan Hüseyin Ayvansarâyî,

Toklu Dede Mescidi civarında oturduğuna ve 1201'de (1787) buradaki evinde vefat ettiğine göre kabrinin aynı hazîrede babasının yanında olması gerekir; fakat bugüne kadar mezar taşına rastlanmamıştır. Pek çok kitap ve 300'ü aşkın mushaf yazmış olan hattat Osman Ağa da "Toklu Dede nâm azîzin medfun olduğu yerde" oturuyordu. Bütün bunlar, Haliç kıyısının bu köşesinin XVIII. yüzyılda İstanbul'un kültür hayatının önemli merkezlerinden biri olduğunu gösterir.

Haliç'in karşı yakasında, Galata surları dışında Kasımpaşa'ya hâkim sırtlarda da geniş bir Türk mezarlığı vardı. Ulu servilerin bir orman gibi gölgelediği bu mezarlık Haliç kıyısından Şişhane ve Tepebaşı'na kadar çıkıyor, buradan da Tünel'in yukarı ucundan Tophane'ye doğru iniyordu. Taksim'deki Büyük Mezaristan'a karşılık Küçük Mezaristan olarak adlandırılan bu mezarlığın Haliç'e yeşil bir şerit halinde inişini eski fotoğraflarda görmek mümkündür. Cenazeler buraya İstanbul tarafından kayıklarla getirilerek Meyyit İskelesi'nde karaya çıkarılıyordu. XX. yüzyıl başlarına kadar taşları ve ağaçları seyrekleşmiş ve arazisi üstünde yer yer binalar yapılmış olmakla beraber birçok kısmı henüz duruyordu. Cemal Paşa, bahriye nâzırı olduğu I. Dünya Şavaşı yıllarında Kasımpaşa'daki acemi erleri çalıştırarak bu mezarlığı bütünüyle ortadan kaldırmıştır. Haliç'e hâkim yamaçlardaki üçüncü Türk mezarlığı yine bu yakada Hasköy sırtlarındadır. Burada yatanların en ünlüsü matbaacılığın kurucusu İbrâhim Müteferrika idi. Yıllar önce deniz tarihçisi Saffet Bey tarafından kabristanda bulunan mezar taşı buradan alınarak Galata Mevlevîhânesi hazîresine getirilmiştir. Hasköy sırtlarında Mûsevîler'in de bir maşatlığı bulunmaktadır. Çok değişik mezar tipleriyle dikkati çeken bu geniş sahanın sınırsız bir hoşgörüyle bütün Osmanlı dönemi boyunca korunmuş olduğu, Ahmed Refik Altınay tarafından yayımlanan arşiv belgelerinden öğrenilmektedir. Mûsevî mezarları arasında, Hasköy Köprüsü'ne inen yokuşun başında, İstanbul'un ünlü gayri müslim zenginlerinden Camando'nun son yıllarda ev haline getirilen neogotik üslûbunda bir bina halindeki mezarı dikkati çeker.

Haliç'in Türk dönemindeki görüntüsünün oluşmasında büyük rol oynayan bir unsur da İstanbul'un hâkim yüksekliklerine ve kıyıdan buraya tırmanan yamaçlarına serpiştirilen camilerdir. Osmanlı döneminin Türk mimarisi, büyük camileri ve bunları çevreleyen manzumeleri estetiklerini

tamamlayacak şekilde araziye yerleştirmiştir. Alman mimarı Bruno Taut, İstanbul'un selâtin camilerini bu bakımdan "şehir tacı" (Stadtkrone) olarak adlandırmıştır. İstanbul'un üzerinde kurulduğu yarım adanın bel kemiğini teşkil eden tepeler silsilesinin Edirnekapı'dan Sarayburnu'na kadar Haliç'e paralel olarak uzanması, Türk dönemi Haliç'inin büyük mimari eserlerle "taçlanmasını" mümkün kılmıştır. Şehir, Türk medeniyetinin ilk damgası olan Fâtih Camii ile manzumesi, etrafındaki medreseleri ve Haliç tarafındaki dârüşşifâsı ile muhteşem bir mimari topluluk olarak Bizans'ın Havâriler Kilisesi'nin yerinde yükselmişti. Onu XVI. yüzyıl başlarında II. Bayezid'in camii ile az sonra Balat sırtlarında Yavuz Sultan Selim için yapılan cami takip etmiştir. Mimar Sinan, Şehzade Camii'ni Haliç'e bir vadi halinde inen sel yatağının başındaki yüksek noktaya inşa etmiş, Süleymaniye Camii ve Külliyesi için de Haliç'e bir mahmuz gibi uzanan bir tepeyi seçmiştir. Türk sanatının en büyük eserlerinden olduğu kadar Türk şehirciliğinin bu kudretli yapısını bütün ihtişam ve heybetiyle yalnız Haliç'ten veya karşı kıyıdan seyretmek mümkündür. Bu da Türk döneminin Haliç'e verdiği değer ve önemin ölçülerini gösterir. Süleymaniye'nin minare ve kubbelerinin yerleştirilişi, İstanbul'un bu taraftaki

siluetiyle estetik bakımdan tam bir uyum gösterir. Haliç'e hâkim tepeler, Edirnekapı'da yine Mimar Sinan'ın eseri Mihrimah Sultan Camii ile, daha geç dönemde de XVIII. yüzyıl ortalarında Nuruosmaniye Camii ile süslenmiştir. Haliç'in girişinde Eminönü semtinde eski yahudi mahallesi yerinde, XVI. yüzyıl sonlarında yapımına başlanıp inşası XVII. yüzyıl ortasına kadar süren Yenicami bu eşsiz âbideler dizisinin Haliç girişindeki son halkası olmuştur.

İstanbul'un Haliç'e paralel uzanan tarafı, tepelerde çeşitli vakıf eserler ve bunları tamamlayan ek binaların kubbeleriyle bezenirken kıyıdan yukarıya doğru uzanan bölgelerde yoğun bir yerleşme ile birlikte irili ufaklı cami ve mescidler yükselmiştir. Şehrin XVI. yüzyıldan itibaren çizilmiş panoramaları bunu açık şekilde gösterir. 1810 yılına doğru meydana getirildiği anlaşılan bir su yolu haritası, Haliç'in bu kıyısının boydan boya sokak dokusunu ortaya koyar. En eskisi XIX. yüzyıl ortalarında çekilmiş fotoğraflarda da Haliç'in güney kenarının bu karakteri eski haliyle görülür. Parça parça yeşillik kümeleriyle bölünmüş mahallelerdeki evlerin çoğu ahşap küçük meskenlerdir. Aralarında yine ahşap, üç dört katlı büyük

konakların varlığı da dikkati çeker. Bu fotoğraflar büyütüldüğünde, bugün artık hiçbir izi kalmayan ve sahipleri unutulmuş konakların dış mimarileri daha belirli olarak ortaya çıkmaktadır.

Ünlü Fransız edibi Théophile Gautier, XIX. yüzyılın ortalarında Kırım Harbi sırasında İstanbul'a geldiği günlerde Tepebaşı'ndan seyrettiği İstanbul ve Haliç'i şu satırlarla anlatır: "Haliç'e ulaşan yokuşu inmeden önce önüme serili hârika manzarayı seyrettim. İlk plan, serviler ve kabirlerle örtülü inişli ve çıkışlı mezarlıktı; ikinci plan Kasımpaşa mahallesinin koyu renkte kiremitlerle örtülü, kırmızımtırak evleriydi; üçüncü plan, Sarayburnu'ndan Kâğıthane'ye uzanan körfezin mavi sularıydı; dördüncü planı ise İstanbul'un anfi biçiminde yükseldiği inişli yokuşlu tepeler teşkil ediyordu. Çarşıların mavimsi kubbeleri, camilerin beyaz minareleri, gökyüzünde siyah bir dantel dizisi gibi beliren eski Valens su kemeri, servi ve çınar kümeleri, dam köşeleri, bütün bunlar Yedikule'den Eyüp sırtlarına uzanan o hârikulâde ufuk çizgisine değişik görünümler katıyordu".

İstanbul'un çok kalabalık bir yerleşme bölgesi olan Haliç kıyısı ile yamaçlarının en büyük talihsizliği kuzey rüzgârlarına açık oluşu ve su kıyısında başlayan bir yangının bu rüzgârın desteğiyle hızla sırtlara tırmanıp Marmara yönünde günlerce sürmek suretiyle şehrin büyük kısmını kül ederek ilerlemesidir. Dördüncü Haçlı Seferi ile 1203'te İstanbul önlerine gelerek şehri kuşatan Batılı şövalyeler, o yıl ve 1204'te Haliç kıyılarından çıkardıkları yangınlarda geniş alanların mahvına sebep olmuşlardır. Türk döneminde de pek çok yangın âfetiyle karşılaşılmıştır. Etrafları geniş avlularla çevrili olan selâtin camileri bu âfetlerden az zararla kurtulmakla beraber çevrelerini saran alevlerin şiddetinden kurşunları eriyip akıyor ve minare külâhları mum gibi yanıyordu. XX. yüzyıl başlarına gelinceye kadar çoğu Haliç kıyılarından başlayan yangınların verdiği zararlar pek çabuk ortadan kaldırılırken son yangınların izleri devletin içinde bulunduğu iktisadî şartlar sebebiyle uzun süre kalmıştır. 1539'da Zindankapısı'nda, 1569'da Eminönü'nde yahudi mahallesinde, 1606'da yine Şühud (Çıfıt) Kapısı'nda, 1633'te Cibalikapısı dışında kalafatçı tezgâhlarında, 1640'ta Balat'ta Mumhâne'de, 1653'te Odunkapısı'nda, 1660'ta Ayazmakapısı dışında büyük yangınlar çıkmıştır. Aynı yıl içinde Galata'da, 1677'de Tersane'de, 1683'te Ayazma ve Odun kapıları arasında, 1693'te

Cibalikapısı’nda, 1707’de Eyüp’te, 1715 ve 1717’de Galata’da, 1718’de Cibalikapısı dışında, 1721’de Küçükmustafapaşa’da ve Balat’ta, 1729’da yeniden Balat’ta, 1731’de Galata’da, 1745’te Tersane’de, aynı yıl içinde Balat yakınında Kiremit mahallesinde, 1750’de Küçükpazar’da, 1756’da Cibali’de, 1771’de Galata’da, 1782’de Balat’ta, 1833’te Cibalikapısı’nda, 1908’de Çırçır mahallesinde, 1911’de Uzunçarşı ve Mercan’da, 1918’de Cibali-Fatih’te çıkan yangınlar binlerce evi, konağı ve pek çok değerli eseri mahvetmiştir. Haliç kıyılarının son büyük yangını 1941’de Fener’de olmuştur. Bu korkunç âfetlerin şehrin Haliç’e bakan sırtlarının görüntülerinin değişmesinde büyük payı vardır.

Osmanlı döneminde Haliç’te görülen önemli bir tabiat olayı da suyun donmasıdır. II. Osman zamanında 1 Rebîülevvel 1030’da (24 Ocak 1621) Haliç’in suyunun donduğu söylenir. Aynı yıl on yedi gün sonra da Sarayburnu ile Üsküdar arası donmuştur. Bununla ilgili olarak Hâşimî mahlaslı şair, “Sitanbul-Üsküdar ortası dondu oldu muhkem kış / Yürür havf etmeyip âdem geçer her cânibe buzda /... Yol oldu Üsküdar’a Akdeniz dondu bin otuzda” demiştir. Şairler, Haliç’in 27 Rebîülevvel 1168’de (11 Ocak 1755) donuşuna dair tarihler de yazmışlardır. Seyyid Hâkim Mehmed Efendi’nin (ö. 1185/1771-72) tarihi şöyledir: “Buz üstünden geçen geldi bana yaz dedi târîhin / Deniz altmış sekizde dondu buzdan bendeniz geçtim” (Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh, s. 215). Râmiz ise Âdâb-ı Zurefâ’sında şunu yazar: “Bin yüz altmış sekiz senesi mevsimi şitâsında kesret-i bürûdet-i hevâdan nâşî Sütlüce ve Eyyüb İskelesi miyânında deniz müncemid oldukta dedikleri târîh-i bî-nazîrleri tahsin-kerde-i sagīr ü kebîr olmuştur. Târih: Emr-i Hak ile Sitanbul’da olan kış bu sene / Belki dünyâ duralı olmadı bu resme şitâ / Üsküdar ile Sitanbul arası dondu kamu / Rûy-i deryâyı gören kimse sanırdı sahrâ” (s. 67, 70). Ancak bahsedilen donma olaylarının suyun tamamen donması değil iri buz kitlelerinin İstanbul Boğazı ile Haliç’e yığılmasından ibaret olduğu da düşünülebilir. Nitekim böyle durumlar 1928’de ve 1953’te de olmuş, Boğaz’ın Marmara çıkışı ve liman Karadeniz’den gelen buz kitleleriyle kaplanmıştı.

Haliç kıyısında XIX. yüzyılın mimarisini aksettiren bazı binalar da bulunmaktadır. Bunlardan, Eminönü bölgesinde olan hanlardan günümüzde ayakta kalabilen sadece iki örneğinden yukarıda bahsedilmiştir. Ortadaki yolunun üstü, İstanbul’da tek örnek olarak ahşap çatı ile örtülü olan Yemiş

Çarşısı da 1985'e doğru yıkılıp yok edilmiş ve aynen ihyası hakkındaki karar da uygulanmamıştır.

Haliç kıyısında büyük bir kitle halinde yükselen, Hovsep Anzavur (ö. 1935) adında bir Ermeni mimarın yaptığı sigara fabrikasının dış görünüşü bakımından dikkate değer estetik bir özelliği yoktur. Bu kıyıda XIX. yüzyılda kurulan büyük sanayi tesislerinden biri, Eyüp yakınında Defterdar'da Beyhan Sultan Sahilsarayı'nın yerinde yapılan Feshâne'dir. 1830-1833 yıllarında inşa edilen bu fabrikada festen başka dokuma işleri de yapılıyordu. 1866'da yangın geçiren Feshâne-i Âmire hemen tamir edilmiş, 1894'te de genişletilmiştir. 1986'da bir kısmı yıkılan eski Feshâne'den yalnız dokuma atölyesi bölümü bir sanat merkezine dönüştürülerek bırakılmıştır. Haliç kıyısında diğer bir sanayi tesisi olarak Eyüp'te, Bahariye denilen yerdeki Hançerli Fatma Sultan Sahilsarayı ile Çukur Saray'ın arsasında 1242'de (1826-27) İplikhâne-i Âmire binası inşa edilmiştir. 9 Receb 1243 (26 Ocak 1828) tarihinde yapımı tamamlanan

fabrika 350 m. uzunluğunda olup ortasında avlusu vardı. 1870'lere kadar çalışan fabrikada, gemilere yelken beziyle Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin giyim kumaşı dokunuyordu. Haliç kıyısında XIX. yüzyıl içinde bazı karakol binalarının inşa edildiği görülür. Bunlardan Batı mimarisi üslûbunda İsviçreli mimar G. Fossati'nin Eminönü Balıkpazarı'nda yaptığı karakolhane binası bir süre buzhane olarak kullanıldıktan sonra yıktırılmıştır. Eski Unkapanı Köprüsü'nün İstanbul tarafındaki başında bulunan ve mermer sütunlu cephesiyle empire üslûbunda iki katlı bir yapı olan Küçükpazar (Unkapanı) Karakolu Atatürk bulvarı açıldığında pek çok eski eserle birlikte ortadan kaldırılmıştır. Galata Köprüsü'nün Karaköy tarafındaki başında, Sultan Abdülaziz döneminde yapıldığından Aziziye Karakolu denilen çok gösterişli bir mimariye sahip iki katlı bir polis merkezi bulunuyordu. Gerçekten zarif bir eser olan bu bina yıktırılarak yerinde Denizyolları'nın binası inşa edilmiş, ardından bu bina da İstanbul'un "modernleşme"si kargaşası içinde kaybolup gitmiştir. Eski bir fotoğraftan öğrenildiğine göre Unkapanı Köprüsü'nün Azapkapı tarafındaki ucunda da Batı mimarisi üslûbunda âdeta zafer takını andıran çok süslü, ne zaman yok edildiği bilinmeyen, mermerden kemerli bir kapı vardı. Yine Haliç kıyısındaki tarihî bir yapı olan Unkapanı Değirmeni korunamamış, 1940'lı yıllarda yapılan modern sebze ve meyve hali

başlangıçta düzenli, temiz ve güzel bir bina iken gitgide kendisi ve çevresi bir pislik ve kargaşa merkezi durumuna girmiş, nihayet 1980'lerde yıktırılmıştır. Hasköy-Sütlüce kıyısında yapılan mezbaha ise çok yakın tarihlerde kapatılmış ve Türk neoklasik mimarisinin güzel bir örneği olan binasının restore edildikten sonra kültür merkezi haline getirilmesi kararlaştırılmıştır.

Haliç üzerinde iki yakayı bağlayan köprülerin yapımı, arkasından ahşap yelkenli gemilerin yerini saç tekneli buharlı vapurların alması ile Haliç'in romantik görüntüsü değişmiş, tersane yeni teknik şartlara uyarken Haliç'in kıyılarında fabrikalar, atölyeler ve küçük endüstri merkezleri doğmuş, böylece buranın bir gezinti, sayfiye ve açık havaya çıkma yeri olma özelliği bütünüyle ortadan kalkmıştır. Şehircilik uzmanı olarak İstanbul'a getirtilip şehrin nâzım planını hazırlamakla görevlendirilen Fransız Henri Prost'un Kâgıthane vadisini sanayi bölgesi olarak tavsiyesi de Haliç'in geleceği için büyük ölçüde zararlı olmuştur. Çağın gerektirdiği bu değişikliklerin bir kısmı çeşitli tahriplere yol açmış, deniz suyunun bilhassa sucuk imalâtı ile mermer fabrikalarının artıkları ile zehirlenmesi renginin değişmesine ve dibinin dolmasına sebep olmuş, bu hususta önleyici hiçbir tedbir alınmayışı Haliç'in ölümüne yol açmıştır. Bu arada Haliç'in muhtelif yerlerinde hurda gemilerin sökülme tezgâhlarının kurulması, bazı köhne vapurların bunların önlerinde yıllarca batık halinde kalması da buraya büyük ölçüde zarar vermiştir. Bu menfi şartlar Haliç'teki balık ve diğer deniz ürünlerinin neslini tükettiği gibi bazı mevsimlerde gezgin balıkların buraya girmesini önlemiştir. Halbuki neredeyse 1960'lara kadar Haliç'te lezzetli balıklar tutulabildiği gibi daha önceleri de burada tarak ve istiridye çıkarılmaktaydı. Haliç sularının temizliği hakkında, Karaköy Köprüsü'nün batı tarafında köprü dubalarına bitişik olarak kurulan ve derinliği altındaki demir ızgara ile sınırlanan bir deniz hamamının varlığı ile fikir sahibi olmak mümkündür. Bu tesis eski fotoğraflarda görülebilir.

Haliç'in "V" biçimindeki dibinde kalın çamur tabakasının içinde çok değerli şeylerin bulunduğu kesindir. Nitekim 1850'de bir yabancı tüccarın gemiye binerken elinden düşürdüğü, içinde bütün serveti olan altın kesesini aramak üzere Haliç'in derinliklerine inen bir dalgıç dibin çok dik ve akıntılı olduğunu söylemiş, keseye rastlamamasına karşılık burada yirmi kadar tunç top bulmuş ve bunlar derhal çıkarılmıştır. II. Abdülhamid döneminde bir

Beyoğlu eğlencesinden sabaha karşı çift at koşulu arabası ile dönen bir paşazade, araba sürücüsünün köprünün açık olduğunu farketmemesi yüzünden Haliç'e düşmüş, atlarla araba ve sahibi Haliç'in dibindeki kalın çamur tabakası içinde kaybolmuştu. Nihayet tersane ve kalafat yerleri önünde bakımsızlık veya tamir sırasındaki ihmal yüzünden batan gemiler de Haliç'in derinliklerinde kaybolup gitmiştir.

Haliç çeşitli konular dolayısıyla halk edebiyatına girmiştir. İstanbul kıyılarındaki kayıklara dair bir destanda tek çifte "piyade"lerin Galata'ya yolcu taşıdıkları anlatılmaktadır: "...Zevk ister isen dünyâda / Yürü seyr eyle deryâda / Galata'ya âdem taşır / Yalınız kürek piyâde..." (Ramazannâme, s. 113). İstanbul'un sur kapılarına dair bir başka destanda Haliç kıyısında bulunanlar şu mısralarla anlatılır: "...Bahçekapısı âlîdir / Sarayburnu hoş yalıdır / Yalı köşkü bahre nâzır / Onda cennet misâlidir // Geçince Balıkpazarı / Ketencilerle attârı / Zindankapısı âşikâr / Balmumcular eder kârı // Odunkapısı yanları / Keresteci dükkânları / Ayazmakapısı'na da / Pekmezci yaz dükkânları // Zeytinciler Unkapanı / Balıkçılardır bir yanı / Kundakçılar tüfenkçiler / Cibâli'ye kıl seyranı // Yenikapı'da var hamam / Ayakapısı da tamam / Petrekapısı kilise / Fener'in kumudur bed-nâm // Balat'da yehûd cem' olur / Cumartesi ısız kalır / Ayvansaray hoşça yerdir / Sultansarayı anılır / ..." (a.g.e., s. 216-217).

Eskiden çok kullanılan sandıkların, yazmaların ve tepsilerin üzerinde Haliç

manzaraları iptidaî üslûpta resimler halinde yer alırdı. Bunlar, genellikle gerçeğe uygunluğa ve orantıların doğruluğuna dikkat edilmemekle beraber yine de ilgi çekici halk resimleridir. Bir şerbet tepsisi üzerindeki Haliç girişi ve Karaköy Köprüsü resminde bu özellikler gayet belirlidir. Celâl Esat Arseven'e ait olan ve şimdi nerede olduğu bilinmeyen çok nâdir bir yazma üzerinde Galata-Tepebaşı sırtlarından Haliç'in ve İstanbul'un görünüşünün bir kısmı işlenmiştir (L'Art Turc, s. 277).

III. HALİÇ KÖPRÜLERİ

Haliç'in iki yakası arasında Bizans döneminde bir köprünün varlığından bahsedilir. Ancak bu husustaki bilgiler kesin değildir. İmparator Iustinianos tarafından VI. yüzyılda yaptırılan Kallinikos Köprüsü, Schneider'in

görüşüne göre Haliç üzerinde olmayıp Küçükçekmece'de idi. Ancak yine Schneider, Bizans çağında Eyüp ile Sütlüce arasında bir köprü olabileceğini ve XVI. yüzyılın ilk yarısında Pierre Gilles'in (Gyllius) ve XVII. yüzyılda Evliya Çelebi'nin ayak kalıntılarını gördüklerini yazdıkları köprünün bu olduğunu ileri sürer. Haliç'in en dar yeri burasıdır (220 m. kadar). Fakat Kâğıthane ve Alibey derelerinin ağızları daha dar ve buralarda köprü kurulması Haliç'e nisbetle çok daha zahmetsiz olduğuna göre belki de ilk köprüler bu iki dere çıkışında idi. Galip Alnar iki ayrı köprünün varlığını kabul eder ve ilk köprünün açıklığı 350 m. (1938'lerde), en çok derinliği 4 m. olan Ayvansaray-Pîrîpaşa arasında olabileceğini, kazıklar üzerine oturan bu köprünün ancak ahşaptan yapılabileceğini bildirir. Diğer köprü ise onun görüşüne göre Eyüp ile Sütlüce arasında idi. Evliya Çelebi'nin kalıntılarını gördüğü köprü bu olmalıdır. 1203 yılında Bizans'ı kuşatan Haçlılar Haliç'in yukarı kesiminde taş bir köprünün varlığından bahsederler. Bu husustaki bilgiler, bu sefere katılan Fransız şövalyelerinden Geoffroy de Villehardouin ile Robert de Clari'nin hâtıratlarında bulunmaktadır. Bizans döneminin bu köprüsü veya köprülerinin yeri ve tekniği İstanbul tarihinin hâlâ çözüm bekleyen konularından biridir.

II. Mehmed 1453'te Bizans'ı kuşattığı sırada Haliç'in yukarısında ordunun ikmalini kolaylaştırmak için geçici bir köprü kurdurmuştu. Bunun şimdi orduda kullanılan tombaz köprülerin bir benzeri olduğu ve fıçılar üzerine yerleştirilen ahşap bir döşemeden ibaret bulunduğu anlaşılmakta, genişliğinin ise yan yana beş kişinin geçeceği kadar olduğu nakledilmektedir. Galip Alnar, tekniği ve biçimi hakkında bazı görüşler ortaya atarak bu köprünün yan yana bağlanmış kadırgalar üzerinde kurulmasını daha inandırıcı bulduğunu Nişancı Karamânî Mehmed Paşa'ya atıfta bulunarak ileri sürer. XV. yüzyılın ilk yarısında Yakındoğu'da dolaşan Bertrandon de la Broquière, seyahatnâmesinin Bourgogne Dükü Philippe le Bon'a takdim edilen yazma nüshasında İstanbul kuşatmasını tasvir eden bir minyatür vardır. Fethin hemen arkasından yapılan bu minyatürde, Galata sırtlarından indirilen kadırgalardan başka Haliç üzerinde yan yana bağlanmış fıçılardan kurulmuş bir köprü de açık şekilde gösterilmiştir (aslı Paris'te Bibliothèque Nationale'de, MS, Franç, nr. 9087, vr. 207). Bu köprü de herhalde uzun ömürlü olmamış ve şehir Türk idaresine geçtikten sonra ortadan kalkmıştır.

Fetihten sonra II. Bayezid döneminde ünlü İtalyan sanatkârı Leonardo da Vinci'nin İstanbul'a gelerek Haliç üzerinde bir köprü yapması düşünülmüştü. Fakat Leonardo'nun notları arasında bulunan bu köprü taslağını inceleyen mühendisler bunun gerçekleşmesinin mümkün olmadığını belirtirler. Aynı yolda yine Rönesans ustalarından Michelangelo'nun da köprü yapımı için İstanbul'a daveti düşünülmüş, fakat bu da sonuçlanmamıştır. XVI. yüzyılın ünlü mimarı ve mükemmel bir köprü yapımı ustası olan Hassa Başmimarı Sinan'ın bu hususta herhangi bir girişiminin bulunmaması da şaşırtıcıdır.

Haliç üzerinde iki yakayı bağlayan ilk köprü, II. Mahmud döneminde Tersane'de yaptırılarak 1836'da tamamlanan Hayrâtiye Köprüsü'dür. Açılış töreninde ilk olarak padişahın atla üzerinden geçtiği bu köprüde geçiş parası alınmıyordu. Sonraları Cisr-i Atîk olarak da adlandırılan bu köprü Azapkapı ile Unkapanı arasında kurulmuş olup 600 arşın uzunluğunda idi (Lutfî, V, 59). Galip Alnar'ın ifadesine göre 1939'da bu köprünün kenar ayağı toprak altında sapasağlam duruyordu. Ayrıca köprünün şeklini gösteren iki gravür Miss J. Pardoe'nun kitabında görülmektedir (The Beauties of the Bosphorus, s. 80-81, 116-117). Miss Pardoe, "yüzen köprü" (the floating bridge) olarak adlandırdığı bu yapının kemerli iki geçidi olduğunu ve fevkalâde zarif bir görünüme sahip bulunduğunu bildirmiştir. Bu köprünün tekniğini gösteren bir gravür de E. Flandin'in eserinde bulunmaktadır (L'Orient, I, lv. 20). İki uçta kazıklar üstündeki bölümlerden sonra altından kayıkların geçebilmesi için kemerli iki geçit yapılmış, ortaya büyük gemiler için de iki kanatlı bir kapı konulmuştur. Genişliği, yan yana iki araba ile iki kenarda yayaların aynı zamanda geçebileceği kadar olan yapıda (Alnar'a göre yaklaşık 10 m.), uçlarda ortalama 30 cm. çapında çam ağacı kazıklar kullanılmış, ortalarda ise köprü küçük dubalara oturtulmuştu. Flandin'in eseri 1853'te basıldığına göre Kırım Harbi sıralarında Hayrâtiye Köprüsü hâlâ duruyordu. 1845'te, Karaköy ile Eminönü arasında yine dubalı ve ahşap olarak Tersane-i Âmire'de yapılan ilk Karaköy Köprüsü kurulmuştur. Uzunluğunun 500 m. kadar olduğu tahmin edilen köprünün on sekiz yıl hizmet ettiği bilinir. 1863'te bunun yenilenmesi gerekince yine ahşaptan ikinci Karaköy Köprüsü yapılmıştır. Bunun da ortasında 5 m. yüksekliğinde bir geçit gözü vardı ve iki uçlardan ortaya doğru yükseliyordu. 1874 yılında E. de Amicis'in seyahatnâmesi

için ressam C. Biseo'nun çizdiği resimde köprünün döşemesinin tahtadan olduğu ve yanlarda ahşap korkuluklarının bulunduğu görülür. İkinci Karaköy Köprüsü 1875 yılına kadar hizmet vermiştir.

1863'te, Haliç üzerinde Ayvansaray ile Pîrîpaşa arasında Cezayirlioğlu Mıgırdıç adında bir sarraf tarafından ahşap kazıklar üzerinde bir köprü yaptırılmıştır. Yahudi Köprüsü denilen bu yapı, üstünden geçenlerden para alınmak suretiyle kazanç amacıyla inşa edilmişti. Fakat iki kıyı arasında kayıkla taşımacılık yapan sandalcılar tarafından işlerine zarar verdiği için açılışından on gün sonra yakılmış ve bir daha yapılmamıştır.

Karaköy Köprüsü'nün demirden inşası için 1870'te Fransız Forges et Chantiers de la Méditerranée şirketiyle bir anlaşma yapılmış, 1872'de de Azapkapı-Unkapanı arasında yeni bir demir köprü için George Wells adında bir İngiliz firması temsilcisiyle başka bir anlaşma imzalanmıştır. Fakat 1870'te Fransız-Alman savaşının başlaması üzerine İngiliz firmasından köprünün Azapkapı yerine Karaköy-Eminönü arasına kurulması istenmiştir. Ancak Nâfia Nâzırı Edhem Paşa tarafından George Wells ile imzalanan anlaşmada 95.000 altın lira karşılığında yapılması kararlaştırılmışken yerinin değişmesi yüzünden 6000 lira, kenar ayaklarının yapımı ve bir duba daha konulması için de 3200 lira daha ilâve edilmiş, anlaşmazlık çıkması ve hatta mahkemeye gidilmesinden sonra 105.000 altın liraya uyuşma sağlanmıştır. Demirden olan üçüncü Karaköy Köprüsü yaklaşık 480 m. uzunlukta olup genişliği 14 m. kadardı ve yirmi dört duba üzerine kurulmuştu. Ortadaki dört duba iki yana açılabiliyordu. Her sabit duba dörder zincirle çapalar atılarak bağlanmıştı. Altında dükkân ve gazinolar, ayrıca Haliç tarafında bir de deniz hamamı vardı. Sık sık yenilenen taban döşemesi ahşap, kenar korkulukları dökme demirdendi. İtalyan ressamı F. Zonaro'nun Ertuğrul alayının köprüden geçişini tasvir eden tablolarında görülen yerin bu köprü olduğuna ihtimal verilir (Gürçağlar, sy. 38, s. 90-94). Üçüncü Karaköy Köprüsü 1912 yılına kadar hizmet vermiş, bu tarihte aynı yere yeni bir köprünün kurulması üzerine eskisi Unkapanı-Azapkapı arasına çekilerek burada da yirmi sekiz yıl daha kullanılmıştır. Yeni yerinde hizmet ettiği yirmi sekiz yıl içinde fırtınalarda iyice hırpalanan köprü Cumhuriyet'in ilk yıllarında tamir edilmesine rağmen birkaç defa kopmuş, hatta 12 Şubat 1936 gecesi şiddetli bir kar fırtınası sırasında yerinden koparak dağılmış ve ertesi sabah dubaları hiçbir yere ve gemiye zarar

vermeden kıyılara yanaşmış olarak bulunmuştur. Bu köprünün o yıllardaki perişanlığı mizah konusu olmuş, hakkında yazılar yazılmış, karikatürler çizilmiştir. Artık işe yaramayacağı anlaşıldığından bir Fransız firmasına yeni bir Gazi (Atatürk) Köprüsü sipariş edilerek 1936'da sökülmesine başlanmıştır.

Fransız firmasına 1870'te Karaköy-Eminönü arası için sipariş edilen demir köprü savaş yüzünden gecikmiş, ancak 1875'e doğru Azapkapı-Unkapanı Köprüsü olarak kurulmuştu. Boyu 480 m., genişliği 18 m. olan köprü yirmi altı duba tarafından taşınıyordu. Kenar ayakları ahşap kazıklar üzerine kâgir olup ihale 135.000 altın liradan yapılmıştır. Ancak bu köprü sert fırtınalara dayanaklı olmadığı için otuz yedi yıl kadar hizmet gördükten sonra 1912'de sökülerek Eyüp önlerine götürülmüş, orada bazı dubaları çamura gömülerek batmış, demir aksamı da hurda olarak satılmıştır.

Karaköy ile Eminönü arasında yeni bir köprü yapılması için Alman M. A. N. firması, 1894'ten itibaren 1909'a kadar on beş yıl hiç ara vermeden başvuruda bulunarak bu işin kendilerine ihale edilmesini istemiştir. İlk anlaşma 1907'de Bahriye Nezâreti ile imzalanmış, fakat bu anlaşma, 1908'de Osmanlı Devleti'nde yeni bir rejimin doğması üzerine iptal edilerek 1909'da yeni bir anlaşma yapılmıştır. Buna göre 25 m. genişliğinde bir köprünün yapımı, Deutsche Bank'a yatırılacak 237.000 altın lira karşılığında (o yıllarda 4.36 milyon mark) M.A.N. firmasına ihale edilmiş, sonraları tramvay yolları gibi bazı ilâve harcamalarla 250.000 altına yükselmiştir. Bu firmanın kurduğu demir köprünün inşasına 1910'da başlanmış, dubaları iki yıl boyunca Hasköy'de yapılmış ve Sultan Mehmed Reşad'ın tahta çıkışının yıldönümü olan 27 Nisan 1912'de törenle hizmete girmiştir. İlk yapıldığında 466,50 m. uzunluğunda olan köprünün altında pek çok dükkân ve gazino vardı. Köprünün açılır kapaklarının altında giriş ve çıkış için iki kapı düşünülmüş, estetik bakımdan da dökme demirden korkulukların Yenicami'deki şebekelere uygun olarak XVI. yüzyıl motiflerine göre yapılmasına özen gösterilmiştir. Köprüden geçenlerden para alınması için özel jetonlar basılmıştı. Boyunlarında kumbaraları ve üstlerinde gecelik entarisi gibi gömlekleri bulunan geçiş görevlileri bu jetonları toplardı. Ayrıca köprünün iki ucunda geniş saçaklı, Türk neoklasik üslûbunda altı köşeli küçük kontrol kulübeleri vardı. Eski fotoğraflarından anlaşıldığına göre gemi geçiş

gözleri arasındaki sivri kemerli açıklıkları Türk mimarisindeki “filgözü” şebekelerle kapatılmıştı. Sonraları bunlar ortadan kaldırılmıştır. İki giriş ve çıkış açıklıkları arasında ise mihrap biçiminde bir nişle bunun üstünde iki konsola oturan bir çıkma yapılmıştı. Bu açıklıkların arasındaki pâyelerde bulunan sivri kemerli pencerelere de yine Türk sanatının özelliklerini taşıyan şebekeler konulmuştu. Sonraları bu şebekeler yok edilmiş, mihrabın üstündeki çıkmanın ortasındaki tuğra ile iki satırlık kitâbenin de bir izi görülememiştir. Bu çıkıntı üstüne Cumhuriyet’in onuncu yılında dikilen çelikten içi aydınlatılmış sütun da sonraları kaldırılmıştır. Köprünün projelendirilmesinde, eserin o yıllarda hâkim durumda olan Türk neoklasik üslûbuna uymasına özen gösterildiği dikkati çeker. Köprünün üst tabanının 1935’lere doğru, Batı’dan ithal edilen sarı renkte yüzeyleri parlak sırlı tuğlalarla kaplanmış, yağışlı havalarda kayganlaşan bu zemin bazı meseleler ortaya çıkarmıştı. Nitekim Atatürk’ün cenaze töreninde atların kaymaması için bütün köprünün üstü kumla örtülmüştür. 1930’larda geçiş parası alınmasından vazgeçilince tahsildarlar kaldırıldığı gibi köprünün her iki başındaki küçük kulübeler de sökülmüştür.

İstanbul’un yakın tarihinde iyi ve kötü nice olaylara sahne olan, Karaköy’deki ucuna bağlanan Kadıköy’e sefer yapan şehir hatları vapurları dolayısıyla ve altındaki çeşitli satış yerleri, kahvehaneleri vb. sebebiyle uzun yıllar İstanbul halkının hâtıralarında yer eden bu köprü 1990 yılına kadar hizmetini sürdürmüştür. Seksen yıla yakın müddet boyunca şehrin simgesi haline gelen Karaköy-Eminönü Köprüsü’nün ne olacağı hususunda 28 Mayıs 1990’da İstanbul Büyükşehir Belediyesi’nce Eski Galata Köprüsü Sempozyumu adıyla bir toplantı düzenlenmiştir. Burada bazı konuşmacıların, artık işe yaramayacağını söyleyerek sökülüp hurdaya verilmesi yolundaki görüşlerine karşılık köprünün Haliç’in daha yukarılarında yeniden kurulmasını ileri süren görüşler de olmuştur. Bu arada köprünün yerinde bırakılarak yalnız yayalara ayrılması ve üstünde dükkânlar, altında lokaller bulunması da teklif edilmiştir. Karaköy Köprüsü, esasen STFA firması tarafından yapımına başlanmış olan ve 1 Nisan 1991’de açılışı düşünülen köprüye yer açmak üzere sökülmüştür. Daha sonraki yıllarda elden geçirilerek tamir edilen köprü Sütlüce-Ayvansaray arasına yeniden kurulmuştur. Eskisine nisbetle daha geniş olan ve çok uzun kazıklara oturan yeni Karaköy-Eminönü Köprüsü estetik bakımdan öncekinin ölçüsünde değildir.

Evvelce Karaköy-Eminönü arasında iken 1912'de Azapkapı-Unkapanı arasına kurulan köprünün 1936'da dağılması üzerine burada yeni bir köprü yapılması kararlaştırılmış ve 1927'den beri üzerinde durulan bu tasarı bir Fransız firmasına ihale edilmiştir. Ayrıca burada bir asma köprü yapılması yolundaki öneri de Haliç'in su seviyesinden ortalama 48 m. yüksekten geçmesi gereken böyle bir yapının İstanbul siluetine zarar vereceği düşüncesiyle reddedilmiştir. Fransız Ponts et Chaussés idaresi genel müfettişlerinden M. Pigeaud'nun ön projesine göre hazırlanan tasarıda Gazi Köprüsü olarak adlandırılan 477 m. uzunluğunda ve 25 m. genişliğindeki köprünün 2.200.000 Türk lirasına çıkacağı hesaplanmıştır. Köprünün korkuluklarında herhangi bir motif düşünülmemiştir. Yalnız bir yenilik olmak üzere kaldırımların arasındaki trafik yolunun ziftlenmiş ağaç parkelerle kaplanması daha az titreşim yapacağı düşünülerek uygun görülmüştü. Fakat yirmi dört dubalı olan köprü 1940'larda yapılıp açıldığında ilk kış yağmurlarında ağaç parkeler şişerek tabanda kubbe şeklinde kümbetler meydana geldiğinden bunların sökülmesi yoluna gidilmiştir. Dünyadaki dubalı köprülerin 1940'larda en büyük ve en mükemmeli olan Gazi (Atatürk) Köprüsü hâlâ hizmet vermektedir.

İstanbul'da yeni Boğaz Köprüsü ve ona bağlı olarak çevre yolları yapıldığında Haliç'in yukarı kesiminde yeni bir köprü daha yapılması gerekli görülmüş ve bunun için Halıcıoğlu ile Ayvansaray arasında büyük bir köprü inşa edilmiştir. Yolların kotları yüksekte olduğundan her iki ucunda da köprünün başlarının viyadük sistemiyle beton ayaklar üzerine oturtulması gerekli olmuştur. Fakat son yirmi yıl içinde bu geniş köprünün de şehrin yoğun trafiğini karşılamadığı görüldüğünden genişletilmesi ve dolayısıyla iki ucundaki bağlantı kesimlerinde istimlâkler yapılmasına karar verilmiştir. Şehrin tarihî karakterini ve eski eserlerinin durumunu göz önünde tutanların karşı çıkmasına rağmen bu yoldaki çalışmalar 1995 yılında başlatılmış ve 1996'da tamamlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Coğrafya. Besim Darkot, İstanbul'un Coğrafyası, İstanbul 1938; a.mlf., "İstanbul", İA, V/2, s. 1135-1142; Kâzım Çeçen, "Haliç'le İlgili Hidrolik Problemler", Haliç Sempozyumu, İstanbul 1975; İsmail Yalçınlar, "İstanbul Haliç'indeki Dolmanın Bir Deniz Kanalıyla Önlenmesi", Haliç Sorunları ve Çözüm Yolları Ulusal Sempozyumu: İstanbul 1976, İstanbul 1977, s. 287-298; a.mlf., "İstanbul Boğazı Batısında Jeomorfolojik Araştırmalar: Recherches géomorphologiques à l'ouest du Bosphore", Türk Coğrafya Dergisi, sy. 5-6, İstanbul 1944, s. 131-135; a.mlf., "İstanbul Halici'nin Temizlenmesi ve Şehrin Gelişmesi Üzerine Notlar", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 20-21, İstanbul 1974-77, s. 25-40; Erol Tümertekin, "İstanbul Şehri ve Çevresinde Sanayi: Özellikler ve Dağılış", a.e., sy. 17 (1970), s. 33-68; Sırrı Erinç, "İstanbul Boğazı ve Çevresi (Doğal Ortam: Etkiler ve Olanaklar)", a.e, sy. 20-21 (1974-77), s. 1-23; Besim Darkot - Metin Tuncel, Marmara Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1981, s. 94, 97, 115, 120, 121; Ergun Toğrol v.dğr., Haliç'in Geoteknik Sorunları ve Çözüm Yolları, İstanbul 1986.

Tarih ve Eski Eserler. Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, tür.yer.; Râmiz, Âdâb-ı Zurefâ (nşr. Sadık Erdem), Ankara 1994, s. 67-70; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I-II, tür.yer.; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh, s. 215; Ramazannâme (nşr. Amil Çelebioğlu), İstanbul 1973, s. 113, 216-217; E. Flandin, L'Orient, Paris 1853, I, lv. 20; A. Mordtmann, "Die Hafenquartiere von Byzanz", Mitteilungen des Deutschen Excursions-Clubs in Konstantinopel, İstanbul 1891, I/3, s. 1-24; a.mlf., Esquisse topographique de Constantinople, Lille 1892; E. Oberhummer, Constantinopel unter Suleiman dem Grossen, aufgenommen durch Melchior Lorichs, München 1902; a.mlf., "Chrysokeras", RE, VI, III, 2 (1899), s. 2513; a.mlf., "Keras", a.e., XXI, XI, 1 (1921), s. 257-262; a.mlf., "Constantinopel zur Zeit S. Süleiman des Grossen nach einem Bilde von Melchior Lorichs", Bosporus-Organ des Deutschen Ausflugs-Vereins Gottfried Albert, İstanbul 1906, I, 8-44; Lutfî, Târih, V, 59; J. B. Papadopoulos, "L'église de St. laurent et les Pulchériana", Studi Bizantini e Neoellenici, Roma 1927, II, 59-63 ve 2 lv.; a.mlf., Les palais et les églises des Blachernes, Atina 1928; K. Wulzinger, "Melchior Lorichs Ansicht von Konstantinopel als topographische Quelle", Festschrift Georg Jacob, Leipzig 1932, s. 355-368; Misn [M. İs. Nomidis], To Petrion tou Keratiou, İstanbul 1938; Celal Esad [Arseven], L'Art Turc, İstanbul 1939, s. 277; A. Haydar Alpagut, Marmara'da Türkler, İstanbul

1941, s. 105-157; A. Süheyl Ünver, Fatih'in Oğlu Bayazıd'ın Su Yolu Haritası Dolayısiyle 140 Sene Önceki İstanbul, İstanbul 1945; a.mlf., İstanbul'da Sahâbe Kabirleri, İstanbul 1953; A. M. Schneider, "Mauern und Tore am Goldenen Horn zu Konstantinopel", Nachrichten der Akad des Wissenschaften in Göttingen, Göttingen 1950; a.mlf., "Janin'in Constantinople byzantine (1950) nin Tahlil ve Tenkidi", Gnomon, XXIII, München 1951, s. 274-275; a.mlf., "Die Blachernen", Oriens, IV/1 (1951), s. 82-120; F. Babinger, "Vier Bauvorschläge Leonardo da Vinci's

an Sultan Bajezid II", Nachrichten der Akademie d. Wissenschaften in Göttingen, Göttingen 1952; Feridun Dirimtekin, "14. Mıntıka (Blachernae)", Fatih ve İstanbul, İstanbul 1953, s. 193-222; a.mlf., Fetihden Önce Haliç Surları, İstanbul 1956; Recep Ülke, İstanbul Anıtları: Ayvansaray, Balat ve Fener Semtlerindeki Anıtlar, İstanbul 1957; R. Janin, Constantinople byzantine, développement urbain et répertoire topographique, Paris 1964, s. 287-293, 455-467; a.mlf., "Les ponts byzantins de la Corne d'Or", Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, IX-Mélanges Grégoire, Bruxelles 1949, s. 247-253; M. Mesut Koman, Eyüp Sultan, Loti Kahvesi ve Çevresi, İstanbul 1966; Semavi Eyice, Galata ve Kulesi, İstanbul 1969; a.mlf., "Tarihde Haliç", İstanbul Teknik Üniversitesi İstanbul Geoteknik Su ve Çevre Mühendisliği Sorunları Araştırma Grubu Sempozyumları 1-Haliç Sempozyumu 10-11 Aralık 1975, İstanbul 1975, I, 263-307; a.mlf., "İstanbul'da İhmal Edilmiş Bir Semt Ayvansaray", Taç, II/5, İstanbul 1987, s. 33-49; a.mlf., "Haçlı Seferi ile Gelen Batılıların Gördükleri İstanbul", Dünya Kenti İstanbul, İstanbul 1996, s. 13-15; a.mlf., "İstanbul-Tarihî Eserler", İA, V/2, s. 1214/44-1215/157; İsmet İlter, Boğaz ve Haliç Geçişlerinin Tarihçesi, Ankara 1973; Eski Galata Köprüsü Sempozyumu-28 Mayıs 1990 (nşr. İstanbul Büyükşehir Belediyesi), İstanbul 1990; Fâtih Câmileri ve Diğer Târihî Eserler (nşr. Fâtih Müftülüğü), İstanbul 1991; Cahit Kayra - Erol Üyepazarcı, İkinci Mahmut'un İstanbul'u - Bostancıbaşı Sicilleri, İstanbul 1992; W. Müller-Wiener, Die Häfen von Byzantion, Konstantinopolis, Tübingen 1994 (İstanbul limanları tarihçesi); Burçak Evren, Galata Köprüleri Tarihi, İstanbul 1994; Refik Durbaş, Galata Köprüsü, İstanbul 1995 (edebî metinlerden derlenmiş bir antoloji mahiyetindedir); J. Pardoe, The Beauties of the Bosphorus, London, ts., s. 80-81, 116-117; A. Enderlen, "Neue Schiffbrücke über das Goldene Horn in

Konstantinopel-Entworfen und ausgeführt durch die Machinenfabrik Augsburg-Nürnberg A. G. Werk Gustansburg”, Deutsche Bauzeitung, sy. 75-76, Berlin 1912; Galip Alnar, “Haliç’teki Köprüler”, Akşam, İstanbul 13, 15, 17, 25, 27 Mayıs 1938; Sevin Okyay, “Haliç”, İstanbul’dan Göreme’ye Kültür Mirasımız (Milliyet gazetesi eki), İstanbul, ts. [1984], s. 74-75, 82-83; Zeynep Ahunbay, “Haliç’in Doğal, Tarihî ve Mimarî Değerlerinin Korunması”, a.e., s. 90-91; Reşat Ekrem Koçu, “Bostancıbaşı Defterleri”, İstanbul Enstitüsü Mecmuası, sy. 4, İstanbul 1958, s. 39-90; Ahmet Kamil Gören, “Tarih Boyunca Haliç’te Galata ve Unkapanı Köprüleri”, Antik-Dekor, Antika, Dekorasyon ve Sanat Dergisi, sy. 32, İstanbul 1995, s. 120-125; Eser Tutel, “Köprülerden Önce ve Sonra Haliç’te Ulaşımın Hikâyesi, Haliç Sularında Yolcu Vapurları”, İstanbul, sy. 15, İstanbul 1995, s. 39-45.

F. Yeats-Brown’ın, Golden Horn adlı eseri (London 1932) Haliç’le ilgili olmayıp, maceracı bir İngiliz ajanının I. Dünya Savaşı yallarında İstanbul’da başından geçen olaylara dairdir.

Semavi Eyice

HÂLİD (Benî Hâlid)

(بنو خالد)

Adnânîler'e mensup bir Arap kabilesi.

Kabilenin nesebi hakkında çeşitli rivayetler bulunmakta, kökeni Kahtânîler'e yahut Adnânîler'e dayandırılmaktadır. Bu görüşlerden birinciyi savunanlar, ailenin Kahtânîler'in Hâlidü'l-Hicâz veya Benî Mehdî kollarının birinden, ikinciyi savunanlar ise Adnânîler'in Benî Mahzûm kolundan geldiğini söylemektedirler. Arap yarımadasının tarihini yazan Eyüp Sabri Paşa ikinci rivayeti tercih etmiştir. Buna göre Adnânîler'e mensup olan Benî Hâlid'in kökeni Kureyş'in büyük kollarından Benî Mahzûm'a, dolayısıyla Hâlid Mugīre b. Abdullah b. Amr b. Mahzûm b. Yahyâ b. Mürre b. Kâ'b'a kadar uzanır. Kabilenin biri sahâbeden Hâlid b. Velîd'e, diğeri onun kardeşiyle amcazadelerine dayanan iki önemli kolu vardır ve bunlar uzun yıllardan beri Basra körfezinin Lahsâ (Ahsâ) diye bilinen bölgesinde yaşamaktadır. Lahsâ bölgesi, IX. yüzyılın başlarına kadar Hâlid b. Velîd'in amcazadelerinin idaresi altında kalmış, bu tarihten sonra idare, soyu Hâlid b. Velîd'e dayanan ve Âl-i Urey'ir diye şöhret bulan sülâleye intikal etmiştir.

Benî Hâlid, XVI. yüzyıla kadar körfezde fazla önemi olmayan bir güç iken bu yüzyılın başlarında Lahsâ'yı ele geçirmek isteyen Mekke şerifinin kuvvetlerine karşı verdiği mücadele ile ön plana çıktı. Yüzyılın ortalarına doğru bölgede Osmanlı idaresi kurulduktan (1547) sonra da Lahsâ, Basra beylerbeyiliğinin yanında ayrı bir beylerbeyilik olarak teşkilâtlandırıldı ve ailenin nüfuzlu kolu Âl-i Hamîd'in etkisini yok etmek yerine ondan istifade yoluna gidilerek çöl taraflarının yönetimi bu aileden Sa'dûn'a verildi (3 Numaralı Mühimme Defteri, s. 505-506). Ancak eskisine nazaran nüfuzunu ve gücünü kaybetmiş olan aile fırsat buldukça Osmanlı idaresine karşı ayaklanmaktan geri kalmadı. Meselâ Lahsâ hâkimi Mustafa Paşa'nın 1559'da Bahreyn'e yaptığı seferin başarısız geçtiğini ileri süren Sa'dûn'un isyanı bunlardan birisidir. Bölgenin merkeze olan uzaklığı yüzünden buradaki mahallî güçler nisbeten bağımsız hareket ediyorlardı. Benî Hâlid'e

mensup bazı emîrler de bu durumdan cesaret alarak nüfuz alanlarını genişletmeye çalıştılar. Bu arada aileden Berrâk b. Urey‘ir 1670’te, Basra’daki Efrâsiyâb Emirliği’nin de teşvikiyle Lahsâ’nın merkezi Hüfûf’u işgal ederek memurları işten çıkarıp Osmanlı idaresinin kesintiye uğramasına sebep oldu. Daha sonra Osmanlı Devleti tarafından önce Habeş eyaletine, arkasından da Bağdat valiliğine bağlanan Lahsâ’nın Benî Hâlid şeyhleri vasıtasıyla yönetilmesine göz yumulmuş ve bu durum Vehhâbî istilâsına kadar sürmüştür. Böylece bölgede Osmanlılar’ın bir temsilcisi sayılan Benî Hâlid’in güçlü emîri Berrâk çevreye yaptığı akınlarla hâkimiyet alanını genişletti; hatta kendisine Küveyt’te Kût denilen yazlık bir idare merkezi kurdu (sonraları bu Hintçe kelimeden Arapça ism-i tasgīri olan Küveyt türetilmiştir). Dir‘iye’ye ve Necid’in diğer bazı bölgelerine de seferler düzenleyen Berrâk’ın ölümünden (1680) sonra yerine oğlu Muhammed geçti. Yeni emîr de babası gibi ölümüne (1691) kadar Necid’deki Yemâme ve Südeyr üzerine birçok sefer düzenledi. Muhammed’den sonra Lahsâ’nın idaresi ve Benî Hâlid’in emirliği Sa‘dûn b. Muhammed Âl-i Gureyr’e intikal etti. Onun zamanında bölgede kabilenin gücü iyice artmış ve etkinliği kuzeyde Küveyt’ten güneydeki Katar’a kadar yayılmıştır. Bu dönemde Benî Hâlid’in ayrıca bütün Necid’i ele geçirme planları yaptığı görülür. Bu kabileye mensup Sultân b. Hamîd el-Kaysî 1684’te, Dir‘iye’yi elinde tutan Şerîf İdrîs b. Vatbân’ı öldürterek kendisini emîr ilân etmiş, Sultân’ın kardeşlerinin buradaki idaresi Sa‘dûn’un da desteğiyle yirmi yıl kadar sürmüştür. Daha sonra Sa‘dûn, ölümünden (1723) kısa bir zaman öncesine kadar bölgeye, özellikle Akrabâ ve Ammâriye üzerine sefere çıkmıştır.

Sa‘dûn’un bir savaşta ölmesinden sonra aile içi çekişmeler başladı; bu durum, aynı aileden Ali b. Muhammed ve arkasından kardeşi Süleyman b. Muhammed el-Hamîdî’nin kontrolü ele geçirmesine kadar devam etti. Süleyman’ın zamanında Necid’de ortaya çıkan Muhammed b. Abdülvehhâb, daha sonra Vehhâbîlik diye anılacak olan hareketin temellerini attı. Muhammed ilk önce faaliyetlerine Uyeyne’de başladı. Süleyman, onun fikirlerini zararlı bularak oradan çıkarılmasını Uyeyne Emîri Osman b. Ahmed Âl-i Muammer’den istedi; Osman da Muhammed’in fikirlerini benimsemiş olmasına rağmen Süleyman’ın emrini yerine getirmek zorunda kaldı. Bunun üzerine Muhammed, Âl-i Suûd’un merkezi olan Dir‘iye’ye iltica etti (1744). Bu yüzden de Suûd ailesiyle Benî

Hâlid arasında düşmanlık ve uzun yıllar süren mücadeleler meydana gelmiştir.

Süleyman el-Hamîdî 1752'de aile içi çekişmeler sonucu Lahsâ'dan çıkarıldı ve

aynı yıl iltica ettiği Necid'deki Harc'da öldü. Arkasından Benî Hâlid ile sürtüşme halinde bulunan Dir'iye Emîri Muhammed b. Suûd duruma müdahale etti ve ailenin sevilmeyen bazı fertlerinin Lahsâ'ya girmelerini sağladı. Bu karışıklık, Sa'dûn b. Urey'ir'in 1779'da idareyi ele geçirmesine kadar devam etti (bu tarihten sonra Benî Hâlid'in liderliği daima Âl-i Urey'ir'de kalmıştır). Sa'dûn b. Urey'ir de kendinden öncekiler gibi Necid'de gittikçe güçlenen Suûdîler'e karşı çeşitli seferler düzenledi, fakat pek başarılı olamadı. Öte yandan Müntefik şeyhi Süveynî'nin desteğini de alan bir kısım isyancılar Lahsâ'da Sa'dûn'un idaresine karşı ayaklandılar; Sa'dûn da eski düşmanı Dir'iye Emîri Abdülazîz b. Muhammed b. Suûd'a iltica etmek zorunda kaldı ve kısa bir süre içinde orada öldü. Bundan sonra Lahsâ'nın idaresi isyancı liderleri Duveyhis ve Muhammed b. Urey'ir ile dayısı Abdülmuhsin'in eline geçti. Bu durum, 1789'da Suûd ailesinin desteğini alan Zeyd b. Urey'ir ve Berrâk b. Abdülmuhsin'in yönetime gelmelerine kadar sürdü. Bu arada iyice güçlenen Abdülazîz b. Suûd, 1792'den sonra Lahsâ ve dolayısıyla Benî Hâlid üzerindeki baskılarını arttırdı ve nihayet 1795'te bölgeye hâkim olarak oraya kendine bağlı Necîm kabilesinden birini emîr tayin etti. Benî Hâlid'in şeyhleri ve adamları daha sonraki dönemlerde zaman zaman Bağdat vilâyetinden Vehhâbîler üzerine yapılan seferlere iştirak ettiler ve Lahsâ'yı ele geçirmek için teşebbüslerde bulundular; ancak bir başarı kazanamadılar.

Vehhâbîler'in emiri Abdülazîz'in Hicaz, Asîr, Lahsâ ve Bahreyn ile birlikte hemen hemen bütün Necid'i kontrol altına alması Osmanlı idaresini harekete geçirdi. Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa'nın 1818'de Vehhâbîler'i mağlûp edip Dir'iye'ye girmesi bu sırada Bağdat Valisi Dâvud Paşa'nın yanında mülteci durumunda olan Benî Hâlid ailesinin Lahsâ'yı yeniden kontrol altına alması için bir fırsat yarattı. Çünkü Dâvud Paşa, İbrâhim Paşa'nın Dir'iye üzerine hareketini duyar duymaz derhal ona yardım için Benî Hâlid şeyhlerinden Mâcid el-Urey'ir ile kardeşi Muhammed'i Lahsâ'ya göndermiş ve Müntefik askerlerinin Necid tarafına

hareketi için de emir vererek durumu Bâbıâli’ye bildirmişti. Mâcid ve Muhammed kardeşler, İbrâhim Paşa’nın kumandanı Muhammed el-Kâşif’in bölgeye varmasından önce Hüfûf ve Katîf üzerine bir sefer düzenlediler. O yörede müttefikleri olan aşiret ve kabileleri toplayarak Lahsâ’ya girip bütün camilerde Osmanlı padişahı adına hutbe okuttular. Bu durumda İbrâhim Paşa’nın Lahsâ’ya gitmesine gerek kalmadı ve Mâcid Vehhâbîler ile yapılan Aklâ Muharebesi’nde ölünceye kadar (1830) Lahsâ’yı yönetimi altında tuttu. Bu tarihten sonra Lahsâ bölgesi -Mısır’ın 1838’de kısa bir süre kontrolüne almasının dışında-Osmanlı Devleti’nin 1872’de orada tekrar idareyi tesis etmesine kadar Suûd ailesinin denetiminde kaldı. Midhat Paşa’nın Lahsâ seferiyle bölgeye gönderilen ve idareyi tesis eden askerî birliklerin geri çekilmesinin ardından Benî Hâlid şeyhlerinden Bâzi‘ b. Urey‘ir Necid mutasarrıfı olarak tayin edildiyse de bundan faydalanmaya kalkan Vehhâbîler tekrar Lahsâ’ya saldırdılar ve Türk birlikleri de 1874-1875’te geri gelip onları püskürtmek zorunda kaldılar (BA, İrâde-Meclis-i Mahsûs, nr. 2052). Bu tarihten sonra Lahsâ Bâbıâli’den gönderilen idareciler tarafından doğrudan yönetilmeye başlanmış ve Benî Hâlid’in etkinliği sona ermiştir.

1902’de Riyad’ı ele geçirerek Necid’de melikliğini ilân eden bugünkü Suudi Arabistan’ın kurucusu Abdülazîz b. Abdurrahman b. Faysal, kendisine müttefik bulabilmek için Benî Hâlid dahil çeşitli kabilelerden siyasî evlilikler yapmış ve bunları akrabalıklarla kurduğu ittifakı içine almıştır. Benî Hâlid’e mensup bir kısım aileler bugün hâlâ Arabistan’da yaşamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 3841; BA, MD, nr. 3; BA, İrâde-Meclis-i Mahsûs, nr. 2052; 3 Numaralı Mühimme Defteri (966-968/1558-1560), Ankara 1993, s. 496-506; Bağdad Vilâyeti Salnâmesi (1300), s. 212; Mir’âtü’l-Haremeyn, III, 319-320; Cevdet, Târih, XI, 15; S. H. Longrigg, Four Centuries of Modern Iraq, Oxford 1925, s. 38, 113, 213-215, 303; Süleyman Şefîk, Hicaz Seyahatnâmesi, İÜ Ktp., TY, nr. 4199, s. 286, 293; İbrâhim b. Sâlih b. Îsâ,

Târîḫu baʿżi'l-ḥavâdiṡi'l-vâḳıʿa fî Necd, Riyad 1966, s. 48, 67-68, 110, 116-119, 125-126, 157; Abdülazîz Süleyman Nevvâr, Dâvûd Bâşâ: Vâlî Baġdâd, Kahire 1967, s. 229-230; Hüseyin Halef eş-Şeyh Haz'al, Târîḫu'l-Cezîreti'l-ʿArabiyye fî ʿaṣri'ş-Şeyḫ Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb, Beyrut 1968, s. 141-142, 254-262, 294, 312-316, 351-357; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1388/1968, I, 329; Saudi Arabia (ed. Richard F. Nyrop), Washington 1985, s. 20-21, 78; Persian Gulf States (ed. Richard F. Nyrop), Washington 1988, s. 35-36; Abdülkerîm Abdullah el-Münîf el-Vehbî, Benû Ḫâlid ve ʿalâḳatühüm bi-Necd, Riyad 1989; Zekeriya Kurşun, Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti (doçentlik takdim tezi, 1995), MÜ Fen-Ed.Fak., s. 10, 130; Kemal S. Salibi, "Middle Eastern Parallels: Syria-Iraq-Arabia in Ottoman Times", MES, I/1 (1979), s. 77, 79; R. Di Meglio, "Khālid", EI² (İng.), IV, 925.

Zekeriya Kurşun

HÂLİD b. ABDULLAH el-KASRÎ

(خالد بن عبد الله القسري)

Ebû Yezîd (Ebü'l-Kāsım, Ebü'l-Heysem) Hâlid b. Abdillâh b. Yezîd b. Esed b. Kürz el-Becelî el-Kasrî (ö. 126/743)

Emevîler'in Mekke ve Irak valilerinden.

Adnânîler'e mensup Becîle kabilesinin Kasr kolundandır. Rum asıllı hıristiyan bir anneden doğduğu için İbnü'n-Nasrâniyye diye tanınır. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, dedelerinden Kürz'ün yahudi olduğunu ve işlediği bir cinayet yüzünden kaçıp Becîle'ye sığındığını kaydeder. Dedesi Yezîd b. Esed sahâbî idi.

Siyasî faaliyetlere Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin yanında başlayan Hâlid b. Abdullah, 89 (707-708) veya 91 (709-10) yılında Halife Velîd b. Abdülmelik tarafından Mekke valiliğine tayin edildi. Bazı kaynaklar, İbnü'l-Eş'as'ın isyanı dolayısıyla Haccâc'dan kaçıp Mekke'ye sığınan Saîd b. Cübeyr'in burada Hâlid tarafından tevkif edilmesine dayanarak onun daha erken bir tarihte Mekke'ye gönderildiğini kaydeder. Hâlid Mekke valisi olunca Irak'tan gelenlerin hepsini şehir dışına çıkardı. Evlerde oturanlardan ev sahiplerini sorumlu tutarak Irak'tan kaçanların Mekke'ye sığınmalarını önledi. Halife Süleyman b. Abdülmelik tarafından görevden alınıncaya kadar (96/715) valiliğe devam eden Hâlid, I. Velîd'in gönderdiği 30.000 dinar ile Kâbe'yi tezyin ettirdi. Kâbe'nin tavafı sırasında saf teşkil edilmesini, kadın ve erkeklerin ayrı ayrı gruplar halinde tavaf etmelerini sağladı. Sekabe dağındaki kaynaktan çıkan suyu yaptırdığı taş bir havuzda toplayıp kurşun borularla şehre getirtti ve Zemzem Kuyusu ile Rükniesved arasındaki bir mermer çeşmeyle halkın istifadesine sundu. Kendisine nisbetle Birketülkasrî diye anılan bu havuz daha sonra Abbâsîler'den Dâvûd b. Ali tarafından yıktırılmıştır. Hâlid, ayrıca hac mevsiminde ve receb aylarında Safâ ile Merve arasını kandillerle aydınlattı. Azledildikten sonra inzivaya çekildi ve bir süre hiçbir idarî görev almadı.

Mensup olduğu Becîle kabilesi Yemenî veya Mudarî olmadığı için bölgede çıkan isyanları daha kolaylıkla bastırabileceği düşüncesiyle Hâlid, Şevval 105'te (Mart 724) Hişâm b. Abdülmelik tarafından Ömer b. Hübeyre'nin yerine Irak valisi

tayin edildi. Irak, onun yaklaşık on beş yıl süren valiliği sırasında en huzurlu ve müreffeh dönemlerinden birini yaşadı. Bu dönemde özellikle tarımın geliştirilmesine çalışıldı, bataklıklar kurutularak ziraata elverişli hale getirildi. Hâlid, bazı faaliyetleriyle devlet hazinesine gelir sağladığı gibi kendisi de büyük bir servete sahip oldu. Bu yüzden rakipleri onu devlet malını zimmetine geçirmekle suçlayarak halk nezdindeki itibarını sarstılar. Hâlid ayrıca annesi için Kûfe'de kilise yaptırması, yahudilerin sinagog inşa etmelerine izin vermesi, Zerdüşt memurlar istihdam etmesi, gayri müslimlerin müslüman kadınlarla münasebet kurmalarına müsaade etmesi sebebiyle de ağır tenkitlere mâruz kaldı. Dinî meseleleri hafife aldığı söylenerek zındıklıkla itham edildi.

Hıristiyan, yahudi ve Zerdüştîler'i himaye etmekle suçlanan Hâlid, ayaklanan Behlûl b. Bişr adlı bir Hâricî ile Vezîr es-Sahtiyânî adlı bir kişinin başlattığı isyanı kısa sürede bastırarak huzur ve sükûnu sağladı (119/737). Aynı yıl Muhammed b. Abdullah b. Hasan adına davette bulunan Şiîler'in Mugīre b. Saîd'in başkanlığında girişecekleri isyanı erken haber alarak Mugīre'yi idam ettirdi ve bu isyan teşebbüsünü önledi.

Hâlid'in incittiği asilzadeler ve Emevîler onun aleyhine Kaysîler'le iş birliği yaptılar. Bunun üzerine 120 (738) yılında Irak valiliğinden azledilerek yerine Yemen Valisi Yûsuf b. Ömer es-Sekafî getirildi. Halife Hişâm'ın onu rakipleri ve düşmanlarının hazırladığı bir komplo sebebiyle görevinden aldığı rivayet edilir. Yeni vali Kûfe'ye gelerek Hâlid'i tutukladı ve Hîre'de hapsetti. Ailesi ve yakın adamlarıyla birlikte on sekiz ay hapiste kalan Hâlid bilâhare serbest bırakıldı. Rusâfe'ye giderek halife ile görüşmek istediyse de huzura kabul edilmedi. Daha sonra Dımaşk'a gidip orada ikamet etti. 122 (740) yılında birçok mahallenin yanıp kül olduğu yangını çıkarmakla suçlanarak Halife Hişâm'ın emriyle ve bütün aile fertleriyle birlikte tutuklandıysa da suçsuz olduğu anlaşılınca serbest bırakıldı. Bundan dolayı halifeye ağır sözler söylemesine rağmen cezalandırılmadı. Hâlid, Hişâm'ın halefi II. Velîd tarafından tekrar

hapsedildi. Halife, devlet hazinesinden zimmetine geçirdiği meblağı itiraf etmesi için kendisine işkence yapılmasına izin verdi; daha sonra da onu 50 milyon dirhem karşılığında düşmanı vali Yûsuf b. Ömer'e teslim etti. Hâlid, Yûsuf tarafından bacakları kırdırılarak işkenceyle öldürüldü (Muharrem 126/Kasım 743). Zilkade 125'te (Eylül 743) öldüğü de rivayet edilmektedir.

Hâlid sözünü esirgemeyen, fesahat ve belâgatıyla meşhur bir hatip ve cömert bir vali idi. Her gün 36.000 bedevîyi doyurduğu nakledilir. Ziyâd b. Ebîh'in Kûfe Camii'nde yaptırdığı maksûreyi yenilemiş, Kûfe Köprüsü'nü tamir ettirmiş, Câmi' ve Mübârek adlı iki kanal açtırmıştır. Büyük meblağlar harcayarak Dicle üzerine yaptırdığı köprünün çok geçmeden yıkılması üzerine Halife Hişâm masrafları ona ödetmiştir. Sikke darbı ve ayarı konusunda çok titiz davranan Hâlid'in bastırdığı Hâlidiyye denilen sikkeler Emevî paralarının en değerlilerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), s. 23, 65; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 156, 305, 483; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 211, 287; II, 20, 21, 60, 65, 107, 108, 205, 247; Belâzürî, Ensâbü'l-eşrâf, VI, bk. İndeks; a.mlf., Fütûh (Fayda), s. 397, 410, 411, 416, 417, 526, 624, 643, 647, 687; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 281, 334, 336-337, 343-345; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 284, 290, 293-294, 314, 316, 319, 322, 325, 331, 333; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XXII, 5-35; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 226-231; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXI, 316, 451-457, 469-473; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 18 vd.; Fâsî, el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn, IV, 270-282; İbn Fehd, Ġāyetü'l-merâm, I, 194-211; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 121-122, 152, 154-156, 165, 169-171, 173, 183, 216, 222, 225, 243, 257; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1388/1968, I, 63; III, 953; W. Muir, The Caliphate, London 1984, s. 391 vd., 408; Ârif Abdülganî, Târîḫu ümerâʾi Mekkete'l-Mükerreme, Dımaşk 1413/1992, s. 176-180; K. V. Zetterstéen, "Hâlid", İA, V/1, s. 141-142; G. R. Hawting, "Khālid b. ʿAbdallāh al-Ḳasrī", EI² (İng.), IV, 925-927.

Abdülkerim Özaydın

HÂLİD AĞA ÇEŞMELERİ

İstanbul Kadıköy'de ve Haydarpaşa civarında XVIII. yüzyılda yapılmış iki çeşme.

Bugün Kadıköy'de mevcut olan Hâlid Ağa Çeşmesi, ilk yapıldığında Osman Ağa Camii önünden Altıyol Meydanı'na çıkan ana caddenin solunda, Hâlid Ağa ve Nal sokakları ile sınırlanan üçgen şeklindeki yapı adasında ve cadde kenarında bulunuyordu. Yanında, Tanzimat döneminde şehrin çeşitli semtlerinde Batı üslûbunda inşa edilen kâgir karakol binalarından biri vardı.

Çeşme, Bağdat Valisi Ahmed Paşa'nın kızı Âdile Hatun'un dairesinde yetişen, daha sonra İstanbul'da III. Ahmed'in kızlarından, Sadrazam Râgıb Paşa'nın hanımı Sâliha Sultan'ın konağında hizmet eden siyahî harem ağalarından Hâlid Ağa'nın hayratıdır. 2 Şâban 1206'da (27 Mart 1792) Dârüssaâde ağalığına yükselen Hâlid Ağa Haremeyni şerîfeyn evkafı nâzırı olmuş ve 18 Rebîülevvel 1213'te (30 Ağustos 1798) vefat ederek Eyüp'te Mihrişah Vâlide Sultan Külliyesi'nin hazîresine defnedilmiştir. Dış yüzleri kabartmalarla bezenmiş mermer lahitli mezarı bugün de mevcuttur.

Hâlid Ağa, Dârüssaâde ağalarına temlik edilerek onlar tarafından mescidler (Osman Ağa, Câfer Ağa, İbrâhim Ağa) inşa edilen Kadıköy'de ayrıca bir su yolu yaptırmıştır. Su yolu ile iki çeşmeye 26.929 kuruş 54 akçe harcanmış olduğunu gösteren keşif defteri 21 Cemâziyelevvel 1209 (14 Aralık 1794) tarihini taşımaktadır (TSMA, nr. D 8487/5). Üzerinde üç kitâbesi bulunan çeşmenin esas kitâbesi dört beyit halinde olup âmedî hulefâsından Ârif Bey adlı bir şaire aittir: "Mülûkün âb-ı rûy u revnakı Sultan Selim Hân'ın / Kulu Dârüssaâde ağası zât-ı hulûs-ârâ / Cenâb-ı Hâlid Ağa bu mahalli cennet-âsâda / Yapıp bu çeşme-i tesnîmi bi'l-hak eyledi icrâ / Gelip nûş eyledikçe âb-ı şîrin ü musaffâsın / Duâ-yı hayrını vird eylesin dil-teşneler hakkā / Misâl-i Kevser aktı Ârifâ târîhi hâmemden / Bu zîbâ çeşmeden iç zemzemi olsun hayât-efzâ" (1209).

Hâlid Ağa Çeşmesi, saçağın üstünde sağ taraftaki ikinci kitâbeden

anlaşıldığına göre yapıldıktan bir süre sonra II. Mahmud tarafından 1254'te (1838) tamir ettirilmiştir. Şair Zîver Efendi'nin

beş beyitlik tamir kitâbesindeki tarih beytinden bu sırada su yolunun da ihya edildiği sonucu çıkarılabilir. "Çün âb-ı kevser aktı bir târîh Zîver hâmeden / Bu çeşmenin kıldı suyun cârî şehinşâh-ı zamân". Saçağın sol üst tarafında bulunan üçüncü manzum kitâbede ise Sultan Abdülaziz'in annesi Pertevniyal Vâlide Sultan tarafından yine su yolunun ihya edildiği bildirilmektedir. Âgâh adlı şair tarafından düzenlenen bu beş beyitlik tarihte de, "Suyun buldurdu âb u tâb-ı tedbîriyle dünyânın" denildiğine göre çeşmenin suyunun bir defa daha kesilerek 1285 (1868-69) yılında vâlide sultan tarafından ihya ettirildiği tahmin olunmaktadır. Tarihin son mısraı da bu düşünceyi destekler: "Suyun buldu bu çeşme himmetiyle mehd-i ulyânın".

Tarihî eseri çok az olan Kadıköy'ün ana caddesini süsleyen bu güzel çeşme, 1930'lu yıllarda yanındaki karakol binası yıktırıldıktan sonra tek başına kalmıştı. Daha sonra 1940'larda bulunduğu yerden sökülerek yan taraftaki sokağa taşındı ve yerine önü direkli dükkânlar yapıldı. 1975-1980 yıllarında Kadıköy Belediyesi çeşmenin daha iyi bir yere taşınmasını teklif etmişti. Ancak Altıyol'da Ermeni kilisesinin yanındaki meyilli araziye kurulması düşünülen çeşme için tasarlanan bu proje gerçekleşmeden unutulmuştur. Bulunduğu ücra yerde ihmale uğrayan, yalaklarının içine doldurulan çöpler zaman zaman yakıldığından mermerleri kararıp kavrulan bu sanat eserinin bir an önce kurtarılması gerekmektedir.

Hâlid Ağa Çeşmesi, bütünüyle mermerden üçüzlü bir çeşme binası olup XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Türk sanatına hâkim olan barok üslûbunun kuvvetli tesiri altında meydana getirilmiştir. Barok profilli iç içe kemerler birbirinden sütunçelerle ayrılmıştır. Orta kemerin üstünde çeşmenin esas kitâbesi yer alır. II. Mahmud ile Pertevniyal Vâlide Sultan'ın kitâbeleri ise cephenin yukarısında saçağın üstündedir. Bu kitâbelerin tuğrası gayretli bir "inkılâpçı" tarafından kazınarak yok edilmiştir.

Hâlid Ağa'nın ikinci çeşmesi Haydarpaşa'da, buradaki köprünün Selimiye tarafındaki bir namazgâhın yanındaydı. Esas biçimi hakkında bilgi olmadığı gibi ilk yapıldığındaki kitâbesi de bilinmemektedir. Şair Zîver Paşa'nın

düzenlediği bir manzum tarihten çeşmenin Sultan Abdülmecid tarafından 1255'te (1839) yeniden yaptırılarak ihya edildiği anlaşılmaktadır. Buradaki hastahanenin duvarına bitişik olan bu çeşmenin bütünüyle kırılarak yok edilen kitâbesinin tam metni Mehmed Râif Bey'in eserinde bulunmaktadır. Burada, "...Han Selîm-i sâlisin Dârüssaâde ağası / Hâlid Ağa nâm deryâ-mekremet bir pâk-zât / Yaptırıp bu çeşmeyi sonra harâb olmuş idi / Görüp ol şâh-ı cihan ihyâya kıldı iltifât / ..." denildiğine göre Sultan Abdülmecid, Hâlid Ağa'nın su yolu ile birlikte Kadıköy'deki çeşmesini de ihya ettirirken bu ikinci çeşmeyi de yeniden yaptırmıştır. Râif Bey'e göre burada etrafı demir parmaklıklı bir de namazgâh bulunuyordu. 28 Mayıs 1927 tarihli ve 1057 sayılı kitâbeler ve tuğralar hakkındaki kanun yayımlandığında herhalde duvarında bulunduğu hastahanenin (o yıllarda İntâniye Hastahanesi) ileri gelen bir görevlisi tarafından kitâbesi kırdırılan çeşme, daha sonraki yıllarda yalnız üst kısmı görülebilecek şekilde toprağa gömülmüştür. Son yıllarda önünde bir çukur açılarak bir dereceye kadar meydana çıkarılmışsa da önü tekrar dolmaya başlamıştır.

Mermerden olan bu çeşme, görülebildiği kadarıyla Abdülmecid döneminde örneklerine rastlanan empire üslûbunda bir eserdir. Evvelce kitâbesinin bulunduğu dikdörtgen çerçevenin iki yanında süs motifi olarak kabartma birer rübâb işlenmiştir. Fakat toprağa gömülü olan kemeri fazla derin olmayıp barok bir profile sahiptir. Böylece çeşme, XIX. yüzyılın içlerindeki kararsız ve Batı tesirli sanat akımının bir örneğidir.

BİBLİYOGRAFYA

Kadıköy'deki Çeşme. TSMA, nr. D 8487/5; Celâl Esat, Kadıköy Hakkında Tetkīkāt-ı Belediyye, İstanbul 1329, s. 24; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, II, 392-396, nr. 308/102; Mücteba İlgürel, "Hâlid Ağa Çeşmesi", Semavi Eyice Armağanı-İstanbul Yazıları, İstanbul 1992, s. 299-306; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 313-316.

Haydarpaşa'daki Çeşme. Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 34-35; a.e.: I-Asya Yakası (haz. Günay Kut - Hatice Aynur), İstanbul 1996,

s. 59-60; Kâzım Çeçen, İstanbul’un Vakıf Sularından: Üsküdar Suları, İstanbul 1991, s. 152; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, II, 436, nr. 342/136; Affan Egemen, İstanbul’un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 312-314, 316; Semavi Eyice, “İstanbul-Şam-Bağdad Yolu Üzerindeki Mimarî Eserler, I-Üsküdar-Bostancıbaşı Derbendi Güzergâhı”, TD, IX/13 (1958), s. 85, 105, rs. 3; Muammer Kemal Özergin, “Üsküdar-Bostancıbaşı Derbendi Güzergâhı Mimarî Eserlerinin Kitabeleri”, a.e., s. 115-116.

Semavi Eyice

HÂLİD el-BAĞDÂDÎ

(خالد البغدادي)

Ebü'l-Behâ Ziyâüddîn Hâlid b. Ahmed b. Hüseyn eş-Şehrezûrî el-Kürdî (ö. 1242/1827)

Nakşibendiyye tarikatının Hâlidiyye kolunun kurucusu.

1193'te (1779) Irak'ın Süleymaniye şehrine bağlı Karadağ kasabasında dünyaya geldi. "Şeşangost" (altıparmak) lakabıyla tanınan babası Pir Mîkâil muhtemelen Kādiriyye tarikatına bağlı bir sûfî idi; annesi de bu bölgenin ünlü bir sûfî ailesine mensuptu. Soyunun baba tarafından Hz. Osman'a ulaştığı rivayet edilir. Hâlid, Nakşibendiyye mensupları arasında "Mevlânâ" unvanıyla tanınmaktadır. Karadağ'da, Berzenc ailesinden Şeyh Abdürrahim ve kardeşi Şeyh Abdülkerim başta olmak üzere çeşitli hocalardan ders alıp öğrenimini tamamladı. Daha sonra mantık ve kelâm ilmi üzerine yoğunlaşarak bölgedeki diğer ilim merkezlerini dolaştıktan sonra Bağdat'a gitti. Vali Baban İbrâhim Paşa'nın müderrislik teklifini kabul etmedi. Şeyh Abdülkerim Berzencî'nin 1213'te (1798-99) vebadan ölmesi üzerine onun Süleymaniye'deki medresesinin sorumluluğunu üstlenerek

burada yaklaşık yedi yıl müderrislik yaptı. Bu yıllarda siyasî otoriteye uzak durmasını sağlayan zühdü ve derin ilmiyle tanındı.

1805'te hac niyetiyle çıktığı yolculuk sırasında tasavvufa ilgi duymasını sağlayan olaylar yaşadı. Medine'de, şeriata zâhiren muhalif gördüğü şeyleri alelacele kınamaması hususunda kendisini uyaran Yemenli bir zatla karşılaştı. Mekke'ye ulaştığında Kâbe'ye giden Hâlid yüzü kendisine, sırtı Kâbe'ye dönük vaziyette oturan birini görünce, Medine'de kendisine yapılan tavsiyeyi unutarak Kâbe'ye saygısızlık olarak düşündüğü bu tavrı sebebiyle içinden adamı kınadı. Bu zatın kendisine, "Allah indinde mümin bir kulun değerinin Kâbe'nin değerinden daha yüksek olduğunu bilmiyor musun?" demesi üzerine hayret ve pişmanlık duyguları içinde ondan af diledi ve kendisini mürid olarak kabul etmesini rica etti. Söz konusu kişi,

mürşidinin kendisini Hindistan'da beklediğini söyleyerek onun bu isteğini geri çevirdi. Hâlid hacdan sonra medresedeki vazifesine döndü. 1809'da Süleymaniye'yi ziyaret eden Mirza Rahîmullah Azîmâbâdî adındaki Hindistanlı bir derviş kendisine Hindistan'a giderek Delhili Nakşibendî şeyhi Abdullah Dihlevî'den el almasını tavsiye etti. Bunun üzerine derhal yola çıkan Hâlid, İran ve Afganistan üzerinden altı ay kadar sonra Delhi'ye ulaştı. Yol boyunca karşılaştığı Şiî ulemâ ile, özellikle de Tahranlı bir müctehid olan Şeyh İsmâîl-i Kâşî ile mezhep tartışmalarına girişmesi ve bu tartışmaları ısrarla devam ettirmesi yolculuğunun meşakkatli geçmesine sebep oldu. Delhi'de Abdullah Dihlevî ile görüşerek ona intisap etti. Nakşibendiyye'nin seyrü sülûk mertebelerini beş ayda (diğer bir rivayete göre ise on bir ayda) katetti ve şeyhi tarafından halife olarak Süleymaniye'ye geri gönderildi. Kendisine Nakşibendiyye'nin yanı sıra Kādirî, Sühreverdî, Kübrevî ve Çiştî tarikatlarından da irşad için izin verildi.

Muskat, Yezd, Şîraz, İsfahan, Hemedan ve Senendec'de Şiî ulemâ ile giriştiği tartışmalar sebebiyle aksayan dönüş yolculuğu yaklaşık elli gün sürdü. Süleymaniye'ye vardıktan sonra Bağdat'a gidip kısa bir süre orada kaldı. Hâlid'in Nakşibendiyye tarikatını yaymaya başlaması Süleymaniye'deki Kādirî şeyhlerini rahatsız etti; bunlar valiyi ona karşı kullanmaya çalıştılar. Bu durum karşısında Hâlid 1813'te tekrar Bağdat'a gitti; orada satın aldığı bir medreseyi Nakşibendî zâviyesine çevirerek irşad faaliyetine başladı ve çok sayıda mürid topladı. Süleymaniye'de Şeyh Ma'rûf Berzencî onu sahtekâr, sapık ve yogi olmakla suçladı; bu arada Taḥrîrü'l-ḫiṭâb fi'r-red ʿalâ Ḫâlidi'l-keẕẕâb adlı bir de risâle yazarak bunu Bağdat Valisi Said Paşa'ya gönderdi. Ancak Hâlid'in sâlih bir kişi olduğuna inanan Said Paşa, Hille müftüsü Muhammed Emin Topukçulu'ya, Hâlid aleyhindeki suçlamalara reddiye olarak el-Ḳavlü'ṣ-ṣavâb bi-reddi mâ sümmiye bi-Taḥrîri'l-ḫiṭâb adıyla bir risâle yazdırdı. Bu olaydan sonra Süleymaniye'ye giden Hâlid için Vali Mahmud Paşa bir zâviye yaptırdı. Ancak Hâlid bir süre sonra Bağdat'a dönerek irşad faaliyetlerini yine burada sürdürdü. Osmanlı topraklarında sayıları gün geçtikçe artan mensuplarını irşad etmeleri için birçok halife tayin etti. Şam'a gönderdiği Şeyh Ahmed Kâtib Erbîlî, Şam müftüsü Hüseyin Efendi Murâdî'yi Hâlid'e intisap ettirmeye muvaffak oldu. Murâdî 1823'te Hâlid'i Bağdat'tan Şam'a gelmeye ikna etti. Burada saygıyla karşılanan Hâlid, Ümeyye Camii'ndeki

Benî Gazzî Halvethânesi'ne yerleşti. Bu arada Şeyh İsmâil Gazzî'nin kız kardeşi Ayşe Hanım'la evlendi ve daha sonra satın aldığı bir eve taşındı. Halifelerinden Abdülvehhâb es-Sûsî'yi bağımsız bir şeyh gibi hareket etmesi üzerine hilâfetten azletmesi, Sûsî'nin şeyhi aleyhinde bulunmasına ve onu ağır bir şekilde suçlamasına sebep oldu. Ünlü Hanefî fakihi İbn Âbidîn, Sellü'l-ḥusâmi'l-Hindî li-nuṣreti Mevlâna'ş-Şeyḫ Ḫâlid en-Naḳşbendî adıyla yazdığı risâlede bu suçlamaları reddederek onu savundu.

Ömrünün geri kalan yıllarını Şam'da geçiren Mevlânâ Hâlid, sadece ikinci defa hac yapmak ve halifesi Şeyh Abdullah Ferdî sayesinde büyük bir coşkuyla karşılandığı Kudüs'e gitmek için Şam'dan ayrıldı. 1826'da Şam civarında yayılan veba salgınından öleceğini anlayınca İsmâil Enârânî, Muhammed en-Nâsıh ve Abdülfettâh el-Akrî'nin kendisinin yerine geçmelerini, Karadağ'daki emlâkinin yeğeni Mahmûd es-Sâhib'e verilmesini vasiyet etti. Gömüleceği yerin tesbiti ve defniyle ilgili hazırlıkların tamamlanmasından sonra 14 Zilkade 1242'de (9 Haziran 1827) vefat etti. Bahâeddin ve Abdurrahman adındaki çocukları da aynı yıl vebadan öldüler. Şam yakınlarındaki Cebelükāsiyûn'un tepelerinden birine defnedilen Hâlid el-Bağdâdî'nin kabrinin üzerine daha sonra bir bina inşa edildi. Bir zâviye ve kütüphaneden oluşan bu yer günümüzde ziyaretgâh haline gelmiştir.

Mevlânâ Hâlid'e nisbet edilen ve Nakşibendiyye'nin bir kolu olan Hâlidiyye, tarikatın geleneksel inanç ve uygulamaları yanında şeriata bağlılığa ve cehrî zikirden kaçınmaya özel bir önem vermesiyle tanınmıştır. Bununla beraber Hâlid'in görüşlerinde Nakşibendîler arasında bile ihtilâf konusu olan yeni unsurlar da vardır. Bunların başında râbıta yorumu gelir. Tasavvufî meselelerle ilgili tek risâlesinde râbıtayı "şeyhin sûretinin müridin gözleri arasında (zihninde) tasavvur edilmesi" olarak tanımlamış ve râbıtanın irtihâlinden sonra bile sadece kendine yapılabileceğini söylemiştir. Hâlidî kolunun kimliği açısından aynı derecede önemli olan bir diğer husus da bu kolun benimsediği siyasî tavırdır. Hâlidîler, müslümanların birlik ve kuvvetinin odak noktası olarak Osmanlı Devleti'ne kesin bağlılık göstermişler ve bunun sonucunda Avrupa'nın sömürgeci güçlerine karşı derin bir düşmanlık hissi taşımışlardır. Bundan dolayı Dağıstan'dan Sumatra'ya kadar Hâlidiyye'nin yayıldığı hemen her yerde tarikat mensupları Osmanlılar lehindeki faaliyetleriyle öne çıkmışlardır.

Hâlidiyye, Mevlânâ Hâlid'in yüzlerce halifesi aracılığı ile son derece geniş bir alana yayıldı, Balkanlar ve Kırım'dan Güneydoğu Asya'ya kadar ulaştı. Ancak tarikatın asıl etki alanı Osmanlı Devleti'ne bağlı Kuzey Irak, Güneydoğu Anadolu ile Kuzeybatı İran bölgeleriydi. Aralarında İbn Âbidîn, Rûḥu'l-meʿânî adlı tefsirin müellifi Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî ve II. Mahmud'un şeyhülislâmı Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi gibi tanınmış isimlerin de bulunduğu pek çok Osmanlı ulemâsı Hâlidiyye'ye mensuptu. Bu şekilde Hâlidiyye, hem Anadolu'da hem de İstanbul'da daha uzun mâzisi olan diğer Nakşibendî kollarını gölgede bıraktı. Yine bu kol sayesinde Nakşîler Suriye, Filistin ve Irak'taki tasavvuf ehli arasında ilk defa önemli bir yer edindiler.

Hâlid el-Bağdâdî, Kürtler'in yoğun olarak yaşadığı Kuzey Irak'ın dinî hayatı üzerinde özel bir etkiye sahipti. Tarih boyunca hâkim tarikat olarak Kādiriyye'nin faaliyet gösterdiği bu bölgede Hâlidiyye'nin doğuşuyla hâkimiyet Nakşibendiyye'ye kaymış, Berzencî ve Sâdât-ı Nehrî gibi şeyh ailelerinin çoğu Kādiriyye'den Nakşibendiyye'ye geçmiş, sonuçta Kürt kimliği bir dereceye kadar Hâlidiyye koluyla birleşmiştir. Tarikatın babadan oğula geçen liderlik çizgisi de Nakşibendî ailelerin bu bölgelerde günümüze kadar devam eden yaygınlığını açıklamaktadır.

Râbıta hakkındaki risâlesini "mürted İranlılar" ve "lânetli hıristiyanlar"ı tel'in ile bitiren Mevlânâ Hâlid Şiîler'e karşı düşmanca tavır almıştır. Bu tavır, Şiîliğin Irak'a ve Anadolu'ya sızmasına engel olduğundan Osmanlı Devleti tarafından da desteklenmiş, Mevlânâ Hâlid'in bu tavrını halifeleri de benimsemiştir. Şeyh Ubeydullah'ın 1880'de Urmiye bölgesindeki isyanı sadece İran yönetimine karşı bir baş kaldırı değil aynı zamanda Şiîliğe karşı bir savaştı.

Eserleri. 1. Dîvân (Bulak 1260). Ağırlıklı olarak Farsça, ayrıca Arapça ve Kürtçe şiirlerden oluşur. Bîdil ve Mîr Derd gibi Hint-İran üstatlarının etkisi altında yazılan Farsça gazellerin bir kısmı Hâlid'in hayal gücünü yansıtan inceliklerle doludur; fakat şiirlerinin sanat değeri genel olarak vasattır. Eser, ihtiva ettiği biyografik mâlumat açısından ayrıca önemlidir. Farsça şiirler, Sadrettin Yüksel tarafından Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin Divan ve Şerhi

adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir (İstanbul 1977). 2. Risâle fî is̱bâti’r-râbıṭa (İstanbul 1284; Kazan 1890; Şam 1289). Eser Türkçe’ye tercüme edilmiştir (Tercüme-i Reşehât kenarında, İstanbul 1291). 3. Buġyetü’l-vâcid fî mektûbâti’l-Mevlânâ Ḫâlid (Şam 1334). Hâlid el-Bağdâdî’nin mürid ve halifelerine hitaben yazdığı bir kısmı Farsça, çoğu Arapça mektuplardan oluşur. Yeğeni Muhammed Es‘ad Sâhibzâde tarafından derlenen eser Mektubât-ı Mevlânâ Hâlid adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir (trc. Dilaver Selvi - Kemal Yıldız, İstanbul 1993). 4. Risâle fî âdâbi’ẕ-ẕikr (Buġyetü’l-vâcid içinde). 5. Risâle fî âdâbi’l-mürîd maʿa şeyḫih (Kazan, ts.). 6. Risâle fi’ṭ-ṭarîḳ (Bulak 1262). 1257’de (1841) Şerîf Ahmed b. Ali tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir. 7. Cilâʾü’l-ekdâr. Bedir gazilerinin isimlerini ihtiva eden bir manzumedir. 8. Ferâʾidü’l-fevâʾid. Cibrîl hadisinin Farsça şerhidir. 9. Vaṣiyetü’ş-Şeyḫ Ḫâlid (İstanbul 1284). 10. Risâletü’l-ʿiḳdi’l-cevherî (İstanbul 1259; Şam 1334). Eş‘arîler’le Mâtürîdîler’in kesb ve irâde-i cüz’iyye konusundaki görüşlerini inceleyen bir risâledir. Hâlid el-Bağdâdî’nin bunların dışında akaid, fıkıh ve kelâma dair birkaç sayfalık risâle, hâşiye ve şerh tarzında yazıları bulunmaktadır. Mevlânâ Hâlid’in Arapça, Farsça ve Kürtçe bütün eserleri Molla Abdülkerîm Müderris tarafından Kürtçe uzun bir girişle birlikte Yâd-ı Merdân: Mevlânâ Ḫâlid-i Naḳşibendî adıyla yayımlanmıştır (Bağdat 1979).

Hâlid el-Bağdâdî ve tarikatı hakkında yazılan eserlerin başlıcaları da şunlardır: 1. Şeyh Osman b. Sened el-Basrî, Aṣfa’l-mevârid min selsâli aḥvâli’l-İmâm Ḫâlid (Kahire 1313). Eser, Ebû Bekir el-Ahsâî tarafından en-Neşrü’l-verdî bi-aḫbâri Mevlânâ eş-Şeyḫ Ḫâlid en-Naḳşbendî el-Kürdî adıyla kısaltılmıştır. 2. İbrâhim Fasîh el-Hayderî, el-Mecdü’t-tâlîd fî menâḳıbi’ş-Şeyḫ Ḫâlid (İstanbul 1292). Yakup Çiçek tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir (İstanbul, ts.). 3. Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, el-Feyżü’l-vârid ʿalâ ravżi mers̱iyyeti’l-Mevlânâ el-Ḫâlid (Kahire 1278). M. Cevâd Siyahpûş’un yazdığı mersiyenin şerhidir. 4. Dâvûd b. Şeyh Süleyman b. Circîs (George), Müsellî’l-vâcid ve müs̱îrü’t-tevâcüd fî taşṭîrî mers̱iyyeti Mevlânâ Ḫâlid. İbn Âbidîn’in yazdığı mersiyenin taştiri olup her ikisi birlikte yine İbn Âbidîn’in Sellü’l-ḥusâmi’l-Hindî adlı risâlesinin sonunda basılmıştır (Dımaşk 1331). 5. Muhammed b. Süleyman el-Bağdâdî, el-Ḥadîḳatü’n-nediyye fi’ṭ-ṭarîḳati’n-Naḳşbendiyye ve’l-behceti’l-Ḫâlidiyye (Aṣfa’l-mevârid’in kenarında, Kahire 1313; İstanbul 1986). 6. Muhammed b. Abdullah el-Hânî, el-Behcetü’s-seniyye fî âdâbi’ṭ-ṭarîḳati’l-ʿaliyyeti’l-

Ḫâlidiyyeti’n-Naḳşbendiyye (Kahire 1303, 1319).

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim Fasîh el-Hayderî, el-Mecdü’t-tâlîd fî menâḳıbi’ş-Şeyḫ Ḫâlid, İstanbul 1292, s. 33; Abdülmecîd el-Hânî, el-Ḥadâʾiḳu’l-verdiyye, Kahire 1306, s. 224-228; A. Hourani, “Skaikh Khalid and the Naqshbandi Order”, Islamic Philosophy and the Classical Tradition (ed. S. M. Sten v.dğr.), Oxford 1972, s. 89-103; M. van Bruinessen, Agha, Skaikh and State, Utrecht 1978, s. 281-296; Abdülkerîm-i Müderris, Dânişmendân-i Kürd der Ḫidmet-i ʿİlm u Dîn, Tahran 1369 hş., s. 142-145; Halkawt Hakim, “Mawlānā Khālid et les pouvoirs”, Naqshbandis (ed. M. Gaborieau v.dğr.), İstanbul 1990, s. 361-370; M. Mutîʿ el-Hâfız - Nizâr Abâza, ʿUlemâʾü Dımaşḳ ve aʿyânühâ, Dımaşk 1412, I, 298-335; Nizâr Abâza, eş-Şeyḫ Ḫâlid en-Naḳşibendî, Dımaşk 1994; M. Raûf Tevekkülî, Târîḫ-i Taṣavvuf der Kürdistân, Tahran, ts., s. 196-225; Abbas el-Azzâvî, “Mevlânâ Ḫâlid en-Naḳşibendî”, Mecelletü’l-Mecmaʿi’l-ʿilmiyyi’l-Kürdî, I, Bağdad 1973, s. 696-727; a.mlf., “Ḫulefâʾ-i Mevlânâ Ḫâlid”, a.e., II (1974), s. 182-221; Butrus Abu-Manneh, “The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya-Khālidiyya: in the Ottoman Lands in the Early 19th Century”, Isl., XXII/1-4 (1982), s. 1-36.

Hamid Algar

HÂLİD b. BERMEK

(خالد بن برمك)

(ö. 165/781-82)

Abbâsîler devrinde çeşitli makamlarda bulunan Bermekî ailesinin bir hânedan haline gelmesini sağlayan devlet adamı

(bk. BERMEKÎLER).

HÂLİD b. BÜKEYR

(خالد بن البكير)

Hâlid b. el-Bükeyr b. Abdiyâlîl el-Leysî el-Kinânî (ö. 3/625)

İlk müslümanlardan.

Mekke'de doğdu. Bazı kaynaklar babasının adını Ebü'l-Bükeyr olarak kaydetmektedir. Câhiliye döneminde dedesi Abdüyâlîl'in, Hz. Ömer'in dedesi Nüfeyl b. Abdüluzzâ el-Adevî ile yaptığı barış sebebiyle Adevî nisbesiyle de anılır. Kardeşleri Âkıl b. Bükeyr, Bedir, Uhud ve Hendek gazvelerinde bulunup Yemâme'de şehid düşen Âmir ve Mısır'ın fethinde bulunan İyâs ile birlikte Dârülerkam'da Hz. Peygamber'e biat ederek müslüman oldular. Ailece Medine'ye hicret eden ilk muhacirler arasında yer alıp ensardan Ebû Lübâbe Rifâa b. Abdülmünzir'in evinde ikamet ettiler. Hz. Peygamber, Hâlid ile ensardan Zeyd b. Desine arasında kardeşlik bağı (muâhât*) kurdu.

Hâlid b. Bükeyr, hicretten on yedi ay sonra (Receb 2/Ocak 624) Bedir Gazvesi öncesinde, Kureyşli müşriklerin kervanlarını gözetlemek amacıyla Resûl-i Ekrem'in Abdullah b. Cahş kumandasında Nahle'ye gönderdiği Batn-ı Nahle Seriyyesi'nde bulundu. Bedir ve Uhud savaşlarına katıldıktan sonra hicretin otuz altıncı ayında (Safer 3/Ağustos 624) Adel ve Kāre kabilelerinin isteği üzerine onlara dini öğretmek için Hz. Peygamber tarafından gönderilen sahâbîler arasında yer aldı. Ancak bu sahâbîler, Hüzeyl kabilesinin topraklarında bulunan Recî' kuyusuna vardıklarında Hüzeyl, Adel ve Kāre kabilelerine mensup bir grubun hücumuna uğradılar. Çarpışmalar sırasında Âsım b. Sâbit, Mersed b. Ebû Mersed ve Muattib b. Ubeyd gibi arkadaşlarıyla birlikte Hâlid de henüz otuz dört yaşında iken şehid düştü (bk. RECÎ' FACİASI).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Ṭalâḳ”, 37, 39; İbn İshak, es-Sîre, s. 125; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 19, 145, 156, 355; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 260-261; II, 477, 601-602, 684, 714; İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 55; III, 388-390; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, I, 148, 239; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 426; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), II, 91; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 185-186; Fâsî, el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn, IV, 261; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 402; Ahmet Önkal, “Âkıl b. Bükeyr”, DİA, II, 247-248.

Mehmet Ali Sönmez

HÂLİD el-EZHERÎ

(bk. EZHERÎ, Hâlid b. Abdullah).

HÂLİD b. MA‘DÂN

(خالد بن معدان)

Ebû Abdillâh Hâlid b. Ma‘dân b. Ebî Kerib el-Kelâî (ö. 103/721)

Hadis ve fıkıh âlimi, tâbiî.

Kelâî nisbesinden hareketle Nîşâbur’a bağlı Kelâ’da doğduğu tahmin edilmektedir. Şam ile Humus bölgelerinde yerleşmesi sebebiyle Şâmî ve Hımsî nisbeleriyle de anılmaktadır. Bir kısmından mürsel olmak üzere Muâz b. Cebel, Hz. Âişe, Ebû Hüreyre, Muâviye b. Ebû Süfyân ve Abdullah b. Ömer gibi sahâbîlerden hadis rivayet etti. Kendisinden de Sevr b. Yezîd, Muhammed b. İbrâhim et-Teymî, Hassân b. Atıyye ve Safvân b. Amr gibi muhaddisler rivayette bulundular.

Sika olduğunda görüş birliği bulunan Hâlid’den Evzâî, Süfyân es-Sevrî gibi muhaddisler övgü ile söz etmişlerdir. İbn Kuteybe’nin onu Kaderiyye mezhebine mensup olanlar içinde sayması (el-Maʿârif, s. 625), diğer kaynaklarda böyle bir bilginin bulunmaması sebebiyle ihtiyatla karşılanmalıdır. Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer alan ve Şamlı fıkıh âlimlerinin üçüncü tabakasından olan Hâlid b. Ma‘dân fıkıh sahasında da otorite idi. Halife Velîd b. Abdülmelik bir konu hakkında Hâlid’in görüşüne başvurmuş, daha sonra da bütün kadılara emir göndererek onlardan bu âlimin görüşü doğrultusunda karar vermelerini istemiştir. Yezîd b. Muâviye’nin emniyet teşkilâtında görev yaptığı, başta Mesleme b. Abdülmelik kumandasındaki İstanbul muhasarası olmak üzere Bizans’a karşı yapılan birçok savaşa katıldığı bilinmektedir. 103 (721) yılında Şam yakınlarındaki Entartus’ta vefat eden Hâlid b. Ma‘dân’ın ölüm tarihi 104, 105 ve 108 (726) olarak da zikredilmektedir.

Hâlid b. Ma‘dân zühd ve takva sahibi bir âlim olup zamanının çoğunu oruçlu geçirirdi. Şöhreti sevmez, etrafına halkın toplandığını görünce hemen oradan uzaklaşırdı. Ona göre insanın ikisi maddî, ikisi mânevî olmak üzere dört gözü vardır. İnsan maddî gözü ile dünyada olup bitenleri, kalp

gözü ile de âhiretle ilgili hususları görür. Allah bir kul hakkında hayır murad ettiğinde onun kalp gözünü açar; kul da gayp âlemine dair vaad edilen hususları görerek gaybda olanlardan emin olur. Yiyip hamdetmenin yiyip susmaktan daha hayırlı olduğunu söyleyen Hâlid, “Sizden birinize hayır kapısı açıldığında acele etsin, çünkü o kapının kendisine ne zaman kapanacağını bilemez” diyerek hayırda acele edilmesini tavsiye etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 455; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 339; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, III, 176; a.mlf., et-Târîḫu’ṣ-ṣaġīr, I, 245; İclî, eṡ-Ṡiḳāt, s. 142; Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī, Târîḫ (nşr. Şükrullah b. Ni‘metullah el-Kūcânî), Dımaşk 1980, I, 243, 350-351; II, 694; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 625; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VI, 530; XI, 632; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 351; a.mlf., el-Merâsîl, Beyrut 1402/1982, s. 52-53; İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt, IV, 196-197; a.mlf., Meşâhîr, s. 113; Ebû Nuaym, Ḥilye, Beyrut 1387/1967, V, 210-221; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrevî), VI, 189-205; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 270; IV, 474; İbnü’l-Adîm, Buġyetü’ṭ-ṭaleb (Zekkâr), VII, 3101-3111; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, VIII, 167-173; Zehebî, el-ʿİber, I, 96; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 536-541; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 101-120, s. 71-73; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 93; Alâî, Câmiʿu’t-taḥṣîl fî aḥkâmi’l-merâsîl (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1407/1986, s. 171; Safedî, el-Vâfî, XIII, 263; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 230; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 118-120; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, I, 252; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, I, 126; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 340; Abdülgaffâr Süleyman el-Bündarî v.dğr., Mevsûʿatü ricâli’l-kütübi’t-tisʿa, Beyrut 1413/1993, I, 435.

Ali Toksarı

HÂLİD b. SAFVÂN

(خالد بن صفوان)

Ebû Safvân Hâlid b. Safvân b. Abdillâh b. Amr et-Temîmî el-Minkarî (ö. 135/752-53)

Belâgatıyla ünlü hatip.

Aslen Basralı olup hatipleriyle tanınan bir aileden gelmektedir. Dedelerinden Ehtem'e nisbetle İbnü'l-Ehtem diye de anılır. Bilhassa Abdülmelik b. Mervân, Ömer b. Abdülazîz ve Hişâm b. Abdülmelik gibi Emevî halifeleriyle Hâlid b. Abdullah el-Kasrî, Bilâl b. Ebû Bürde ve Yezîd b. Mühelleb gibi bazı valilerin ve Abbâsî Halifesi Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ın edebî meclislerinde bulunmuş, bu meclislerde Şebîb b. Şeybe, Ebreş el-Kelbî, Vâsıl b. Atâ ve Ferezdak gibi zamanın hitabet ve belâgat ustaları ile edebî münazaralar yapmıştır. Büyük bir maharetle karşısındakini alt edebilen Hâlid veciz, tesirli ve aynı zamanda nasihat veren sözlerini halifelere bile söylemekten çekinmemiştir. Nitekim Ömer b. Abdülazîz'i etkili nasihatiyle ağlatmış, Hişâm b. Abdülmelik'in makamı ile gururlanmasını açıkça tenkit etmiştir. Ayrıca tarihî olayları, şiirleri, veciz hitabeleri rivayet etmekle şöhret bulmuş ve kendisinden Şebîb b. Şeybe, Yûnus b. Habîb gibi şahsiyetler rivayette bulunmuştur (İbnü'l-Adîm, VII, 3064). Hâlid, hitabet gücü ve belâgatı sayesinde sanatlı nesirde, secilerle örülü taklidi imkânsız veciz ve nükteli sözler söylemiş ve bunlar nesilden nesile aktarılmıştır. Onun hakkında Ebü'l-Hasan el-Medâinî'nin Kitâbü Ḫâlid b. Ṣafvân, Abdülazîz b. Yahyâ el-Cülûdî'nin ise Kitâbü Aḫbâri Ḫâlid b. Ṣafvân adıyla birer monografi yazdıkları kaydedilir (İbnü'n-Nedîm, s. 104, 115).

Hâlid b. Safvân'ın, zaman zaman dil hatası yaptığı, ayrıca söylemek istediği bir şeyi tam anlamıyla ifade edemediği yolunda bazı eleştirilere mâruz kaldığı belirtilmiştir. Bu husus, belki de onun çevresindekilerle dostluk kuramayışından kaynaklanıyordu. Överken de yererken de ölçülü davrandığı için kimsenin öfkesini üzerine çekmemişse de muhtemelen aşırı

cimriliği yüzünden dost edinememiştir. Bu huyu sebebiyle, Câhiz'in el-Buḫalâʾsında geçen cimrilere dair fıkra ve hikâyelerin kahramanlarından biri olmuştur. Müberred, Hâlid'in şair olmadığını belirtmesine karşılık (el-Kâmil, II, 559) İbnü'n-Nedîm onu şairler arasında saymış, Câhiz de şiirinden parçalar nakletmiştir (el-Beyân ve't-tebyîn, I, 32). Adı Basra'daki Hâlidiye Kanalı'na verilmiş olan Hâlid b. Safvân, Basra Valisi Bilâl b. Ebû Bürde'nin işkencelerine mâruz kalmış ve yaşlılığında gözlerini kaybetmiştir.

Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, Hâlid b. Safvân hakkında Ḫâlid b. Ṣafvân et-Temîmî: ḥayâtühû aḳvâlühû ḫuṭabühû eşʿârühû (Bağdat 1410/1990; Beyrut 1411/1991) adıyla bir kitap yazmış, Jaakko Hämeen-Anttila da çeşitli eserlerden derlediği bazı sözlerini onunla ilgili makalesinin sonuna eklemiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), s. 231-232; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 24, 32, 46-47, 170, 173, 292, 317-318, 339-340, 352-355; II, 93, 220, 297; III, 274; a.mlf., el-Buḫalâʾ (nşr. Tâhâ el-Hâcirî), Kahire 1981, s. 124, 126, 127; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 222, 403-404; a.mlf., ʿUyûnü'l-aḫbâr, I, 24, 97, 161, 217, 220; II, 33, 341-342; III, 17, 119, 134, 231; IV, 4, 5, 14, 23, 127; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, II, 532, 556-559, 696, 697; III, 1274; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, I, 8, 164; II, 10, 75, 106, 119, 131, 162, 275; III, 37, 266; IV, 105, 114-115, 242; VII, 100, 109, 168, 188; VIII, 18; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), bk. İndeks; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 77, 438; V, 37, 448; a.mlf., Muʿcemü'l-üdebâʾ, XI, 24-35; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb (Zekkâr), VII, 3044-3065, ayrıca bk. tür.yer.; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 226; Safedî, el-Vâfî, XIII, 254-255; Brockelmann, GAL Suppl., I, 105; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, I, 732-735; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 297; Jaakko Hämeen-Anttila, "Khālid Ibn Ṣafwān-The Man and the Legend", SO, LXIII (1994), s. 69-166; Bustânî, DM, VII, 327, 328; Ebû

Muhammed Vekîlî, “İbn Ehtem”, DMBİ, III, 50-52; Ch. Pellat, “Khalid b. Ṣafwān”, EI² (İng.), IV, 927.

Nadir Özkuyumcu

HÂLİD b. SAÎD

(خالد بن سعيد)

Ebû Saîd Hâlid b. Saîd b. el-Âs el-Kureşî el-Ümevî (ö. 14/635 [?])

İlk müslümanlardan, Hz. Peygamber'in kâtibi.

Babası Câhiliye döneminde Mekke'nin ileri gelenlerinden, daha sonra da İslâm'ın tanınmış düşmanlarından biri olup Ebû Ühayha künyesiyle tanınırdı. Hâlid'in Hz. Ali ve Ebû Bekir'den önce veya Ebû Bekir'le beraber yahut ondan hemen sonra İslâm'ı kabul ettiği, fakat babasından çekindiği için bunu açıklayamadığı söylenmekteyse de kızı Ümmü Hâlid'in belirttiğine göre Hz. Ali, Ebû Bekir, Zeyd b. Hârise ve Sa'd b. Ebû Vakkās'tan sonra beşinci müslümandır. Bir gece rüyasında korkunç bir ateşin kenarında bulunduğunu, babasının kendisini ateşe atmaya çalıştığını, Resûl-i Ekrem'in de onu belinden kavrayıp kurtardığını görmüştü. Rüyasını anlattığı Hz. Ebû Bekir Resûlullah'a iman etmesini tavsiye edince Hâlid Resûl-i Ekrem'in yanına gidip daveti hakkında bilgi aldıktan sonra müslüman oldu. Ancak babası diğer kardeşleri vasıtasıyla onu yakalatarak feci şekilde dövdü, güneş altında günlerce susuz bıraktı, kardeşlerinin kendisiyle konuşmasını yasakladı. Hâlid'in dininden vazgeçmeyeceğini anlayınca da onu evinden kovdu. Habeşistan'a hicret başlayıncaya kadar Hz. Peygamber'in yanında kalan Hâlid, yine ilk müslümanlardan olan karısı Ümeyme (Ümeyne yahut Hümeyne) bint Hâlid (Halef) el-Huzâiyye ile birlikte ilk kafile ile Habeşistan'a hicret etti. Onun ikinci kafile ile hicret ettiği de rivayet edilmektedir. Sonraları Zübeyr b. Avvâm ile evlenecek olan kızı Eme ile oğlu Saîd Habeşistan'da dünyaya geldiler. Resûlullah'ın Hâlid'i bir heyetle birlikte Habeşistan kralına gönderdiği ve onun on yıldan fazla bir süre orada kaldığı da söylenmektedir. Hz. Peygamber, Habeşistan'da kocası dinden dönen Ümmü Habîbe'yi kendisine nikâhlaması için Necâşî'ye haber gönderdiği zaman Ümmü Habîbe nikâh için Hâlid'i kendine vekil tayin etmiş, Hâlid de Ümmü Habîbe'yi Resûl-i Ekrem'e nikâhladığını belirtmişti (İbn Hişâm, IV, 295; İbn Hacer, VII, 652).

Hâlid b. Saîd, ikinci muhâcir kafilesiyle Habeşistan'a hicret eden kardeşi Amr, Ca'fer b. Ebû Tâlib ve diğer müslümanlarla birlikte 7 (628) yılında Medine'ye döndü. Resûlullah'ın Hayber'in fethiyle meşgul olduğunu öğrenince Hayber'e gitti. Hz. Peygamber, cihada katılanlardan izin alarak Hayber ganimetinden Hâlid'e de pay verdi. Hâlid daha sonra Resûl-i Ekrem'le birlikte Umretü'l-kazâ'da, Mekke'nin fethinde, Huneyn, Tâif ve Tebük gazvelerinde bulundu. Hâlid b. Saîd'in besmeleyi ilk yazan kimse olarak bilinmesi Hz. Peygamber'e nâzil olan ilk âyetleri yazdığını, hatta Habeşistan'a hicret edinceye kadar vahiy kâtipliği yaptığını göstermektedir. Onun Resûlullah'ın bazı fermanlarını kaleme aldığı, Sakīf heyetine verilen fermanı yazdığı bilinmekte, dört halife ile Hâlid ve kardeşi Ebân'ın en fazla kâtiplik yapanlardan olduğu kaydedilmektedir (Zürkānî, III, 390). Hz. Peygamber, Mekke fethinden sonra henüz müslüman olmayan kabilelere askerî birlikler göndermeye başlayınca Hâlid b. Saîd'i 300 kişiyle birlikte Urene taraflarına gönderdi (Vâkıdî, III, 873). 10 (631) yılında Medine'ye gelerek İslâmiyet'i kabul eden Yemen'in Murâd kabilesi reisi Ferve b. Müseyk geri dönerken Resûl-i Ekrem onunla birlikte gitmek üzere Hâlid'i Yemen'e (San'a bölgesine ve Mezhic kabilesine) zekât tahsildarı olarak görevlendirdi.

Hâlid ve Amr, diğer kardeşleri Ebân ile birlikte hem Resûlullah hem Hz. Ebû Bekir devrinde önemli hizmetler yaptılar. Hz. Peygamber Amr'ı Hayber, Tebük, Fedek ve Vâdilkurâ gibi yerlere zekât tahsildarı, Ebân'ı da Bahreyn'e vali tayin etti. Resûl-i Ekrem'in vefatını haber alan kardeşler Medine'ye döndüler ve Resûlullah'tan sonra artık bir başkasının memuriyetini kabul etmeyeceklerini bildirdiler. Hâlid ile Ebân ancak Benî Hâşim'in biatından sonra Hz. Ebû Bekir'e biat ettiler. Bu sebeple Şîa kaynakları Hâlid'i, Hz. Ebû Bekir'e fitnenin önlenmesini amaçlayan Hz. Ali'nin zoruyla biat edenler arasında saydığı gibi onun bir cuma günü Ebû Bekir'i minberden indirmeyi tasarlayan, fakat yine Ali'nin yönlendirmesiyle hilâfeti haksız yere elde ettiğini kendisine söyleyen on iki sahâbîden biri olduğunu, hatta ilk konuşmayı Hâlid'in yaptığını kaydetmektedir (Bahrülulûm-i Tabâtabâî, II, 332-333; Hasan es-Sadr, s. 353-355). Hz. Ebû Bekir devrinde yapılan Suriye savaşlarına üç kardeş birlikte katıldı. Ridde* savaşlarında Suriye'nin doğu taraflarına gönderilen orduya Ebû Bekir'in Hâlid b. Saîd'i kumandan tayin ettiği belirtilmektedir. Daha sonra Bizanslılar'a karşı yapılan Ecnâdeyn Savaşı'nda (13/634)

üçünün birden şehid düştüğü, Hâlid'in o sıralarda elli yaşlarında olduğu kaydedilmektedir. Bazı kaynaklara göre ise Hâlid Suriye'deki Mercisuffer Savaşı'nda kumandan olmuş (Halîfe b. Hayyât, et-Târîẖ, s. 120), İkrime b. Ebû Cehil'in bu savaşlarda şehid düşmesi üzerine mücahidler arasında bulunan karısı Ümmü Hakîm bint Hâris ile Muharrem 14'te (Mart 635) evlenmiş ve aynı gün şehid düşmüştür (Hâkim, III, 250). Ümmü Hakîm'in, içinde zifafa girdikleri çadırın direğiyle o gün dokuz Bizanslı'yı öldürdüğü rivayet edilir (İbn Sa'd, IV, 99; İbn Hacer, VIII, 194). Hâlid b. Saîd'in Yermük Savaşı'nda (15/636) vefat ettiğine dair rivayet zayıf kabul edilmiştir.

Hâlid'in çok güzel bir yüze sahip olduğu, üzerinde "Muhammed resûlullah" yazılı yüzüğü Hz. Peygamber'e kardeşi Amr'ın değil onun verdiği (Hâkim, III, 250), Yemen'in Zebîd bölgesinde bulunduğu sırada muhadramûn şairlerinden cengâver sahâbî Amr b. Ma'dîkerib'in "samsâme" adlı ünlü kılıcını kendisine hediye ettiği rivayet edilir.

Hâlid b. Saîd'in Resûl-i Ekrem'den hadis rivayet ettiği bilinmemekte, ancak hadis kitaplarında onunla ilgili şu olaya yer verilmektedir: Hâlid Resûl-i Ekrem'in huzuruna kabul edilmeyi beklediği bir sırada, kocasından boşanıp bir başka

kişiyle evlenen bir kadının yeni kocasını cinsî bakımdan zayıf bulduğu için eski kocasına dönmek isteğini Resûlullah'a anlattığını duymuş, Hz. Peygamber'in huzurunda bu şekilde konuşmanın saygısızlık olacağını düşünerek o esnada içeride bulunan Ebû Bekir'e kadının bu şekilde konuşmasına engel olmadığı için târizde bulunmuştur (Buhârî, "Şehâdât", 3, "Edeb", 68; Müslim, "Nikâḥ", 111-112).

Muhammed b. Hasan Büraygış, Hâlid hakkında Ḫâlid b. Saʿîd b. ʿÂṣ: eṣ-ṣaḥâbî el-mücâhid adıyla bir eser yazmıştır (Zerkā [Ürdün] 1987).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 70; Buhârî, “Şehâdât”, 3, “Edeb”, 68; a.mlf., et-Târîḫu’ṣ-ṣaġīr, I, 2, 4, 34, 35; Müslim, “Nikâḥ”, 111-112; Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 873, 967, 968, 973, 1085; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 239, 277, 346; IV, 184, 229, 295; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 94-100; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 97, 120; a.mlf., eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), s. 26; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 296; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 33; Hâkim, el-Müstedrek, III, 248-252; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 399-403; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 97, 98; VII, 24, 26, 287-288; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 259-260; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: ʿAhdü’l-ḫulefâʾi’r-râşidîn, s. 91-92; İbn Kesîr, el-Bidâye, V, 343; İbn Hudeyde, el-Miṣbâḥu’l-muḍî (nşr. Muhammed Azîmüddîn), Beyrut 1985, I, 90-91; Fâsî, el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn, IV, 265-267; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), II, 236-239; VII, 506-507, 509, 517-518, 652; VIII, 148, 193-194; Zürkānî, Şerḥu Mevâhib, Kahire 1854, III, 390-391; Bahrülulûm-i Tabâtabâî, Ricâlü’s-seyyid Baḥrü’l-ʿulûm (nşr. M. Sâdık Bahrülulûm - Hüseyin Bahrülulûm), Tahran 1363 hş., II, 325-334; Mehmed Zihni, el-Hakāik, İstanbul 1311, II, 3-6; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, V, 48-55; M. Mustafa el-A‘zamî, Küttâbü’n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 57-58; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü’s-Şîʿa, Beyrut 1981, s. 353-355; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı, Ankara 1982, s. 59-60; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, I, 413-414; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), I, 125, 126, 199, 200, 209, 272; II, 7, 155, 156, 204, 206; Şâkir Mahmûd Abdülmün‘im, “Küttâbü’n-nebî”, el-Müʾerriḫu’l-ʿArabî, IV, Bağdad 1975, s. 187-188; H. Loucel, “Khālid b. Saʿid”, EI² (Fr.), IV, 960-961.

M. Yaşar Kandemir

HÂLİD b. SİNÂN

(خالد بن سنان)

Hâlid b. Sinân b. Gays el-Absî (IV veya VI. yüzyıl [?])

Câhiliye döneminde yaşamış sâlih bir kişi.

Gatafân kabilesinin büyük kollarından birini teşkil eden ve cengâverlikleriyle meşhur olan Benî Abs kabilesine mensup olduğu nakledilir. Yaşadığı dönem kesin olarak bilinmemektedir. Bazı rivayetlerde milâttan önce, bazılarında milâdî IV. yüzyılda veya Kisrâ Enûşirvân döneminde (531-579) yaşadığı söylenmektedir. Kızının veya oğlunun Hz. Peygamber'le görüştüğüne dair rivayetleri dikkate alarak onun Resûl-i Ekrem'in doğumundan kısa bir süre önce yaşadığını söylemek mümkündür. Bir rivayete göre Hz. Peygamber, Hâlid b. Sinân'ın kendisini Medine'de ziyaret eden kızı veya oğluna, "Merhaba ey kardeşimin çocuğu!" diyerek iltifatta bulunmuş, bu kişi Resûl-i Ekrem'den İhlâs sûresini dinleyince babasının da aynı şeyleri söylediğini ifade etmiştir (Hâkim, II, 598-599).

Abs kabilesi mensupları, aralarında Hâlid b. Sinân gibi tevhid akîdesine inanan ve Hz. Muhammed'in bi'setini haber veren bir kişinin bulunmasından dolayı iftihar ederlerdi. Yine bir rivayete göre Resûl-i Ekrem Medine'de kendisini ziyaret eden Abs kabilesi heyetine Hâlid b. Sinân'ı sormuş ve onun hakkında, "Hâlid kavminin kaybettiği bir nebîdir" demiştir (İbn Kesîr, II, 212). Ancak İbn Abbas'a atfedilen bu haber sahih hadis kitaplarında yer almamaktadır.

Bu tür güvenilmez rivayetlerde ona isnat edilen birtakım menkıbelere de rastlanır. Bunlardan bazılarına göre Hâlid Necid, Hicaz, Hayber, Harretüleşcâ' gibi bölgelerden birinde gündüzleri yoğun duman çıkarıp, geceleri uzak mesafeleri aydınlatacak kadar güçlü ışık veren, "nârü'l-harreteyn" (nârü'l-hadesân) adlı bir ateşe tapmaya başlayan kavmini tevhid inancına çağırmıştır. Diğer bazı menkıbelere göre ise Absoğulları, peygamberlik iddiasında bulunan Hâlid b. Sinân'dan bir mûcize

göstermesini isteyerek kayalıklar arasından bir ateş seli akıtmasını teklif etmişler, istedikleri mûcize zuhur edip ateş etrafı yakmaya başlayınca bu defa onu söndürdüğü takdirde kendisine inanacaklarını söylemişler, Hâlid de ateşi söndürmek için içine dalmış ve yanmamıştır.

Bu menkıbeleri nakleden kaynakların bir kısmı, Hâlid b. Sinân'ın Hz. Peygamber'den veya Hz. Îsâ'dan önce Araplar'a gönderilmiş bir peygamber olduğunu kabul eder. Söz konusu rivayetleri sened ve metin açısından değerlendiren âlimler ise Hâlid b. Sinân'ın Câhiliye devrinde yaşamış Kus b. Sâide, Ümeyye b. Ebü's-Salt, Varaka b. Nevfel gibi tevhid inancına bağlı (Hanîf) sâlih bir kişi olabileceği görüşünü benimsemişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de Resûl-i Ekrem'e yakın bir zamanda Araplar'a peygamber gönderilmediğinin bildirilmesi (es-Secde 32/3), ayrıca bazı sahih hadislerde Hz. Peygamber'le Hz. Îsâ arasında başka bir peygamberin bulunmadığına temas edilmesi de (Buhârî, "Enbiyâʾ", 48; Müslim, "Feżâʾil", 143, 144) bu görüşü teyit etmektedir. Kelâm âlimleri, Allah'ın, peygamberlerini şehirliler arasından seçip gönderdiğini dikkate alarak bir bedevî olan Hâlid b. Sinân'ın peygamber olamayacağı görüşünü benimsemişlerdir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî Fuṣûṣü'l-ḥikem'de Hâlid b. Sinân'a bir bölüm ayırmıştır.

Hz. Peygamber'in Hâlid b. Sinân'ı taklit ettiğini ileri süren müsteşrik Caetani'nin bu iddiası ilmî dayanaktan yoksundur. Zira Caetani, bu hususta yukarıda bahsedilen rivayetleri esas almıştır ki bunların güvenilmez olduğu bilinmektedir. Söz konusu iddia, Hz. Muhammed'in gerçek bir peygamber olduğunu kabullenememekten kaynaklanmaktadır (ayrıca bk. HANÎF).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Enbiyâʾ", 48; Müslim, "Feżâʾil", 143, 144; İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), s. 443, 449; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 296; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, IV, 476-478; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, II, 420-430; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 62; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Meynard), I, 131-132; IV, 18-22; Hâkim, el-Müstedrek, Beyrut 1986, II, 598-600;

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Beyrut 1965, I, 376; a.mlf., Üsdü'l-ġābe (Bennâ), II, 99; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, Beyrut 1989, III, 671, dipnot: 1; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1966, II, 211-212; Demîrî, Ḥayâtü'l-ḥayevân, Kahire 1321, II, 18, 131-132; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), I, 467; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 466-469; Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1971, I-II, 152-154; Diyarbekrî, Târîḫu'l-ḫamîs, I, 199-200; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu'l-ereb, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), I, 176; II, 164-165, 278-279; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1925, IV, 91; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, I, 348; IV, 253; VI, 462-463, 546, 698; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), IV, 255-260; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1978, s. 74; Andrew Rippin, "Rhmnn and the Hanīfs", Islamic Studies Presented to Charles J. Adams (nşr. W. B. Hallaq - D. P. Little), Leiden 1991, s. 162; Ahmed Avni Konuk, Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1992, IV, 311-316; İsmail Cerrahoğlu, "Kur'ân-ı Kerîm ve Hanifler", AÜİFD, XI (1963), s. 87; Ch. Pellat, "Khālid b. Sinān", EI² (İng.), IV, 928; Mustafa Fayda, "Abs (Benî Abs)", DİA, I, 312.

Ahmet Önkal

HÂLİD b. VELÎD

(خالد بن الوليد)

Ebû Süleymân Seyfullāh ve Fârisü'l-İslâm Hâlid b. el-Velîd b. el-Mugıre el-Mahzûmî el-Kureşî (ö. 21/642)

Hz. Peygamber'in seyfullah unvanı verdiği meşhur kumandan sahâbî.

Hicretten 35-39 yıl kadar önce (583-587) Mekke'de doğdu. Soyu yedinci göbekten dedesi Mürre'de Resûl-i Ekrem'in soyu ile birleşir. Babası Velîd b. Mugīre Kureyş kabilesi arasında seçkin bir kişiydi. Annesi Lübâbe es-Suğrâ Asmâ bint Hâris, Hz. Abbas'ın karısı Lübâbe el-Kübrâ bint Hâris ile Hz. Peygamber'in hanımlarından Meymûne bint Hâris'in baba bir kız kardeşidir. Hâlid'in mensup olduğu Kureyş kabilesinin Mahzûmoğulları kolu hilfü'l-ahlâf*a bağlı olmanın yanı sıra kubbe (savaş için para ve silâh toplanan çadır) ve "e'inne" (süvari birliği) ile ilgili vazifeleri, ayrıca Kureyş'in süvari birliği kumandanlığını da üstlendiği için askerî gücü elinde bulunduruyor, aynı zamanda diğer Kureyş kabileleri gibi ticaretle meşgul oluyordu.

Hâlid doğumundan sonra, Mekke'deki geleneğe uyularak temiz ve sağlıklı bir iklimde yetiştirilmek üzere çöldeki bir ailenin yanına verildi. Beş altı yaşına ulaşınca Mekke'ye ailesinin yanına döndü. Oğlunun yetişmesine büyük önem veren babası ona bütün Araplar'ın sahip olmak istedikleri kahramanlık, cesaret ve cömertlik gibi iyi hasletleri telkin etmeye, Mugīre soyundan gelen bir Mahzûmlu olduğunu ve bu soyla övünmesi gerektiğini zihnine yerleştirmeye başladı. Kabilesinin yürüttüğü e'inne vazifesinin bir gereği olarak ata binmeyi, ok, yay, mızrak, kalkan ve kılıç kullanmayı, süvari birliklerini sevk ve idare etmeyi öğrendi. Spor yaparak güçlü bir fiziğe sahip oldu. Çocukluğunda akranı olan Hz. Ömer ile güreş tuttuğu, onu yendiği ve bacağının kırılmasına sebep olduğu rivayet edilir. Hâlid, bu yıllarda zaman zaman diğer Kureyşli zengin çocukları gibi ticaret kervanlarıyla Suriye, Irak, Medâin, Mısır ve Yemen'e gitti. Onun yetişme çağında okuma yazma öğrendiği ve müslüman olduktan sonra Hz.

Peygamber’in kâtipleri arasında yer aldığı bilinmektedir.

İslâm davetini Câhiliye devrinin âdet ve geleneklerini yıkan, kabile gurur ve asabiyetini ortadan kaldıran bir hareket olarak değerlendiren Hâlid b. Velîd İslâm dinine karşı düşmanlıkta, Hz. Muhammed’e ve ona inananlara karşı nefrette babası, diğer kabile mensupları ve Kureyş ileri gelenleri gibi düşünüyor ve hareket ediyordu. Bu düşmanlığın ve mücadelenin öncülüğünü yapan kabilesi, hicretten sonra müslümanlara karşı başlayan silâhlı mücadelede kubbe ve e‘inne vazifelerinin tabii sonucu olarak aktif görevler üstlendi. Hâlid’in, hicretten on dokuz ay sonra yapılan Bedir Gazvesi’ne (17 Ramazan 2/13 Mart 624) iştirak edip etmediği kesin olarak bilinmemektedir. İbn Sa‘d onun Bedir’e katıldığını rivayet eder (eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 394). Bedir’de müslümanlara esir düşen kardeşi Velîd b. Velîd’i kurtarmak için savaştan sonra diğer kardeşi Hişâm ile Medine’ye giden Hâlid fidyesini ödeyerek kardeşinin serbest bırakılmasını sağladı ve birlikte Mekke’ye dönmek üzere yola çıktılar. Müslüman olmaya karar veren Velîd yolda kardeşlerini bırakıp Medine’ye kaçtı. Bu olaya çok sinirlenen Hâlid Medine’ye döndü ve Velîd’i zorla Mekke’ye götürerek hapsetti. Ancak Velîd hapisten kaçıp tekrar Medine’ye gitti. Hz. Peygamber Velîd’i, Kureyş’in elinde bulunan Ayyâş b. Ebû Rebîa ile Seleme b. Hişâm’ı kurtarıp Medine’ye kaçırmak üzere görevlendirdi. Velîd’in onları Mekke’den gizlice kaçırdığını öğrenen Hâlid peşlerine düştüyse de Mekke’ye eli boş olarak döndü.

Hâlid b. Velîd, Uhud Gazvesi’nden (7 Şevval 3/23 Mart 625) başlayarak Kureyş ordusunda süvari birliğinin kumandanlığını yapmaya başladı. Müslümanların lehine sonuçlanmak üzere devam eden Uhud Gazvesi’nde, Resûl-i Ekrem’in kesin emrine rağmen bazı müslümanların Ayneyn tepesinden ayrıldığını görünce İslâm ordusuna arkadan hücum ederek savaşın neticesini değiştirdi. Hendek Gazvesi’nde de (5/627) Kureyş ordusunun süvari birliğinin başında bulunan Hâlid zaman zaman hendeği aşmaya çalıştı. Hz. Peygamber’in çadırı hizasındaki bölgeden şiddetli bir saldırıya girişti; ancak gece yarısına kadar devam eden bu saldırıdan bir sonuç alamadı. Hendek Gazvesi’nden sonra Mekke’ye dönen Kureyş ordusunun arkasını emniyete alma vazifesini Amr b. Âs ile birlikte yerine getirdi. Hicretin 6. yılında (628) umre yapmak niyetiyle Hudeybiye’ye gelen Resûl-i Ekrem’i ve müslümanları Mekke’ye sokmak istemeyen

Kureyşliler, Usfân önünde bulunan Gamîm adlı tepeye yerleştirdikleri 200 kişilik bir süvari birliğine Hâlid b. Velîd'in kumanda etmesini kararlaştırdılar. Ashabı ile öğle namazı kılarken seyrettiği Hz. Peygamber'e ansızın hücum etmeyi düşünen Hâlid bunu bir başka namaz vaktinde gerçekleştireceğini askerlerine söyledi; ikindi namazında Resûlullah'ın korku namazı (salâtü'l-havf) kıldırdığını görünce de, "Bu adam korunmuştur" (Vâkıdî, II, 746) diyerek Hz. Peygamber'e karşı düşmanlığının ve küfürdeki ısrarının artık sona ermesi gerektiğini âdeta itiraf etti. Hâlid, Hudeybiye Antlaşması'ndan bir yıl sonra umretü'l-kazâ amacıyla Mekke'ye gelen Resûl-i Ekrem'le karşılaşmak istemediği için şehirden ayrıldı.

Umretü'l-kazâ için Hz. Peygamber'le birlikte Mekke'ye gelen Velîd kardeşi Hâlid'i bulamayınca kendisine verilmek üzere bir mektup bıraktı. Bu mektupta, İslâmiyet'i kabul etmemesini ve bu dinden uzak durmasını hayretle karşıladığını belirttikten sonra Resûlullah'ın kendisini sorduğunu ve, "Hâlid gibi bir insanın İslâm'ı tanımaması ne tuhaf! Keşke o, gayret ve kahramanlıklarını müslümanların yanında müşriklere karşı gösterseydi; bu kendisi için çok daha hayırlı olurdu. Biz de onu başkalarına tercih ederdik" dediğini bildirdi (a.g.e., II, 745-749). Kardeşinin mektubunu okuyunca müslüman olmaya karar veren Hâlid b. Velîd, Osman b. Talha ve Amr b. Âs ile birlikte 1 Safer 8 (31 Mayıs 629) tarihinde Medine'ye gitti. Mescidi Nebevî'de Hz. Peygamber'in huzurunda kelime-i şehâdet getirerek müslüman oldu. Bunun üzerine Resûlullah, "Seni doğru yola ulaştıran Allah'a hamdolsun! Seni yalnızca hayra ulaştıracağını umduğum bir aklın olduğunu biliyorum" dedi. Hâlid, günahlarını bağışlaması için Allah'a dua etmesini kendisinden isteyince Hz. Peygamber, "İslâmiyet daha önceki günahları siler" cevabını verdi. Hâlid öyle de olsa dua etmesini isteyince Resûl-i Ekrem aynı cevabı tekrarladı. Bu cevaba rağmen, "Öyle de olsa yâ Resûlallah dua buyursanız" deyince Hz. Peygamber, "Allahım! Daha önce yaptıklarından dolayı Hâlid'i bağışla!" diye dua etti. Resûl-i Ekrem, ensarın ileri gelenlerinden Hârise b. Nu'mân'ın kendisine bağışladığı Mescidi Nebevî civarındaki evlerden birini Hâlid'e verdi. Evin darlığından şikâyet edince de, "Binayı yukarıya doğru yükselt; Allah'tan da genişlik iste" dedi.

Hâlid müslüman olduktan sonra üç yıl kadar Hz. Peygamber'in emrinde ve

sohbetinde bulundu. Müslüman olarak katıldığı ilk savaş Mûte Savaşı'dır (Cemâziyelevvel 8/Eylül 629). Hâlid bu savaşta, İslâm ordusunu Bizans ordusunca imha edilmekten kurtardı. Medine'ye dönünce Resûl-i Ekrem kendisine "seyfullah" (Allah'ın kılıcı) unvanı verdi. Mekke'nin fethinde (20 Ramazan 8 /11 Ocak 630), dört kol halinde şehre giren İslâm ordusunun sağ kol birliğinin kumandanlığını yaptı. Handeme dağının eteklerinde, kumandanlığını Safvân b. Ümeyye'nin yaptığı Kureyş birliğini kısa bir sürede bozguna uğratarak şehrin fethi sırasındaki tek mukavemeti kırdı. 25 Ramazan 8 (16 Ocak 630) günü Hz. Peygamber onu Nahle vadisinde bulunan Uzzâ putunu yıkmakla görevlendirdi. Hâlid Nahle'ye ikinci gidişinde putu yıkıp Resûl-i Ekrem'in yanına döndü. Mekke'nin fethinden sonra çevredeki bazı kabileleri İslâm'a davet amacıyla seriyyeler gönderen Hz. Peygamber, 350 kişilik bir ordunun başına Hâlid'i tayin edip Benî Cezîme kabilesi üzerine Gumeysâ'ya gönderdi (Şevval 8 / Şubat 630). Kabile mensuplarının, "Dinimizi değiştirdik" şeklindeki sözlerinden onların müslüman olduklarına kani olmayan Hâlid b. Velîd öldürülmelerini emretti. Bu olaya üzülen Hz. Peygamber, "Allahım! Ben Hâlid'in yaptıklarından berîyim" dedi ve Hz. Ali'yi Cezîme kabilesine gönderip öldürülen otuz kişinin diyetlerini ödetti. Hâlid'i kınamakla birlikte cezalandırmadı ve kumandanlık görevinden de azletmedi. Hâlid Huneyn Gazvesi'nde hafif yaralandı. Kendisini ziyaret eden Resûl-i Ekrem bir süre sonra, Huneyn'de yenilip Tâif'e kaçan Sakīfliler'i takip etmekle görevlendirerek 100 kişilik bir süvari birliğini onun emrine verdi; ardından kendisi de Tâif'e gitti. Hâlid b. Velîd'in Resûlullah'ın emrinde katıldığı son gazve Tebük Gazvesi'dir. 9 (630) yılında vuku bulan bu sefer esnasında bir savaş olmayınca Hz. Peygamber tarafından bir askerî birlikle Tebük'ten Dûmetülcendel'e, Ükeydir b. Abdülmelik'in üzerine gönderildi. Bu görevini başarıyla tamamlayıp dönen Hâlid, Rebîülâhir 10'da (Temmuz 631) 400 askerle Necran'a giderek Hâris b. Kâ'b kabilesini İslâm'a davet etmekle görevlendirildi. Hâlid, adı geçen kabilenin daveti kabul ederek müslüman olduğunu haber veren ve ne yapacağına dair tâlimat beklediğini bildiren mektubuna cevap olarak Hz. Peygamber'den aldığı yazılı emir üzerine bu kabileden bir heyetle birlikte Medine'ye döndü. Heyet mensuplarını evinde on gün kadar misafir edip ağırladı. Aynı yıl Vedâ haccına iştirak etti.

Kaynaklarda Hz. Ebû Bekir'in halife olmasında, Üsâme ordusunun

gönderilmesinde ve zekât vermeyi reddeden kabilelerle savaşmanın doğru olup olmadığına dair tartışmalarda Hâlid'in adı geçmemektedir. Buna mukabil irtidad hareketlerine karşı Hz. Ebû Bekir'in yanında yer aldı. 11 yılı Cemâziyelevvel (veya Cemâziyelâhir) ayında (Ağustos veya Eylül 632) Zülkassa'ya gitmek üzere Necid'e doğru hareket eden halifenin yanında, Fezâre kabilesinin zekât mallarına el koyup Medine'ye gönderilmesine engel olan Hârice b. Hısn el-Fezârî kumandası altındaki âsilerle yapılan Zülkassa Savaşı'nda ordunun sancaktarlığını yaptı. Bu küçük çatışmadan sonra Hz. Ebû Bekir, diğer mürtedlerle savaşmak üzere hazırladığı 4000 kişilik ordunun başına Hâlid'i başkumandan tayin etti. Hâlid, 27 Cemâziyelâhir 11 (19 Eylül 632) tarihinde, peygamberlik iddiasında bulunan Tuleyha b. Huveylid el-Esedî'nin üzerine yürüdü. Büzâha'da yapılan savaşta mürtedler öldürüldü, Tuleyha ise kaçtı. Hâlid daha sonra, zekât vermeyi reddeden Temîm kabilesiyle savaşmak üzere Bütâh'a gitti. Bazı mürtedlerle kabilenin reisi Mâlik b. Nüveyre'yi öldürdü; karısı Ümmü Mütemmim ile evlendi. Peygamberlik iddiasında bulunan Secâh, Hâlid'in mürtedlere karşı başarı kazandığını görünce iddiasından vazgeçerek bu bölgeden ayrıldı ve Yemâme'ye Müseylimetülkezzâb'ın yanına giderek onunla evlendi. Hâlid, Resûl-i Ekrem'in nübüvvetine ortaklık iddiasında bulunan ve bazı hokkabazlıklarla kendisine bir meleğin vahiy getirdiğini iddia eden Müseylime'nin ortadan kaldırılması için Bütâh'tan Yemâme'ye hareket etti. Yolda Müseylime ve kabilesi Benî Hanîfe'nin Akrabâ adlı yerde toplandıklarını haber alınca o tarafa yöneldi; şiddetli bir savaştan sonra mürtedlerin başı ve ileri gelenleri öldürüldü. 12 (633) yılı başında sona eren ve tarihe Akrabâ Savaşı olarak geçen bu çarpışmada yetmişi muhacir, yetmişi ensardan olmak üzere 600'den fazla şehid verildi (bazı rivayetlerde 700, 1200 ve 1700 rakamları da zikredilir). Hâlid, savaştan sonra Benî Hanîfe kabilesinden bir heyeti Medine'ye Hz. Ebû Bekir'e gönderdi. Bazı rivayetlere göre bu heyetle birlikte kendisi de Medine'ye dönmüştür.

Hz. Ebû Bekir, irtidad hareketleri ve isyanlar bastırıldıktan sonra Yemâme'de bulunan Hâlid'i, Fırat nehrinin güney taraflarında Sâsânî İmparatorluğu ile savaşmakta olan Müsennâ b. Hârise eş-Şeybânî kumandasındaki Bekir b. Vâil kabilesine yardım etmesi için Irak'a gönderdi ve böylece İslâm tarihinde fütuhat dönemi için ilk adımı attı. Hâlid'in başkumandan tayin edilmesiyle başlayan, bütün insanlık tarihinin en büyük

ve en geniş, süratli ve tesirli, asıl bâriz vasfı devamlı ve kalıcı olan bu fütuhat sayesinde müslümanlar dünya ile temasa geçme imkânını elde ettiler. Hâlid b. Velîd önce Irak'ta Sâsânîler'e, ardından Suriye'de Bizans'a karşı iki ayrı başkumandanlık altında başlatılan bu fetihlerin ilk zamanlarında her iki cephede de İslâm ordularına başkumandan ve kumandan olarak önemli görevler yüklendi. Hz. Ebû Bekir, sahâbîlerle yaptığı istişareden ve Hz. Ömer'in tavsiyesinden sonra Hâlid'in Yemâme'den Irak'a gitmesini emretti. Hâlid hemen harekete geçip önce Bahreyn'e gitti; oradan da o sırada Haffân'daki ordugâhında bulunan ve halifeden yardım istemiş olan Müsennâ ile buluşmak üzere Nibâc'a geçti (Yemâme'den Basra körfezine gidilen yolda Hâlid'in uğradığı, günümüzde Nibâcü Tuveyla' denilen Nibâc ile, bugün Esyâh adı verilen, başta Caetani olmak üzere birçok tarihçinin Hâlid'in güzergâhını tesbitte hataya düştüğü Mekke-Medine-Hîre yolu üzerindeki diğer Nibâc'ı karıştırmamak gerekir; bk. Fayda, s. 329-331).

Çoğunluğunu ensarın teşkil ettiği 2000 kişilik çekirdek kuvvetin sayısı Müsennâ'nın emrindeki askerlerle birleşerek 5000 kişiye ulaştı. Hâlid Nibâc'dan Basra körfezindeki Übülle'ye gitti; daha sonra

Basra'nın kurulacağı bu liman şehrini küçük bir çatışmadan sonra fethetti. Fırat nehrinin güney istikametinden batıya doğru, Nehrülmerre (Nehrülmürre) diye bilinen ırmağın yanındaki büyük bir kaleyi cizye ödemelerini şart koşarak barış yoluyla ele geçiren Hâlid bölgenin idaresini Bekir b. Vâil kabilesinden Kutbe b. Katâde'ye bıraktı. Zendevend-Dürtâ ve Hürmüzcerd'i yine barış yoluyla, Ülleys'i ise şehri teslim etmeyi reddeden Sâsânî kumandanı Câbân'ın üzerine gönderdiği Müsennâ kumandasındaki birliğin Nehrüddem mevkiinde kazandığı savaştan sonra ele geçirdi. Şehir halkı ile yıllık 1000 dinar ödemeleri şartıyla 3 Receb 12 (13 Eylül 633) tarihinde bir antlaşma yaptı. Yoluna devam ederken kumandanlığını Âzâdbih'in yaptığı bir başka Sâsânî hudud muhafaza birliğini mağlûp ederek Müsennâ'nın ordugâhının bulunduğu Haffân'a uğradı. Âzâdbih'in yenildiğini öğrenen Hîre halkı, yüksek surlarla çevrili şehirde bulunan üç büyük kaleye sığındı. Hâlid kumandasındaki İslâm ordusunun şehrin çevresinde atlarıyla görünmesi üzerine Hîreliler, Sâsânî tahtında oturan III. Yezdicerd'den yardım geleceğini ümit etmedikleri için teslim olmaya karar verdiler. Hâlid kendileriyle, diğer birçok şart yanında cizye ödemeleri

üzerine bir antlaşma yaptı. Hîre'de bir müddet kalan Hâlid, şehrin çevresine ve Fırat'ı geçerek Sevâd bölgesinde bulunan bazı yerlere akınlar düzenledi. Bu arada Bânıkyâ ve Bârüsmâ ile Fırat'ı Dicle'ye bağlayan iki büyük kanalın içinden geçtiği, Sâsânîler'in mühim bir erzak ve silâh ambarı olan Enbâr şehrini barış yoluyla, ticaret kervanlarının uğradığı çok önemli bir menzil olan, Suriye-Arabistan çölünün birleştiği yerde kurulmuş Aynüttemr'i savaşarak fethetti. Şehrin çevresindeki bazı bedevî kabilelerini tenkil etti. Böylece Basra körfezinden Aynüttemr'e Fırat nehri boyunca uzanan toprakların İslâm devleti sınırlarına katılmasını sağladı.

Hz. Ebû Bekir Hîre'de bulunan Hâlid'e yazdığı mektupta, Dûmetülcendel'e giderek Hz. Peygamber ile yaptığı antlaşmayı bozan Ükeydir b. Abdülmelik'in üzerine yürümesini, oradan da Suriye'ye geçmesini emretti. Hâlid Irak'ta yerine Müsennâ b. Hârise'yi bırakıp Dûmetülcendel'e gitti, burayı ikinci defa fethetti ve Ükeydir'i öldürdü. Burada iken halifenin emir ve ahidnâmesini ihtiva eden yeni bir mektubunu alınca 70 mil uzaklıkta ve kuzeybatı istikametindeki Kelb kabilesinin suyu olan Kurâkır'a gitti. 700-800 kişilik süvari birliği, Kurâkır ile Süvâ arasındaki çölü Râfi' b. Âmire'nin kılavuzluğu ile beş günde aştı. Hıristiyan Gassânîler'in askerî karargâhları olan Mercirâhit'e saldırarak onları mağlûp ettikten sonra (18 Safer 13/23 Nisan 634) Busrâ'ya indi. Burada Hz. Ebû Bekir'in Suriye fethi için göndermiş olduğu Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Şürahbîl b. Hasene ve Yezîd b. Ebû Süfyân ile buluştu. Şehrin kuşatılması sırasında diğer kumandanlar onu başkumandanlığa getirdiler (bazı rivayetlere göre onu bu mevkiye halife tayin etmiştir). Kısa süren muhasaradan sonra Busrâ ve bu şehrin içinde bulunduğu Havran bölgesi fethedildi. Hâlid b. Velîd'in kumandası altında birleşen İslâm ordusu kuzeye doğru ilerledi ve Amr b. Âs ile Ecnâdeyn'de buluştu. Hâlid, Bizans İmparatoru Herakleios'un kardeşi Theodoros kumandasındaki 80.000 kişilik ordu ile yapılan ve müslümanlara Filistin ve Suriye kapılarını açan Ecnâdeyn Savaşı'nda büyük bir zafer kazandı (28 Cemâziyelevvel 13/30 Temmuz 634). Bozulup Fihl'e kaçan Bizans ordusunu takip eden Hâlid, 28 Zilkade 13 (23 Ocak 635) tarihinde vuku bulan Fihl Savaşı'nda da üstün geldi. Dımaşk'a sığınan Bizans ordusunun ardına düşerek şehri Receb 14'te (Eylül 635) fethetti. Fetihten bir yıl sonra Bizans ordusuyla Suriye'de son defa yapılan Yermük Savaşı'nı da kazandı (12 Receb 15/20 Ağustos 636). Bu sırada elden çıkan Dımaşk şehrini ikinci defa fethetti. Bu fetih esnasında yeni halife Hz. Ömer Hâlid'i

azlederek yerine Ebû Ubeyde’yi başkumandanlığa tayin etti. Hâlid bundan sonra Humus, Hama, Şeyzer ve Kınnesrîn gibi şehirlerin fethine Ebû Ubeyde’nin emri altında iştirak etti. Hâlid’in kabiliyetini, askerî dehasını takdir edip görüşlerine daima itibar eden Ebû Ubeyde fetihler esnasında onu yanından ayırmamış, öncü birliği kumandanı olarak kendisinden faydalanmıştır. Hz. Ömer Hâlid’i bir rivayete göre Ebû Ubeyde’nin vefatından sonra (18/639), diğer bir rivayete göre ise 17 (638) yılında, ele geçirdiği ganimet mallarından bir kısmını şan ve şeref sahibi kimselere verdiği için azletmiştir. Ebû Ubeyde’nin vefatından sonra başka birinin emri altına girmeyen Hâlid b. Velîd ömrünün geri kalan yıllarını geçirdiği Humus’ta öldü. Kabri oradadır.

Hâlid b. Velîd’in hanımları ve çocukları hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Hemen tamamı Suriye’deki veba salgınında ölmüş olan kırk kadar çocuğu olduğu rivayet edilir. Bunların en meşhuru birçok savaşa katılan Humus Valisi Abdurrahman’dır. Hâlid Hz. Peygamber’den on sekiz hadis rivayet etmiştir. Teyzesinin oğlu Abdullah b. Kays, Kays b. Ebû Hâzim, Mikdâd b. Ma‘dîkerib kendisinden hadis alanlar arasında bulunmaktadır. Ona nisbet edilen “mirseb, edlak, kurtubî” adlı üç kılıç Topkapı Sarayı Müzesi’nde muhafaza edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Meġāzî”, 44, 58, “Daʿavât”, 23, “Cizye”, 11, “Aḥkâm”, 35, “Cihâd ve’s-siyer”, 7, 83, “Cenâʾiz”, 4, 34; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 742-749, 755-769, 780-781, 812-813; III, 873-897, 989, 1025-1031, 1076-1078, ayrıca bk. İndeks; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 103-132, 361; II, 165 vd., 276-278, 349, 373-399, 400, 406-409, 428-431, 436-439, 442-445, 457-459, 526-527, 543-548, 592-594, ayrıca bk. İndeks; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 288-289, 339-340; II, 62-63, 128-130, 134-158, 168-169; III, 325, 488; IV, 252-259; VII, 394-398; VIII, 277-279; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), I, 43; II, 769; a.mlf., et-Târîḫ (Zekkâr), I, 57, 100-103, 130-131; İbn Şebbe, Târîḫu’l-Medîneti’l-münevvere, I, 243-244; III, 825-826; Belâzürî, Fütûḥ

(Müneccid), s. 44-45, 73-75, 107, 113 vd., 117-119, 128-133, 136-138, 141-150, 154-158, 172-174, 204-205, 211, 224, 295-306, 418-419; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), XXV, 39-41; a.mlf., Târîḫ (de Goeje), I, 1601-1604, 1610-1654, 1692 vd., 1702-1703, 1724-1729, 1731-1732, 1896-1897, 1903-1904, 1908 vd., 1927-1929, 1940-1944, 1952-1953, 1956-1957, 2016-2020, 2078-2079, 2107-2109, 2125-2128, 2144-2149, 2389-2390, ayrıca bk. İndeks.; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 428, 477; III, 1144; IV, 1909; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, II, 93-95; IV, 400-401; V, 540; İbn Mûsâ el-Külâî, el-Ḫilâfetü'r-râşide ve'l-buṭûletü'l-ḫâlide fî ḥurûbi'r-ridde (nşr. Ahmed Ganîm), Kahire 1979, s. 27-73, 77-151; İbn Saîd el-Endelüsî, Neşvetü'ṭ-ṭarab fî târîḫi Câhiliyyeti'l-ʿArab (nşr. Nusret Abdurrahman), Amman 1982, I, 356-357; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 238-262, 278-312, 315-322; V, 343-344; VII, 115; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), II, 251-252; IV, 588; VIII, 97-99; M. J. de Goeje, Mémoire sur la conquête de la Syrie, Leiden 1900, s. 10-17, 24, 38-49, 58, 64-70, 109-113, 124; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Câhid), İstanbul 1926, V, 227-228; X, 300-301, 310, 314-316, 319-322, 339; A. Musil, The Middle Euphrates, New York 1927, s. 283-314; a.mlf., Arabia Deserta, New York 1927, s. 539-573; a.mlf., Northern Ne©d, New York 1928, s. 221-224; Ebû Zeyd eş-Şelebî, Seyfullâh Ḫâlid b. el-Velîd, Kahire 1952; Ömer Rıza Kehhâle, Seyfullâh Ḫâlid b. el-Velîd, Dımaşk 1959; Sâdık İbrâhim Arcûn, Ḫâlid b. el-Velîd, Kahire 1387/1967; Ali el-Cündî, Seyfullâh Ḫâlid b. el-Velîd, Kahire 1968; Ağâ İbrâhim Ekrem, Ḫâlid b. el-Velîd (trc. İsmâil Keşmîrî), Kahire 1974; Yâsîn Süveyd, Meʿârikü Ḫâlid b. Velîd, Beyrut 1975; Bessâm el-Aselî, Ḫâlid b. el-Velîd, Beyrut 1986; Ahmed Bek el-Lahhâm, ʿAbḳariyyetü Ḫâlid b. el-Velîd, Cidde 1406/1986; Mustafa Fayda, Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid, İstanbul 1992; Tâhâ el-Hâşimî, "Maʿreketü Ecnâdeyn", MMİIr., sy. 2 (1952), s. 69-102; a.mlf., "Ḫâlid b. el-Velîd fi'l-ʿIrâḳ", a.e., II/1 (1954), s. 57-90; IV/1 (1956), s. 46-83; a.mlf., "Seferü Ḫâlid b. el-Velîd mine'l-ʿIrâḳ ile'ş-Şâm", MMİADm., sy. 3 (1952), s. 394-407; sy. 4 (1952), s. 542-588; Khalīl Athamina, "The Appointment and Dismissal of Khālid b. al-Walīd from the Supreme Command", Arabica, XLI/2, Leiden 1994, s. 253-272; K. V. Zetterstéen, "Hâlid", İA, V/1, s. 142-143; P. Grone, "Khālid b. al-Walīd", EI² (Fr.), IV, 961-962.

Mustafa Fayda

HÂLİD b. YEZÎD el-KÂTİB

(خالد بن يزيد الكاتب)

(ö. 269/883)

Abbâsîler'in tanınmış divan kâtibi ve şairlerinden.

Temîm kabilesine mensuptur. Halife Mu'tasım-Billâh zamanında (833-842) vezir Fazl b. Mervân tarafından Dîvânü'l-ceyş kâtipliğine tayin edildi ve daha sonra vezir İbnü'z-Zeyyât'ın emriyle Dîvânü'l-atâ'da görevlendirildi.

Hâlid'in küçük yaşta şiir yazmaya başladığı, bu yıllarda bir gün meşhur şair Ebû Temmâm'ın kendini tanıtmadan, "Ey Huveylid (küçük Hâlid), 'Ve leylü'l-muhibbi bilâ âhir' mısraı sana mı ait?" deyip şiirin devamını istediği, Hâlid'in okuduğu iki beyit üzerine katırından inip, "Buna binmeye sen daha lâyıksın" diyerek Hâlid'i bindirdiği rivayet edilir.

Hâlid, çok aç olduğu bir gün akşamla yatsı arası kapısının çalındığını, karşısına çıkan heybetli bir adamın ona bazı beyitlerini sorarak devamını okumasını istediğini, istenen beyitleri okuyunca adamın kendisine içi dolu bir kese takdim ettiğini, ancak tanımadığı bir kimsenin hediyesini kabul edemeyeceğini söyleyerek keseyi geri çevirdiğini, bunun üzerine karşısındaki şahsın kendisinin Halife Mehdî-Billâh'ın oğlu İbrâhim olduğunu söylediğini anlatır. İbrâhim kendisinden şiir söylemesini isteyince Hâlid şiirlerinin, Hz. Peygamber'in, "Muhakkak şiirde hikmet vardır" dediği türden olmayıp birtakım hezeyanlardan ibaret olduğunu, bunları onun huzurunda okuyamayacağını söylemiş, İbrâhim ona iltifat ederek, "Evlâdım şiirin hepsi ciddidir, ciddisi de hezeyanı da" dedikten sonra, "Diğer şairler yanağı güle benzettiler, sen ise gülü yanağa benzettin" anlamındaki beyti okuyarak Hâlid b. Yezîd'in şairliğini takdir ettiğini belirtmiştir.

Hâlid b. Yezîd Halife Me'mûn'un da (813-833) iltifatlarına mazhar olmuştur. Ahmed b. Sadaka el-Mugannî onun şiirlerini Me'mûn'un

huzurunda okumuş, halife Hâlid'i ve şiiri okuyan Ahmed'i mükâfatlandırmıştır. Hâlid'in bir şiirinde geçen "sürre men reâ" ifadesini çok beğenen vezir Fazl b. Mervân bunu Mu'tasım-Billâh'a söyleyince halife Hâlid'e 5000 dirhem bahşiş vermiştir. Sâmerrâ şehrinin isminin, muhtemelen şehrin kurulduğu günlerde söylenen bu ifadeden geldiği rivayet edilmektedir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XX, 275).

Hâlid bir câriyeye âşık olup aklî dengesi bozulunca Dîvânü'l-atâ'daki görevine son verildi. Bu şekilde senelerce yaşayan Hâlid 269 (883) yılında Bağdat'ta vefat etti. İbnü'l-Cevzî ve İbn Tağrîberdî onun 262'de (875-76), Kütübî ise 270'te (883-84) öldüğünü söylemektedir.

Bir defada iki beyitten daha fazla şiir söylemeyen Hâlid, Halife Mu'tasım-Billâh'ın zaferleri şerefine uzun şiirler yazmak isteyip de başarılı olamayınca şair Di'bil tarafından hicvedilmiştir. Asıl başarıyı gazel tarzındaki şiirde gösteren Hâlid çok duygulu şiirler yazmıştır. Divanının bir nüshası Dımaşk'ta Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Şâbüştî, s. 15).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Mu'tez, Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 404-405; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XX, 274-287; XXII, 216-217, 517-518; Şâbüştî, ed-Deyârât (nşr. C. Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 15, 16, 19, 20, 116; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü'l-âdâb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1389/1969, I, 444-445; II, 745, 894, 975; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 308-314; İbn Abdülber, Behcetü'l-mecâlis, II, 92-93; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, V, 35-39; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XI, 47-52; a.mlf., Muʿcemü'l-büldân, V, 12; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 231; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 232-237; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, V, 33-34; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, I, 401-402; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 36; Dâvûd-i Antâkī, Tezyînü'l-esvâḳ, Beyrut 1406/1986, I, 222-224; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 324-326;

Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 301; J. E. Bencheikh, “Khālid b. Yazīd al-Kātib al-Tamīmī”, EI² (İng.), IV, 929.

Mehmet Aykaç

HÂLİD b. YEZÎD b. MUÂVİYE

(خالد بن يزيد بن معاوية)

Ebû Hâşim Hâlid b. Yezîd b. Muâviye b. Ebî Süfyân el-Ümevî (ö. 85/704 [?])

İslâm toplumunda ilk tercüme hareketini başlatan ve kimya ilminin öncülerinden sayılan Emevî emîri.

41-48 (661-668) yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir. Köklü bir aileden geldiği için kendisi ve kardeşleri Ömer b. Nuaym el-Ansî tarafından yetiştirildi. Ağabeyi II. Muâviye 64 (683) yılında veliaht tayin etmeden ölünce Câbiye'de yapılan toplantıda Hâlid hilâfete aday gösterildiyse de genç ve tecrübesiz olduğu için taraftar bulamadı ve hilâfeti Mervân b. Hakem'e kaptırdı. Böylece hilâfet makamı Süfyânîler'den Mervânîler'e geçmiş oluyordu. Mervân, öteki siyasî

rakiplerinin yanında yer almaması için Hâlid'e kendisinden sonra halife olacağına dair söz verdi ve annesi Fâhite ile evlendi. Ancak sözünü tutmayarak oğlu Abdülmelik'i veliaht tayin edince Hâlid hilâfetten ümidini kesti. Abdülmelik, gönlünü almak için kız kardeşi Âişe'yi onunla evlendirdi ve kendisini Humus valiliğine getirdi. Hayatının sonuna kadar bu görevde kaldığı anlaşılan Hâlid 85 (704) veya 86 (705) yılında Humus'ta vefat etti ve sarayın yanındaki caminin hazîresine defnedildi.

Kaynaklarda Hâlid b. Yezîd'in çok zeki, yiğit, cömert ve dindar bir kimse olduğu ifade edilir. Kendisinin diyalektiği iyi kullandığı ve güçlü bir hatip olduğu anlaşılmaktadır (Taberî, V, 532). Klasik yazarlar, onun kimyayı (simya) şiirle terennüm edecek kadar başarılı bir şair olduğunu kaydederek hanımlarından Remle bint Zübeyr b. Avvâm için yazdığı gazelden örnekler verip şiirinden övgüyle söz ederler (Yâkūt, XI, 37-39). Ancak Hâlid'in hikemiyata dair şiirleri kadar hicivlerinin de amatörce denemelerden ileriye gitmediği söylenebilir.

Hadis rivayetine ilgi duyan ve ikinci tabakadan bir muhaddis sayılan Hâlid'in rivayet ettiği hadis sayısı beşi geçmemektedir. İlim tarihinde kendisinden önemli bir kişi olarak söz edilmesinin asıl sebebi kimyaya duyduğu ilgi ve bu konudaki çalışmalarıdır. Bazı kaynakların belirttiğine göre Hâlid, Mervân b. Hakem'e kaptırdığı hilâfeti tekrar ele geçirmenin yollarını aramış, bunun için gerekli olan paranın, madenleri altın ve gümüşe çevirme sanatı demek olan "san'a" (simya) ilmini öğrenmekle elde edileceğini düşünüp İskenderiyeli bir rahip olan Maryânos'u (Marianos Romenus) Suriye'ye davet ederek Grekçe ve Koptça'dan konuyla ilgili tercümeler yaptırmıştır (İbnü'n-Nedîm, s. 338, 497). Ayrıca Hâlid'in, Maryânos'un hocası olduğu anlaşılan İskenderiyeli rahip Staphon'a da astronomi, kimya ve tıp alanlarında çeviriler yaptırdığı bilinmektedir. Kendisinin de Maryânos'tan ders gördüğü, böylece kimya başta olmak üzere aklî ilimler alanında önemli bir şahsiyet olarak temayüz ettiği ve İslâm toplumunda "ilk müslüman filozof" (Bîrûnî, s. 302), "hakîmü Benî Ümeyye" unvanları ile anıldığı görülmektedir. Her ne kadar İsfahânî, "Hâlid kimya ile uğraşmakla ömrünü boşa geçirmiş ve kendi değerini de düşürmüştür" diyorsa da (el-Eġānî, XVI, 86) bu konuda en eski kaynak sayılan Câhiz (el-Beyân ve't-tebyîn, I, 328) ve sonraki müellifler ondan hep övgüyle söz etmişlerdir.

Başlangıçta Hâlid'in simyaya duyduğu ilgi sonucunda tercüme hareketini başlattığı kabul edilse bile, yukarıda adları geçen ilim adamlarıyla uzun süre bir arada çalışıp tıp ve astronomi gibi müsbet ilimleri tanıdıktan sonra sahte bir ilim olan simyaya bağlanıp kaldığı iddia edilemez. Özellikle bir tartışma sırasında Hâlid'in Abdülmelik b. Mervân'a, "İstersen denizin tuzlu suyunu arıtıp tatlı su haline getireyim" demesi onun gerçekten kimyayı bildiğinin bir kanıtı sayılmalıdır. Nitekim Kādî Sâid el-Endelüsî'ye göre Hâlid, kimya ve tıp alanlarında geniş bilgiye sahip olan ve kimya ile tıp arasındaki ilgiyi ilk tesbit eden âlimdir (Ṭabaḳātü'l-ümem, s. 127-128).

Eserleri. Kaynaklarda Hâlid b. Yezîd'e nisbet edilen eser sayısı sekizdir. Fuat Sezgin'in kütüphane kataloglarına dayanarak yaptığı araştırmada tesbit ettiği eserlerin sayısı ise on beşi bulmaktadır. Ancak modern araştırmalarda bunların hepsinin ona ait olup olmadığı tartışmalıdır. 1. Kitâbü Firdevsi'l-ḥikme (Kitâbü'l-Firdevs, Firdevsü'l-ḥikme fî ʿilmi'l-kimyâ, Dîvânü'n-nücûm ve firdevsü'l-ḥikme). İbnü'n-Nedîm, kimyaya dair bu manzum

eserin 500 varaklık bir nüshasını gördüğünü kaydeder (el-Fihrist, s. 397). Kâtib Çelebi ise bunun 2315 beyitten oluştuğunu belirtir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1254, 1533). Julius Ferdinand Ruska, bu eserin sonraki dönemlerde yaşamış olan birine ait olduğunu, asıl müellifin adının silinerek yerine Hâlid'in adının yazılmış olabileceğini ileri sürer (Arabische Alchemisten, s. 27). Her ne kadar Câbir b. Hayyân, Ebû Bekir er-Râzî ve Zünnûn el-Mısrî gibi geç dönem kimyacılarına eserde yer verilmesi, Kelîle ve Dimne'ye atıflarda bulunulması gibi hususlar Ruska'nın haklılığını gösterirse de bunlar -sonradan bazı ilâvelerin yapılması mümkün olmakla birlikte-eserin Hâlid'e ait olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Ayrıca Hâlid'in yaşadığı dönemde İslâm dünyasında henüz bilinmeyen nişadırın eserde yer almış olmasını bunun sahte olduğunun bir başka delili sayan Ruska'nın bu iddiasını da H. E. Stapleton, söz konusu maddenin o dönemde bilindiğini ortaya koymak suretiyle çürütmüştür (Sezgin [Ar.], IV, 19-26). Firdevsü'l-ḥikme'nin günümüze intikal eden nüshaları arasında önemli farklar vardır. Eserin mensur olan giriş kısmı eksiktir. Burada Hâlid'in, hocası Maryânos'tan nasıl tahsil gördüğü anlatılmaktadır ki Ortaçağ Latin dünyasında Hâlid'e nisbet edilen kimyaya dair kitabın aslı bu kısım olmalıdır. Eserin Dîvânü firdevsi'l-ḥikme adıyla Köprülü (nr. 924), el-İḫtiyârât adıyla Süleymaniye (Lâleli, nr. 1613), el-Ḳaṣîde (el-Ḳaṣâʾid) fi'l-kimyâ adıyla yine Süleymaniye (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2254) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır (diğer nüshaları için bk. a.g.e., IV, 186-187). 2. Risâle fi'l-kimyâ (Risâletü Maryânus er-Râhib li'l-Ḥakîm el-Emîr Ḫâlid b. Yezîd). Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olan risâle (Fâtih, nr. 3227) genel olarak soru cevap şeklinde kaleme alınmıştır. Bu risâlede hem Maryânos'un hem de Hâlid b. Yezîd'in görüşlerine yer verilmektedir.

Kaynaklarda Hâlid'e nisbet edilen diğer eserler de şunlardır: Kitâbü'l-Ḥarârât, Kitâbü'ṣ-Ṣaḥîfeti'l-kebîr, Kitâbü'ṣ-Ṣaḥîfeti'ṣ-ṣaġīr, es-Sırrü'l-bedîʿ fî feleki'r-remzi'l-menîʿ, S̱elâs̱ü resâʾil fi'ṣ-ṣanʿa, Kitâb Vaṣıyyetühû ile'bnihî fi'ṣ-ṣanʿa (müellife ait olduğu belirtilen diğer eserler için bk. a.g.e., IV, 187-189).

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, Kahire 1395/1975, I, 328; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 154, 155; a.mlf., ʿUyûnü'l-aḫbâr, I, 199; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 241-242; a.mlf., Ensâb, s. 65-71; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 532; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, II, 151, 268, 332; IV, 375, 394-395, 397-398; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 338, 397, 497; Bîrûnî, el-Âs̱ârü'l-bâḳıye (nşr. C. E. Sachan), Leipzig 1878 → Leipzig 1923, s. 302; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü'l-ümem (nşr. Hayât Bükvân), Beyrut 1985, s. 127-128; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XVI, 86; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XI, 37-39; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, I, 60; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1254, 1533; Brockelmann, GAL, I, 66; Suppl., I, 106; J. Ruska, Arabische Alchemisten, Wiesbaden 1967, s. 27, 85; Sezgin, GAS (Ar.), IV, 19-26, 179-189; "Kleine Mitteilungen und Anzeigen: Ein dem Chālid ibn Jazīd zugeschriebenes Verzeichnis der Propheten, Philosophen und Frauen, die sich mit Alchemie befaßten", Isl., XVIII/3-4 (1929), s. 293-298; M. Ullmann, "Ḫālid ibn Yazīd und die Alchemie: Eine Leğende", a.e., LV/2 (1978), s. 181-218; a.mlf., "Khālid b. Yazīd b. Muʿāwiya", EI² (İng.), IV, 929-930; Melîk M. Fîrûz-i Fârûkī, "Ḫâlid b. Yezîd: Pehlâ Müselmân-ı Sâinsdân", Fikr u Naẓar, XVII/12, İslâmâbâd 1401/1981, s. 37-44; Kādî Şemseddin, "Ḫâlid b. Yezîd-i Emevî", a.e., XIX/3 (1981), s. 19-41; Fâzıl Halîl İbrâhim, "Dîvânü Ḫâlid b. Yezîd fi'l-kimyâʾ", MMMA (Küveyt), XXVI/2 (1982), s. 555-559; a.mlf., "el-Cevânibü'd-dîniyye ve'l-edebiyye fî ihtimâmâti'l-ʿâlimi'l-ʿArabî: Ḫâlid b. Yezîd", Müʾerriḫu'l-ʿArabî, sy. 35, Bağdad 1988, s. 205-212; Ali Abdullah ed-Difâʿ, "Ḥakîmü Benî Ümeyye Ḫâlid b. Yezîd b. Muʿâviye", ed-Dâre, IX/4, Riyad 1984, s. 152-161.

Muhammed Abdülkâdir Hıreysât

HÂLİD b. ZEYD el-ENSÂRÎ

(bk. EBÛ EYYÛB el-ENSÂRÎ).

HÂLİDÎ, Yûsuf Ziyâ

(bk. YÛSUF ZİYÂ PAŞA).

HÂLİDİYYÂN

(الخالديان)

Ebû Bekir Muhammed b. Hâşim el-Hâlidî ile (ö. 380/990) kardeşi Ebû Osman Saîd (Sa‘d) b. Hâşim el-Hâlidî’nin (ö. 390/1000) ortak lakabı.

Hamdânî Hükümdarı Seyfüddevle’nin nedimlerinden olan bu iki şair ve edip kardeşin, Musul’un Hâlidiye köyünde doğdukları için veya Abdülkaysoğulları’na kadar uzanan dedelerinden biri olan Hâlid el-Abdî’ye nisbetle böyle anıldıkları rivayet edilir. Ayrıca aslen Musullu olmaları ve bir süre Basra’da ikamet etmelerinden dolayı bu iki şehre de nisbet edilmişlerdir (Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XI, 208).

Genç yaşlarında Musul’a, oradan da Bağdat’a giden Hâlidî kardeşler burada İbnü’l-Hayyât en-Nahvî, İbn Düreyd, Cahza el-Bermekî ve Ebû Bekir es-Sûlî gibi âlim, edip ve dilcilerden ders aldılar. Güçlü hâfızaları ve şiir yetenekleri sayesinde çok sayıda şiir ezberleyip rivayet ettiler. Devlet adamlarının düzenledikleri ilmî ve edebî toplantılara katıldılar. Filozof Mattâ b. Yûnus ile dil âlimi Ebû Saîd es-Sîrâfî gibi zamanın büyük âlimleri arasında tertiplenen münâzaraları takip ettiler. Bağdat’tan Halep’e geçerek şair Mütenebbî’den sonra Hamdânî Hükümdarı Seyfüddevle’nin gözde şairleri ve nedimleri arasına girmeyi başardılar ve bilhassa onun özel kütüphanesinin denetim ve gözetimiyle meşgul oldular. Bu zengin kütüphaneden faydalanarak eski ve yeni şairlerden seçmeler ve antolojiler meydana getirdiler.

İki kardeş, bilinmeyen bir sebep yüzünden (Ebü’l-Alâ el-Maarrî, s. 356) Seyfüddevle ile araları açılınca Halep’i terkederek tekrar Bağdat’a döndüler. Burada kendilerini ve şiirlerini çok beğenen Ebû İshak es-Sâbî ile samimi dost oldular. Sâbî, 349’da (960) Büveyhî veziri, şair ve ediplerin hâmisi Mühellebî’nin divan kâtibi olunca onun vasıtasıyla Hâlidî kardeşler de vezirle tanışıp yanında büyük bir alâka ve itibar gördüler.

Zamanın önde gelen şairlerinden Serî er-Raffâ ile Hâlidiyyân arasında

büyük bir rekabet ve husumet vardı. Zira Hâlidî kardeşler devlet adamları ve ileri gelenler nezdinde büyük itibar kazandıkları halde Serî er-Raffâ'nın bu yöndeki çabaları daima başarısızlıkla sonuçlanıyordu. Onların yüzünden şiiri ve sanatıyla menfaat sağlayamayacağını anlayan Serî meslek değiştirmek zorunda kalmış, şiir istinsah edip satarak (virâkat) geçimini sağlamaya çalışmıştır. Bu sebeple iki kardeşi birçok şiirinde hicvetmiş (bk. Dîvân, s. 41, 131, 133, 143, 194, 197), onları kendi şiirlerinden ve başkalarından intihal yapmakla suçlamış, bununla da yetinmeyerek hem bu iddiasını ispat etmek hem de daha fazla para kazanmak için Hâlidî kardeşlerin en güzel şiirlerini alıp, satmak üzere üstadı Ebü'l-Feth Küşâcim'in şiirlerinden istinsah ettikleri arasına karıştırmıştır (Seâlibî, II,138; İbn Hallikân, II, 360). Bundan dolayı Küşâcim'in divanında yer alan birçok şiir ve kasidenin Hâlidiyyân'a ait olduğu görülür (bk. Hâlidiyyân, Dîvân, s. 9, 23, 25, 26, 29, 30-31, 36, 58, 81, 110-111, 132-133, 135-136, 138, 139, 141-143, 150). Hâlidî kardeşlerin divanında sadece üç beyit (a.g.e., s. 18, 19), Raffâ'nın beyitlerine (Dîvân, s. 51, 63, 138) anlam bakımından benzemekte olup bunun dışında onları intihal ile suçlamak mümkün değildir.

Zamanın ilim erbabı bu iki kardeşten bahsederken onları hemen bütün ilmî ve edebî toplantılara katılan ve konuları dikkatle takip eden birer edip ve Mütenebbî gibi büyük şairlerden sonra başarılı birer şair, ayrıca hâfızalarındaki pek çok şiirin güvenilir râvileri olarak tanımlamıştır. Hâlidî kardeşlerin en dikkat çekici özelliği nisbelerindeki gibi daima birlikte olmalarıdır. Seâlibî'nin ifade ettiği üzere soy kardeşliği ötesinde edebiyat kardeşliği âdeta onların kaderi olmuş, birlikte şiir söylemiş, birlikte şiir derlemiş ve rivayet etmişlerdir. Kaynaklarda bu iki kardeşin hayatından daima sanki bir kişiymiş gibi söz edilmiştir.

Eserleri. 1. Dîvânü'l-Ḫâlidiyyeyn Ebî Bekir Muḥammed ve Ebî ʿOs̱mân Saʿîd İbney Hâşim el-Ḫâlidî. Önce Ebû Bekir'e, sonra Ebû Osman'a ait şiirlerin yer aldığı divanda, çoğunlukla dünyadan ve nimetlerinden kısa ömür içinde âzami şekilde faydalanıp kâm alma felsefesine dayanan eğlence ve içki âlemleri, bu arada Irak ve Suriye'deki sosyal hayatın panoraması sade ve özentisiz bir dille tasvir edilmiştir. Bunların içinde az da olsa övgü ve yergi şiirlerine de rastlanmaktadır. Divan Sâmî ed-Dehhân tarafından neşredilmiştir (Dımaşk 1969; Beyrut 1412/1992). 2. et-Tuḥaf

ve'l-hedâyâ. Eser "şiirle hediye verenler, hediyeye şiirle teşekkür edenler, şiirle hediye isteyenler..." vb. başlıklar altında on bir bölüm halinde düzenlenmiş olup edebiyat ağırlıklı didaktik bir teliftir. Bu eser de Sâmî ed-Dehhân tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1956). 3. el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir min eşʿâri'l-müteḳaddimîn ve'l-Câhiliyye ve'l-Muḫaḍramîn. Muhtemelen Seyfüddevle veya Büveyhî Veziri Mühellebî için tertip edilmiş bir antoloji olup kadîm, muhadram ve muhdes şairlere ait şiirlerden özellikle anlam yönünden benzerlik arzedenler (eşbâh, nezâir) bir araya getirilmiştir. Bu arada yer yer eleştirilere, intihal ve tevârüd meselelerine de temas edilmiştir. Muhammed Yûsuf eseri iki cilt halinde yayımlamıştır (Kahire 1958). 4. Ḥamâsetü (İḫtiyâru) şiʿri (eşʿâri)'l-muḥdes̱în. Bazı kaynaklarda ileri sürüldüğü gibi (Hâlidiyyân, el-Muḫtâr min şiʿri Beşşâr, nâşirin ve Abdülazîz el-Meymenî'nin önsözleri; EI² [İng.], IV, 936;) eser bir öncekinin aynısı değildir. Zira müellifler el-Eşbâh'ın hâtimesinde, eskilerden seçmeleri tamamladıktan sonra yenilerden seçmelere başlayacaklarını ve bu konuda ayrı bir eser yazacaklarını belirtmektedirler (el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, II, 363). 5. el-Muḫtâr min şiʿri Beşşâr. Ebü't-Tâhir İsmâil et-Tücîbî'nin şerhiyle birlikte Muhammed Bedreddin el-Alevî tarafından neşredilmiştir (Aligarh 1353/1934). 6. el-Muḫtâr min şiʿri İbni'd-Dümeyne (nşr. Muhtârüddin Ahmed, Aligarh 1963). 7. Kitâbü'd-Diyârât. Suriye, Mısır ve Irak'ta bulunan manastırlara, hıristiyan zâviye ve mâbedlerine dair olup Yâkūt'un Muʿcemü'l-büldân'ında (I, 345, 667, 788; II, 644, 650, 658, 664, 669, 679, 684, 685, 691, 692, 693, 696, 698, 706; III, 363) ve İbn Fazlullah el-Ömerî'nin Mesâlikü'l-ebṣâr'ında (I, 254, 256, 259, 295, 296, 299, 303) eserden birçok nakil bulunmaktadır.

Bunlardan başka kaynaklarda Hâlidî kardeşlerin Aḫbâru Ebî Temmâm ve meḥâsinü şiʿrih, İḫtiyâru şiʿri'l-Buḥtürî, Aḫbâru şiʿri'bni'r-Rûmî, İḫtiyâru şiʿri Müslim b. el-Velîd ve aḫbâruh, İḫtiyâru şiʿri'l-Ḫabbâz el-Beledî, İḫtiyâru şiʿri'bni'l-Muʿtez ve't-tenbîh ʿalâ meʿânîh ve Aḫbârü'l-Mevṣıl gibi

eserlerinden de söz edilmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 169).

BİBLİYOGRAFYA

Hâlidiyyân, el-Muḫtâr min şiʿri Beşşâr (nşr. M. Bedreddin el-Alevî), Aligarh 1353/1934, nâşirin ve Abdülazîz el-Meymenî'nin önsözleri; a.mlf.ler, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Muhammed Yûsuf), Kahire 1958, I-II, nâşirin önsözü, tür.yer; a.mlf.ler, et-Tuḥaf ve'l-hedâyâ (nşr. Sâmi ed-Dehhân), Kahire 1956, nâşirin önsözü, s. 19-26; a.mlf.ler, Dîvân (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Beyrut 1412/1992, s. 23-31, 36, 58, 81, 110-111, 132-133, 135, 138, 139, 141-143, 150; ayrıca bk. nâşirin önsözü, s. 9-19; Serî er-Raffâ, Dîvân, Beyrut 1411/1991, tür.yer.; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 169; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr (nşr. Müfîd Muhammed Kumeyha), Beyrut 1983, II, 138, 214-244; Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Risâletü'l-ġufrân, Kahire 1950, s. 356; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā [Ürdün] 1985, s. 45-47; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 345, 667-788; II, 390, 644, 650, 658, 664, 669, 679, 684, 685, 691-693, 696, 698, 706; III, 363; a.mlf., Muʿcemü'l-üdebâʾ, XI, 208; İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-aʿyân, tür.yer.; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 3867; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü'l-ebṣâr (nşr. Ahmed Zeki Bâşâ), Kahire 1924, I, 254, 256, 259, 295, 296, 299, 303; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 52-57; IV, 52; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 534-542; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, I, 275; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, III, 163, 164; Brockelmann, GAL, I, 153; Suppl., I, 41, 226; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 233; XII, 88; Muhammed Yûsuf, "Kitâbü'l-Eşbâh ve'n-neẓâʾir li'l-Ḫâlidiyyeyn", MMİAD, XXVI (1915), s. 184-198; Ch. Pellat, "al-Khālidiyyān", EI² (İng.), IV, 936.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

HÂLİDİYYE

(الخالدية)

Nakşibendiyye tarikatının Hâlid el-Bağdâdî'ye (ö. 1242/1827) nisbet edilen kolu.

Yetiştirdiği çok sayıda halifeyi İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine göndererek tarikatının yaygınlık kazanması için büyük gayret gösteren Hâlid el-Bağdâdî Hâlidiyye'nin kendisinden sonra devamını sağlamak için bazı tedbirler aldı. Bunların başında râbıtanın sadece kendisine yapılabileceğini ilân etmesi gelir. Böylece Bağdâdî tarikatın çeşitli kollara bölünmesini önlemeyi amaçlamış olmalıdır. Ölümünden kısa bir süre önce düzenlediği vasiyetnâmede yerine vasî ve başhalife olarak Şam'daki hankahında ikamet eden İsmâil el-Enârânî'yi tayin eden Hâlid el-Bağdâdî'nin arzuladığı birlik bir müddet sonra dağıldı. Gömüldüğü Şam Hankahı hiçbir zaman bir tarikat merkezi (âsitâne) haline getirilemedi. Çok geniş bir coğrafyada faaliyet gösteren halifeleri bağımsız hareket etmişler, hatta bazan birbirleriyle rekabete girişmişlerdir. Bunun sonucu olarak tarikat yer yer farklı özellikler kazandı. Bununla birlikte genellikle aslî kimliğini korumayı başardı.

Hâlidiyye özellikle Kuzey Irak'ta, Doğu Anadolu'da ve İran'ın Kürtler'in yaşadığı kuzeybatı vilâyetlerinde büyük gelişme gösterdi. Bu bölgelerdeki Hâlidî şeyhlerinin önemli bir özelliği, birkaç ailenin tekelinde bulunan şeyhlik makamının babadan oğula intikal etmesi ve buna bağlı olarak şeyhlerin önemli bir siyasî etkinliğe ve çeşitli imkânlara sahip olmalarıdır.

Hâlid el-Bağdâdî'nin önde gelen halifelerinden olan Osman Sirâceddin et-Tavîlî (ö. 1866) bu tür Kürt-Hâlidî şeyh ailelerinin kurucularındandır. İran sınırlarına yakın bir bölgede oturan Osman Sirâceddin'in hem soyunu hem de tarikat silsilesini devam ettiren kişiler arasında Ömer Ziyâeddin ile (ö. 1900) oğulları Muhammed Necmeddin (ö. 1919), Muhammed Alâeddin (ö. 1953) ve Alâeddin'in oğlu Şeyh Osman Sirâceddin es-Sânî zikredilebilir. 1958'de Irak saltanatı devrilince İran topraklarına geçen Osman es-Sânî (ö.

1997), İran şahının desteğiyle nüfuzunu sadece Kürtler arasında değil İran'ın bütün Sünnî azınlıkları arasında da yaymaya çalıştı. Halkı Şâfiî olan ve XIX. yüzyılın ortalarında Hâlidî tarikatı ile tanışan Hazar denizi sahilindeki Tâliş bölgesinde başarılı oldu. 1979 İran İslâm devriminden sonra İran'dan ayrılıp faaliyetlerini önce Irak'ta, sonra Fransa'da ve Türkiye'de sürdürmek mecburiyetinde kaldı. Kuzey Irak'ta etkin olan bir başka Kürt-Hâlidî silsilesi de Seyyid Tâhâ Hakkârî'nin kurduğu Nehrî silsilesidir. 1880 yılında İran Kürdistanı ile İran Azerbaycanı'nda büyük bir isyanın liderliğini yapan Şeyh Ubeydullah Seyyid Tâhâ'nın oğludur. Irak Kürtleri'nin siyasî hareketlerinde büyük rol oynayan Barzânî şeyhlerinin ilki olan Şeyh Tâceddin Seyyid Tâhâ'nın halifesiydi. Irak krallarına yakınlıkları ile tanınan Bâmernîler'i de bu tür aileler arasında zikretmek gerekir.

Hâlidiyye, Kürt bölgelerinde elde ettiği bütün başarılara rağmen bu bölgelerde çok derin ve tarihî köklere sahip olan Kādiriyye tarikatını büsbütün gölgeleyemedi. Bu iki tarikat zamanla birbiriyle kaynaştı. Birçok yerde, meselâ Mehâbâd Tekkesi'nde hem Nakşî hem Kādirî âyini icra edilmeye başlandı.

Hâlidî şeyhlerinin siyasî mücadelelerde ön plana çıktıkları bir başka bölge Kuzey Kafkasya'dır. Hâlid el-Bağdâdî'nin önde gelen halifelerinden İsmâil Şirvânî, XIX. yüzyılın ilk on yılında Hâlidiyye'nin Kuzey Kafkasya'da yayılmasını sağladı. Bu bölgeye Has Muhammed Şirvânî'yi halife olarak tayin eden İsmâil Şirvânî'nin silsilesini Muhammed Yarağî ve Cemâleddin Gazi-Gumûkî sürdürdüler. Yarağî'nin müridlerinden Gazi Muhammed, Kuzey Kafkasya'da Ruslar'a karşı direniş hareketlerini yeniden başlattı. Gazi Muhammed (ö. 1832) ve onun yerine geçen Hamza Beg (ö. 1834) Ruslar tarafından şehid edildi. Cemâleddin Gazi-Gumûkî'nin müridlerinden Şeyh Şâmil önemli zaferler elde ederek yirmi beş yıl kadar Ruslar'a karşı koydu ve sonuçta 1859'da teslim olmak mecburiyetinde kaldı. Diğer Hâlidî şeyhleri de XIX. yüzyıl boyunca ve bilhassa 1877'de vuku bulan büyük kıyamda Kuzey Kafkasyalılar'ın direniş hareketlerinde önemli rol oynadılar. 1917'de çarlık rejimi devrilince Uzun Hacı ve Hotsolu Necmeddin adlı iki Hâlidî şeyhi 1921'e kadar varlığını sürdüren Kuzey Kafkasya Cumhuriyeti'ni kurdular. Sovyetler dönemi boyunca bölge halkı İslâmî kimliğini büyük ölçüde Hâlidî şeyhlerinin gayret ve nüfuzları

sayesinde koruyabildi. Kuzey Kafkasyalı Hâlidî şeyhlerinin bir başka özelliği, bölgenin eski örf ve âdetlerinin yerine şer‘î kanunların hâkim kılınması için sürekli şekilde teşebbüste bulunmalarıdır.

Hâlidiyye tarikatı, Hâlid'in Mekke'ye halife tayin ettiği Şeyh Abdullah Mekkî'nin müridlerinden Fethullah b. Safar Ali Minâvüzî'nin (ö. 1852) gayretleriyle Rus hâkimiyeti altındaki diğer bir bölge olan İdil-Urallar'a girdi. Kazan Tatarları arasında Hâlidiyye'yi yayan şeyhlerin en etkilisi Çistavlı Şeyh Mehmed Zâkir Efendi'dir. Tataristan ve Başkırdistan Hâlidî şeyhlerinin en önemli lideri ise "mana sultanı" unvanı ile anılan Şeyh Zeynullah Resulev'dir. Buhara Nakşibendî şeyhlerinden icâzet alan Şeyh Zeynullah, 1870'te İstanbul'a uğradığı zaman Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'ye intisap ederek Hâlidî icâzeti aldı ve memleketine dönünce büyük bir hızla tarikatı yaymaya başladı. Ruslar tarafından memleketinden bir müddet için sürüldükten sonra bazı Tatar ulemâsının engellemelerine rağmen Troytsk şehrinde bir medrese kurdu. Bu medreseyi yalnız Tatar ve Başkırtlar için değil Kazak ve Sibirya müslümanları için de Hâlidiyye'nin bir yayılma

noktası ve önemli bir ilim merkezi haline getirdi. Kuzey Kafkasyalı Hâlidî şeyhlerinin aksine siyasî mücadelelerden uzak kalmayı uygun gören Resulev kültür faaliyetlerine daha çok önem verdi. Âlimcan Barudî ve Rızâeddin Fahreddin gibi büyük ilmî şahsiyetlerin Resulev'in müridleri arasında bulunması dikkat çekicidir. Oğlu ve halifesi Abdurrahman 1941'de Rusya ve Sibirya müslümanları Diyanet İşleri başkanlığına getirildi. Bunun dışında, Sovyetler döneminde Hâlidiyye'nin İdil-Urallar'da ne derece faal olduğu konusunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir.

Arap dünyasında Hâlidiyye'nin en yaygın olduğu ülke Suriye'dir. Tarikatın Şam'da kök salmasına meşhur Hânî ailesinin büyük katkısı olmuştur. Hâlidiyye'nin temel kitaplarından el-Behcetü's-seniyye fî âdâbi'ṭ-ṭarîḳati'l-aliyyeti'l-Ḫâlidiyyeti'n-Naḳşibendiyye'nin yazarı Şeyh Muhammed b. Abdullah el-Hânî ile (ö. 1862), el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye fî ḥaḳāʾiḳi ecillâʾi'n-Naḳşibendiyye ve es-Saʿâdetü'l-ebediyye fîmâ câʾe bihi'n-Naḳşibendiyye'nin yazarı Şeyh Abdülmecîd b. Muhammed el-Hânî (ö. 1900) bu ailenin en önemli şahsiyetlerindendir. XX. yüzyılda Şam'da faaliyet gösteren Hâlidî şeyhlerinin çoğunun silsilesi Siirtli Îsâ b. Talha'ya

(ö. 1913) ulaşır. Halifelerinden Şeyh Ahmed Küftârû uzun yıllar Suriye Cumhuriyeti müftülüğü yapmıştır. Suriye'nin diğer şehirlerinde de birçok Hâlidî şeyhi faaliyet göstermiştir. Bunlar arasında, silsileleri Hâlid el-Bağdâdî'nin Humus'taki halifesi Şeyh Ahmed Tuzuklî'ye ulaşan ve İhvân-ı Müslimîn'in Suriye kolu ile yakından iş birliği yapan Şeyh Muhammed Hamîd el-Hamevî (ö. 1969) ve Halepli Şeyh Muhammed Nebhân (ö. 1975) Suriye iktidarlarına karşı cephe almışlardır. Lübnan'ın Trablus şehri Hâlid el-Bağdâdî'nin halifelerinden Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin (ö. 1858) zamanından beri Hâlidî tarikatının önemli bir merkezi olmuştur.

Hâlidiyye, Mısır'da uzun mâzisi olan tarikatlar arasında önemli bir gelişme gösteremedi. Gümüşhânevî'nin halifelerinden bir Türk olan Mehmed Âşık Efendi için (ö. 1883) Mısır Hidivi Abbas'ın 1851'de Kahire'de yaptırdığı tekkeye 1954'te Mısır hükümetince el konuldu. Mehmed Âşık Efendi'nin silsilesinin bugüne kadar devam ettiği bilinmektedir. Gümüşhânevî'nin 1873'te Kahire'yi ziyareti sırasında hilâfet verdiği Mısırlı Cevdet İbrâhim (ö. 1932) şeyhlik makamını oğlu Îsâ'ya bıraktı. Mısır'da Hâlidîler'in en hatırı sayılan siması Şeyh Muhammed Emîn el-Kürdî'dir (ö. 1914). Uzun yıllar Haremeyn'de kaldıktan sonra Mısır'a geçen Şeyh Muhammed Emîn önceleri tarikatını yaymaktan çekindi. Ancak daha sonra rüyasında gördüğü mürşidi Şeyh Ömer'in bir emrine uyarak faaliyete başladı. Tasavvufa karşı düşmanca tavırlarıyla tanınan Selefîler'in muhalefetine rağmen oldukça başarılı çalışmalar yapan şeyhin yerine önce oğlu Necmeddin, daha sonra torunu Abdurrahman geçti.

Hâlidiyye'nin İslâm âleminin en uzak bölgelerine kadar yayılmasında Hâlid el-Bağdâdî'nin Mekke'ye tayin ettiği halifesi Abdullah Mekkî (Erzincânî) önemli bir rol oynadı. Onun müridleri arasında yalnız Türkler, Kırım ve Kazan Tatarları değil, Hâlidiyye'yi Güneydoğu Asya'ya götüren Sumatralı Şeyh İsmâil Minangkabavî de bulunuyordu. 1856'da Singapur'a giden Şeyh İsmâil ertesi yıl Riau saltanatının merkezi Penyengat adasına geçerek Sultan Muhammed Yûsuf'un Hâlidiyye'ye intisap etmesini sağladı. Malezya'da Pinang şehrine yakın Pondok Upeh köyünde bir Hâlidî merkezi kuran Şeyh İsmâil halife bırakmadan vefat etti. Abdullah Mekkî'nin ölümünden sonra Mekke'de faaliyet gösteren halifeleri Şeyh Yahyâ Dağıstânî ile Şeyh Süleyman Kırımî hac yaptıktan sonra bir süre Mekke'de ikamet eden birçok Cavalı ve Sumatralı'ya icâzet vererek tarikatın Güneydoğu Asya'da

yayılmasını sağladılar. Kırımlı Şeyh Süleyman'ın halifesi Şeyh Süleyman Zühdü'nün Mekke'de kurduğu Cebelikubeys Hâlidî Tekkesi Güneydoğu Asyalı hacılar arasında büyük şöhret kazandı. Bu tekkede yetiştikten sonra Cava ve Sumatra'nın çeşitli yerlerinde Hâlidiyye'yi yayanlar arasında Şeyh Celâleddin Cangking (Batı Sumatra), Hacı Muhammed Arsat (Cava) ve Şeyh Abdülvehhâb Rokan'ı özellikle zikretmek gerekir. Şeyh Abdülvehhâb, 1868'de Sumatra'nın kuzeyinde Lengkat şehri yakınlarında bir "pasantren" (hem medrese hem tekke vazifesini gören kurum) tesis etti. Bâbüsselâm adıyla da tanınan bu kurum Şeyh Abdülvehhâb'ın vefatından sonra (1926) ilim ve tarikat merkezi ve Sumatra'nın başlıca ziyaretgâhlarından biri oldu. Şeyh Abdülvehhâb'ın tayin ettiği 126 halifeden Hacı Osman b. Muhammed (ö. 1984), Malezya'nın Johore eyaletinde hâlâ faaliyetlerini sürdüren bir Hâlidî pasantreni kurdu. Son devir Malezya Hâlidî şeyhlerinden biri de silsilesi başka bir yolla Şeyh Süleyman Zühdü'ye ulaşan Hacı Ma'rûf'tur (ö. 1994). Bütün ülkede büyük bir saygıya mazhar olan Hacı Ma'rûf'un Negeri Sembilan eyaletinde kurduğu pasantren faaliyetlerine devam etmektedir.

Malezya ve Endonezya Hâlidî şeyhlerinin bir özelliği de müridlerini yılın muhtelif zamanlarında süresi on ile kırk gün arasında değişen bir nevi toplu halvete sokmalarıdır. Ortadoğu Hâlidîleri arasında pek rastlanmayan bu uygulamanın ne zaman ve kimin tarafından tarikat usullerine ilâve edildiği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülmecîd el-Hânî, el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye, Kahire 1308; M. Murâd el-Menzilevî, Ẕeyl Reşehât ʿayni'l-ḥayât, Mekke 1300; M. Ahmed Durnîka, eṭ-Ṭuruḳu'ṣ-ṣûfiyye ve meşâyiḫuhâ fî Ṭrâblus, Beyrut, ts., s. 195-223; M. Raûf Tevekkülî, Târîḫ-i Taṣavvuf der Kürdistân, Tahran, ts.; Abdülhamîd Mahmûd Tahmâz, el-ʿAllâmetü'l-mücâhid eş-Şeyh Muḥammed el-Ḥâmid, Beyrut 1391/1971; F. de Jong, Ṭuruq and ṬuruqLinked Institutions in Nineteenth Century Egypt, Leiden 1978, s. 81, 141-142; a.mlf., "Les confréries mystiques musulmanes au Machreq arabe", Les ordres mystiques

dans l’Islam (ed. A. Popovic - G. Veinstein), Paris 1985, s. 204-243; H. W. Muhd. Shaghir Abdullah, Syeikh Ismail al-Minangkabawi, penyiar thariqat naqsyabandiyah khalidiyah, Solo 1985; Haj Sulayman bin Haj Muhamad Nur, Perjuangan hidup seorang hamba Allah: Tuan Shaykh al-Hajj Ma’ruf bin Ya’qub, [baskı yeri ve tarihi yok]; A. Bennigsen - Ch. Lemercier-Quelquejay, Le soufi et le commissaire, Paris 1986; W. Kraus, “Some Notes on the Introduction of the Naqshbandiyya-Khalidiyya into Indonesia”, Naqshbandis (ed. M. Gaborieau v.dğr.), Paris 1990, s. 691-706; M. Osman Sirâceddin, Sirâcü’l-ḳulûb, İstanbul 1991; Hârûn Şefîkī, ʿUlemâʾ ve ʿurefâ-yı ʿanbarân, [baskı yeri ve tarihi yok]; M. van Bruinessen, Agha, Shaikh and State, Utrecht, ts.; a.mlf., Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia, Bandung 1992; M. Gammer, Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan, London 1994; Hamid Algar, “Shaykh Zaynullah Rasulev: The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region”, Muslims in Central Asia (ed. Jo-Ann Gross), Durham 1992, s. 112-133; a.mlf., “al-Kurdī”, EI^2 (İng.), V, 486.

Hamid Algar

Anadolu’da Hâlidîlik.

Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinin en çok faaliyet gösterdikleri ve etkili oldukları bölgelerin başında Anadolu, özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu ile Balkanlar gelir. Nakşibendiyye’nin Ahrâriyye kolu XV. yüzyılda Abdullah-ı İlâhî, Müceddidiyye kolu ise XVIII. yüzyılda Murâd-ı Buhârî ve Mehmed Emin Tokadî vasıtasıyla Anadolu ve Balkanlar’a girmişse de etkileri sınırlı kalmıştır.

Hâlid el-Bağdâdî’nin mürid ve halifeleri İstanbul’a gelmeden önce mürşidi Abdullah Dihlevî’nin halifelerinden Hintli Mahmud Can bir süre Mekke’de ikamet ettikten sonra İstanbul’a gelerek faaliyette bulunmuş ve çevresinde epey mürid toplamıştı. Sultan Abdülmecid’in annesi Bezmiâlem Vâlide Sultan onun için Mekke’de bir zâviye yaptırmıştı. İstanbul’da Bâlâ Dergâhı’nın şeyhi Şumnulu Ali Efendi, Mahmud Can’ın halifesi ve Âdile Sultan’ın mürşidi idi. Reîsülkurrâ Abdullah Eyyûbî ve Hattat Kazasker Mustafa İzzet 1830’da Mekke’de Şeyh Mahmud Can’dan hilâfet almışlardı. İstanbul’da ve saray çevresinde bir süre etkili olan Mahmud Can’ın

faaliyetleri çok sürmedi. Onun yerini Hâlid el-Bağdâdî'nin İstanbul'a gönderdiği halifeleri aldı. Hatta daha önce Üsküdar Alaca Minare Tekkesi Nakşibendî şeyhi Abdülfettâh el-Akrî ile Murad Molla Tekkesi şeyhi Ali Tâlib Efendi gibi Nakşibendiyye şeyhleri inâbelerini Hâlidiyye vasıtasıyla yenilemişlerdi. Bu şekilde Nakşibendiyye İstanbul ve çevresinde Hâlidîler tarafından temsil edilmeye başlanmıştır.

Bağdâdî'nin faaliyet gösterdiği Irak ve Suriye'nin Osmanlı Devleti'ne bağlı olması tarikatın İstanbul ve çevresinde yayılmasını kolaylaştırdı. Hâlid el-Bağdâdî'nin İstanbul'a gönderdiği ilk halife olan Muhammed Sâlih, görev yaptığı dergâha Hâlidîler'den başkasını almadığı gerekçesiyle halifelikten alınınca yerine Abdülvehhâb es-Sûsî, onun da uzaklaştırılması üzerine İzmirli Ahmed Eğribozî bu göreve getirildi. Hâlidiyye bu zat vasıtasıyla Osmanlı bürokrasisinde yayıldı. Mekkîzâde Mustafa Âsım ve Mehmed Refik Efendi gibi şeyhülislâmlar; Kazasker Mustafa İzzet Efendi, Said Paşa, Dâvud Paşa, Gürcü Necib Paşa, Nâmık Paşa, Mûsâ Saffetî gibi kişiler Hâlidiliğe intisap etti.

Hâlidiyye'nin İstanbul'da hızla yayılması, tarikat ileri gelenlerinin kısa sürede siyasî nüfuz ve güç kazanmaları yönetimde sıkıntılara yol açtı. Hâlet Efendi öncülüğünde Hâlidîler'e karşı yürütülen mücadele etkili oldu ve tarikat mensupları II. Mahmud tarafından İstanbul'dan uzaklaştırıldı. 1828'de daha geniş bir tedbir alındı ve İstanbul'daki Hâlidîler'in tamamına yakın kısmı Sivas'a sürüldü. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılıp Bektaşî tekkelerinin kapatılmasının ardından bu tekkelerin şeriata bağlılıklarıyla tanınan Hâlidîler'e verilmesi bir devlet politikası haline geldiğinden Hâlidîler kısa bir müddet sonra daha güçlü bir şekilde İstanbul'a döndüler.

Hâlidiyye, Anadolu ve Balkanlar'da Hâlid el-Bağdâdî'nin silsileleri Ahmed el-Ervâdî, Seyyid Tâhâ Hakkârî, Abdullah Mekkî (Erzincânî), Ali es-Sebtî ve Muhammed Kudsî gibi halifelerine ulaşan şeyhler vasıtasıyla etkili olmuştur. Hâlidiyye'nin en yaygın ve en faal silsileleri şunlardır:

1. Ahmed el-Ervâdî'ye Ulaşan Silsile. Hâlid el-Bağdâdî'nin halifelerinden Trablusşam müftüsü Ahmed el-Ervâdî'nin (ö. 1857) halifesi olarak İstanbul'da faaliyet gösteren Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî (ö. 1893) Türkiye'nin siyasî, içtimaî ve dinî hayatı üzerinde önemli rol oynadı.

Halifelerinden Ömer Ziyâeddin Dağıstânî (ö. 1920), İskender Paşa Camii imamı olarak tanınan Mehmet Zahit Kotku'yu yetiştirdi (ö. 1980). Kotku'nun birçoğu din âlimi, öğretim üyesi, yazar ve sanatkâr olan müntesiplerinden bazıları siyasete de atılmış, birçok devlet ve siyaset adamı, başbakan, bakan, milletvekili, üst düzey bürokrat ondan etkilenmiştir. Bunun dışında basın, eğitim, ticaret ve sanayi dallarında çalışan mensupları da vardır. Çıkardığı Hareket dergisiyle belli bir çevreye tesir etmiş olan Nurettin Topçu'nun mürşidi Abdülaziz Bekkine'nin (ö. 1952) silsilesi de Gümüşhânevî'ye ulaşır.

2. Seyyid Tâhâ Hakkârî'ye Ulaşan Silsileler. a) Esad Erbîlî. Tâhâ el-Harîrî ve Seyyid Tâhâ Hakkârî vasıtasıyla Hâlid el-Bağdâdî'ye ulaşan Esad Erbîlî (ö. 1931) İstanbul'da faaliyet gösteren önemli Hâlidî şeyhlerindendir. Mahmut Sami Ramazanoğlu (ö. 1984), Bolulu Muhammed Muhyiddin Efendi (ö. 1976), Yahyalılı Mustafa Hulûsi Dinç bu zatın halifeleridir. b) Alvarlı Muhammed Lutfi (ö. 1956). Pîr-i Küfrevî diye tanınan Bitlisli Muhammed Küfrevî'nin halifesidir. Silsilesi Pîr-i Küfrevî, Seyyid Tâhâ Hakkârî yoluyla Hâlid el-Bağdâdî'ye ulaşır. c) Abdülhakim Arvâsî. Silsilesi Seyyid Fehim ve Seyyid Tâhâ Hakkârî vasıtasıyla Hâlid el-Bağdâdî'ye ulaşan Abdülhakim Arvâsî (ö. 1943) sadece Van müftüsü Muhammed Sıddık Efendi'ye hilâfet, diğer bazı müridlerine de hatm-i hâcegân okumak için izin vermiştir. Necip Fazıl Kısakürek ile Hüseyin Hilmi Işık Abdülhakim Arvâsî'ye intisap etmiştir. d) Haznevî silsilesi. Ahmed Haznevî, Muhammed Ziyâeddin, Fethullah Verkānisî, Abdurrahman et-Tâgī, Sıbgatullah Arvâsî ve Seyyid Tâhâ Hakkârî vasıtasıyla Hâlid el-Bağdâdî'ye ulaşır. Ahmed Haznevî'nin (ö. 1949) halifesi Abdülhakim Hüseynî'nin oğlu Muhammed Râşid Erol (ö. 1993) döneminde bu silsile Türkiye çapında yaygınlık kazanmıştır. e) Dede Paşa. Dede Paşa olarak tanınan Bayburtlu Mûsâ Efendi'nin (ö. 1974) silsilesi Erzincanlı Beşir Buyruk, Muhammed Sâmî, Abdurrahman Tâgī, Sıbgatullah Arvâsî, Seyyid Tâhâ yoluyla Hâlid el-Bağdâdî'ye ulaşır.

3. Abdullah Mekkî'ye (Erzincânî) Ulaşan Silsileler. a) Terzi Baba. Asıl adı Mehmed Vehbi (Hayyât, ö. 1848) olan Terzi Baba'nın silsilesi Abdullah Mekkî vasıtasıyla Hâlid el-Bağdâdî'ye ulaşır. Bu silsile Terzi Baba'dan sonra Hacı Mustafa Fehmi Efendi, Leblebici Baba (Süleyman Efendi), Hacı Hâfız (Mehmed Rüşdü), Mehmed Abdülbâki, Çiminli Baba, Arapkirli

Ömer Baba, Hüdâî (Köveneli Hacı Ömer) şeklinde devam etmiştir. b) Yanyalı Mustafa İsmet Efendi (ö. 1872). Bu zatın silsilesi de Abdullah Mekkî vasıtasıyla Hâlid el-Bağdâdî'ye ulaşır. Edirne ve İstanbul'da Hâlidîliği yayan İsmet Efendi Fatih-Çarşamba'da 1853'te bir dergâh kurmuştu. Müridleri arasında Memduh Paşa gibi devlet adamları da vardı. Silsilesi Halil Nûrullah Efendi, Ali Rızâ Bezzâz, Ahıskavî Ali Haydar Efendi şeklinde devam etmiştir. c) İsmail Hakkı Toprak (ö. 1973). Garîbullah İhrâmî diye tanınan Sivaslı İhrâmîzâde İsmâil Hakkı'nın silsilesi Hacı Ahmed Niksârî, Mustafa Hâkî Tokadî, Halil Hamdi Tokadî, Mustafa Çorumî, Yahyâ Dağıstânî yoluyla Abdullah Mekkî'ye ulaşır. Darendeli Osman Hulûsi Ateş (ö. 1990) onun halifesidir.

4. Muhammed Kudsî'ye Ulaşan Silsileler. Memiş Efendi diye tanınan Muhammed Kudsî (ö. 1852) Hâlid el-Bağdâdî'nin halifesidir. Halifeleri Konya merkez olmak üzere İstanbul, Kırım, Trabzon, Sivas, Tarsus ve Manisa'da faaliyet göstermiştir. Silistreli Hacı Feyzullah Efendi (ö. 1875), Konyalı Topbaşzâde Ahmed Kudsi Efendi ile (ö. 1889) Seydişehirli Abdullah onun halifelerindendi. Hacı Feyzullah Efendi İstanbul'da Fatih-Halıcılar'da kendi adına bir dergâh kurmuştu. Şair Leskofçalı Galib ve Mehmed Emin Paşa onun müridleriydi. Seydişehirli Abdullah Efendi'nin mensuplarından Halil Develioğlu (ö. 1933) Tarsus ve çevresinde faaliyet göstermiş ve harekete Bîberiyye adı verilmiştir. Muhammed Kudsî kolunda kadınların da tarikat silsilesinde yer aldığı dikkate değer bir grup vardır. Bunların silsileleri Hâlid el-Bağdâdî, Muhammed Kudsî, Abdullah Seydişehrî, Mersinli Hacı Abdullah, Hâce Hûriye Emret, Hâce Külsüm,

Muazzez Anne (İstanbul) şeklinde devam etmiştir.

5. Ali es-Sebtî'ye Ulaşan Silsileler. a) Hâlid el-Bağdâdî'nin halifesi olarak Palu'daki tekkesinde faaliyet gösteren Ali es-Sebtî'den sonra yerine Mahmud adlı oğlu geçti. Şeyh Mahmud'un yedi oğlundan Said (Şeyh Said) Hınıs Tekkesi'nde faaliyet göstermiş, idamından (1925) sonra yerine oğlu Selâhaddin geçmişti. Şeyh Selâhaddin Fırat'tan (Saidoğlu) sonra ise oğlu Şeyh Mehmed Said, Palu ve Erzurum'da babasının halifesi olarak faaliyette bulunmuştur. b) Muhammed İhsan Oğuz (ö. 1991). Silsilesi Ahmed el-Kürdî, Ali es-Sebtî vasıtasıyla Hâlid el-Bağdâdî'ye ulaşır. Kastamonu'da faaliyet göstermiş olan Oğuz'un adına kurulan vakıf İstanbul'da eserlerini

yayımlamaktadır. c) Mahmud Sâminî. Ali es-Sebtî'nin halifelerinden Mahmud Sâminî ve onun halifesi Erzurumlu Osman Bedreddin (İmam Efendi) doğu illerinde faaliyet göstermişlerdir.

6. Muhammed b. Abdullah el-Hânî'ye Ulaşan Silsile. Hâlid el-Bağdâdî'nin halifelerinden olan Hânî (ö. 1862) Mûsâ Saffetî Paşa'nın daveti üzerine İstanbul'a gelmiş, Sultan Abdülmecid'le görüşmüş, İstanbul'da pek çok mürid edinmiş ve Anadolu'ya da halifeler göndermiştir. Ayasofya vâizi Yûsuf Efendi, Arpacılar Camii imamı Hacı Ahmed Efendi, Bursa'da Ulucami imamı İsmâil Vehbi Efendi, Kulalı İsmâil Efendi onun Anadolu'da faaliyet gösteren halifelerinden bazılarıdır.

7. Osman Sirâceddin et-Tavîlî'ye Ulaşan Silsile. Hâlid el-Bağdâdî'nin halifelerinden olan Osman Sirâceddin (ö. 1866) ve soyundan gelenler genellikle İran ve Irak'ta faaliyet göstermişlerdir. 1986'da İstanbul'a gelerek Büçükçekmece Hadımköy'e yerleşen torunlarından Osman Sirâceddin es-Sânî (ö. 1997) faaliyetlerine burada devam etmiştir.

8. Hâlid el-Cezerî Silsilesi. Hâlid el-Bağdâdî'nin halifelerinden Hâlid el-Cezerî'ye bağlı olanlar Suriye, Irak ve Güneydoğu Anadolu'da faaliyet göstermektedirler.

Türkiye'de ve İngiltere merkezli olarak Batı'da faaliyet gösteren Nâzım Kıbrısî'nin de silsilesi Abdullah Dağıstânî, Şerefeddin Dağıstânî, Muhammed Medenî, Ebû Ahmed Suhûrî, Cemâleddin Cumûkî, Seyyid Muhammed Yarâğî, Hasan Muhammed Şirvânî, İsmâil Kürdânî vasıtasıyla Hâlid el-Bağdâdî'ye ulaşır.

Nakşibendî tarikatında "melâmetî tavır" ayrı bir önem taşır. Bazı bakımlardan Nakşibendiyye'nin melâmet ehline yakın olduğu bilinmektedir. Büyük Nakşibendiyye şeyhleri âdâb ve erkâna, usul ve şekle fazla önem vermemek suretiyle melâmet ehline yaklaşmışlardır. Ancak bu durum Hâlidiyye ile birlikte tam aksi bir istikamet kazanmıştır. Bununla birlikte Hâlidîler içinde melâmîmeşrep şeyhler de vardır.

Alevî temayülün en az bulunduğu tarikat Nakşibendîlik'tir. Hatta Nakşibendîlik Şiî ve Alevî temayüllere karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış,

sahâbenin önemini ve değerini kuvvetle vurgulamıştır denilebilir. Ancak istisna olmakla birlikte Ehl-i beyt sevgisini ön plana çıkaran, Muâviye ve Yezîd'i lânetleyen Hâlidî şeyhleri de vardır. Hâlid el-Bağdâdî'nin halifelerinden İsmâil Şirvânî'nin halifesi Hamza Nigârî ve mensupları Muâviye'den nefret ederler.

Hâlidî şeyhlerinin yoğun olarak faaliyet gösterdikleri Kuzey Irak, Kuzeybatı İran, Kuzeydoğu Suriye, Doğu ve Güneydoğu Anadolu Hâlidiyye'nin yayılma merkezi olmuştur. Hâlid el-Bağdâdî dönemine kadar Berzencî, Talabânî ve Sâdât-ı Nehrî gibi Kādiriyye tarikatına mensup şeyhlerin hâkimiyetinde olan bu bölgelerde Nakşibendîlik Hâlid el-Bağdâdî'nin faaliyetleri neticesinde yerleşmiştir. Başlangıçta Kādirî şeyhleriyle çatışan Hâlid el-Bağdâdî ve halifeleri zamanla bu mücadeleden galip çıkmışlar, hatta Berzencî ve Sâdât-ı Nehrî şeyhlerinin Nakşibendiyye tarikatına geçmesini sağlamışlardır.

Hâlidîler, Doğu Anadolu'da daha çok Bitlis çevresinde ve Nurşin'de yoğunlaşıp faaliyet göstermişlerdir. Şeyh Abdurrahman Tâgī, Seyyid Tâhâ Hakkârî'nin halifesi Sıbgatullah Arvâsî'nin etkisiyle Kādirîlik'ten Hâlidîliğe dönünce Hâlidîlik bölgede hızla gelişti. Daha sonra Nurşin'e yerleşen Tâgī burasını tarikat merkezi haline getirdi. Ölümünden sonra halifesi Şeyh Fethullah Verkānisî, onun da ölümünden sonra Tâgī'nin "Hazret" lakabıyla tanınan oğlu Molla Muhammed Ziyâeddin bu faaliyetleri sürdürdüler. Bu dönemde Nurşin'in önemi daha da arttı. Bedîüzzaman Said Nursi, Ahmed Haznevî, Şefik Arvâsî, Şeyh Alâeddin burada öğrenim gördüler.

Hâlidîlik doğu ve güneydoğuda bölgenin içtimaî ve tarihî yapısının bir gereği olarak genellikle soy güder, şeyhlik babadan oğula geçer; seyyidlik inancı da bu geleneği pekiştirir. Buna karşılık Hâlidîliğin Anadolu ve Trakya'daki kollarında bu duruma rastlanmaz.

Hâlidî şeyhleri, 1924'te medreseler kapatıldıktan sonra doğu ve güneydoğu bölgesinde resmî medresede okutulan ilimleri kendi özel medreselerinde okutmaya devam etmişlerdir. Buralarda öğrenim gören pek çok talebe daha sonra Türkiye'nin çeşitli yerlerinde müftü, vâiz ve imam olarak görev yapmıştır.

Hâlidiyye Türkiye'de eğitim, öğretim, dinî hayat, basın, bilim ve sanat hayatı üzerinde derin tesirler bırakmıştır. Tarihçi ve âlim İbnülemin Mahmud Kemal ve kardeşi Tevfik Efendi Hâlidî şeyhi Abdülmennân Efendi'den, Leskofçalı Galib Silistreli Feyzullah Efendi'den, Erzurumlu Âşık Emrah Kastamonulu Şeyh Ahmed Siyâhî'den feyiz almışlardır. Bugün de Hâlidî silsilelerine mensup olanlar basın, yayın ve eğitim alanlarında faaliyet göstermektedir. Ayrıca bunlar tarafından kurulan vakıfların bir kısmı Türkiye genelinde, bir kısmı yerel olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

Osmanlı döneminde Kuzey Irak, Suriye ve Güneydoğu Anadolu'da önemli bir güç haline gelen ve halk üzerindeki nüfuzunu arttıran Hâlidî şeyhleri önemli siyasî ve içtimaî roller oynamışlardır. 1914'te Taşkesenli Şeyh Ahmed önderliğinde İttihat ve Terakkî idaresine karşı ayaklanan Şeyh Şehâbeddin ve Seyyid Ali yakalanarak idam edildiler. İsyana katılmadığı için Sultan Reşad tarafından ödüllendirilen Şeyh Muhammed Ziyâeddin davet edildiği halde Erzurum Kongresi'ne katılmamıştır. Mustafa Kemal 1919'da kendisine mektup yazarak yardımını istemişti. Bir Hâlidî şeyhi olan Şeyh Said'in 1925'te ayaklanması üzerine bu isyana katılıp katılmama meselesini görüşmek üzere Bitlis'in bir köyünde bir araya gelen Şeyh Ma'sûm, Şeyh Selâhaddin, Şeyh Alâeddin ve diğer Hâlidî şeyhleri isyana taraftar olmamışlar, sadece Vartolu Şeyh Mahmud isyana katılmıştı. 1930'da meydana gelen Menemen olayı sebebiyle Şeyh Esad Erbîlî ve müridleri tutuklanmışlar ve İstiklâl mahkemelerinde yargılanmışlardı.

Barzânî ailesine mensup Hâlidî şeyhlerinin ilki olan Şeyh Tâceddin'in soyundan gelen Molla Mustafa Barzânî ile oğlu Mesud Barzânî Kuzey Irak'ta siyasî açıdan önemli bir rol oynamışlardır.

Hâlidiyye'nin ortaya çıkışı, Osmanlı Devleti'nde ıslahat ve tanzimat hareketlerinin yapıldığı bir döneme rastlar. İstanbul'da faaliyet gösteren Hâlidîler bu hareketlere karşı ilgisiz kalmadılar. Devlet ve siyaset adamlarıyla sıkı ilişkiler kurarak

yönetim üzerinde etkili olmaya çalıştılar. Genel olarak Jön Türkler'e karşı II. Abdülhamid'i desteklediler. Erbilli Esad Efendi ise bu hususta farklı bir

yol takip ettiğinden Erbil'e sürüldü. 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine İstanbul'a dönüp Kānûn-i Esâsî hareketini destekleyen Tasavvuf dergisinde yazılar yazdı ve Cem'iyyet-i Sûfiyye'nin ikinci başkanı oldu.

Hâlidî şeyhleri 1946 yılında demokrasiye geçilmesi üzerine seçimlerde etkili olmaya başladılar. Siyasî partiler, oy toplamak için şeyhlerin çocukları ve torunlarını listelerinden aday gösterdiler. Kasım Kufralı, Şeyh Selâhaddin'in oğulları Kâmran İnan, Âbidin İnan, Şeyh Muhammed Ma'sûm'un oğlu Muhittin Mutlu, Şeyh Said'in torunu Abdülmelik Fırat, Şeyh Fethullah'ın torunu Gıyasettin Emre, Şeyh Ali es-Sebtî'nin torunu Ali Rıza Septioğlu çeşitli dönemlerde Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde görev yaptılar.

Hâlidî Tekkeleri. Nakşibendiyye'de böyle bir gelenek bulunmamakla birlikte Hâlid el-Bağdâdî erbaîne girmeyi tarikatının esası haline getirmiş, itirazlara rağmen bu tutumunu sürdürmüştü. Erbaîne girilmesi ve hatm-i hâcegânın topluca icra edilmesi Hâlidî tekkelerine bir canlılık getirdi. Hâlid el-Bağdâdî'nin vefatından sonra Şam, Musul, Bağdat, Mekke, Medine, İstanbul ile Anadolu ve Rumeli'nin çeşitli şehirlerinde tekkeler açıldı. Günümüzde bu tekkeler özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da "divan" adıyla faaliyetlerini sürdürmektedir.

İstanbul'daki en eski Hâlidî tekkesi Fatih-Çarşamba'daki İsmet Efendi (ö. 1872) Tekkesi'dir. Koca Hüsrev Paşa'nın Eyüp'te kendi adına kurduğu tekke Hâlidî tekkesi olarak faaliyet göstermiştir. Silistreli Hacı Feyzullah Efendi İstanbul'da Fatih-Halıcılar'da kendi adıyla tanınan tekkeyi kurmuştu. Mustafa Saffet Paşa Hâlidîler için yine İstanbul'da bir tekke yaptırmıştı. Bâbıâlî'deki Gümüşhânevî Tekkesi de Hâlidîliğin önemli bir merkezi olmuştur. Abdülfettâh el-Akrî Üsküdar'daki Alaca Minare Tekkesi'nde, Şeyh Esad Erbîlî de Şehremini'deki Kelâmî Dergâhı'nda faaliyet göstermiştir. Önceleri diğer tarikatlara ait olan bazı tekkeler sonradan Hâlidîler'in eline geçmiştir. Özellikle 1826'da kapatılan Bektaşî tekkelerinin Hâlidîler'e verilmesi bu tarikatın daha da güçlenmesine vesile olmuştur.

Tekkelerin 1925'te kapatılmasından sonra Hâlidîler önce evlerde, daha sonra kurdukları dernek ve vakıf merkezlerinde sohbet toplantıları

düzenleyerek faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Nakşibendîliğin “zikr-i hafî”yi esas alması ve evradın daha çok münferiden icra edilmesi mensuplarının tarikat yasağından fazla etkilenmemesini sağlamıştır (tarikatın âdâb ve erkânı için bk. NAKŞİBENDİYYE).

BİBLİYOGRAFYA

Osman b. Sened, Aṣfa’l-mevârid, Kahire 1313; İbrâhim Fasîh el-Haydarî, el-Mecdü’t-tâlid fî menâḳıbi’ş-şeyḫ Ḫâlid, Kahire 1292; Es‘ad Sâhib, en-Nûrü’l-hidâye, Kahire 1311; a.mlf., el-Füyûżâtü’l-Ḫâlidiyye, Kahire 1311; a.mlf., Mektûbât-ı Mevlânâ Ḫâlid (haz. Dilaver Selvi - Kemal Yıldız), İstanbul 1993; Mustafa Fevzî, Hediyyetü’l-Ḫâlidîn, İstanbul 1313; Abdülmecîd el-Hânî, el-Ḥadâʾiḳu’l-verdiyye, Kahire 1308, s. 258, 272; Lutfî, Târih, I, 285-286; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 161; A. Haurani, “Shaikh Khālid and the Naqshbandi Order”, Islamic Philosophy and the Classical Traditon (ed. S. M. Sten v.dğr.), Oxford 1972, s. 89-103; İrfan Gündüz, Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn, İstanbul 1984, s. 231-294; Naḳşî ez Mevlânâ: Ḫâlid-i Naḳşibendî ve Peyrevân-ı û (nşr. M. Mu‘temedî), Tahran 1368 hş.; Butrus Abu Manneh, “Khalwa and Rābıta in the Khālid Suborder”, Naqshbandis (ed. M. Gaborieau v.dğr.), Paris 1990, s. 299-302; a.mlf., “Gülhane Hatt-ı Hümayunun İslâmî Kaynakları-1” (trc. Şaban Bıyıklı), Dergah, VII/73, İstanbul 1996, s. 16-19; Müfid Yüksel, Kürdistan’da Değişim Süreci, Ankara 1993, s. 82-189; M. Gammer, Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan, London 1994, s. 39-46; İsmail Kara, İslâmcıların Siyasî Görüşleri, İstanbul 1994, s. 74-76; M. van Bruinessen, Ağa, Şeyh ve Devlet (trc. Remziye Arslan), Ankara, ts., s. 240-325.

Süleyman Uludağ

HALÎF

(bk. HİLF).

HALİFE

(bk. HİLÂFET).

HALİFE

(الخلية)

Şeyhi adına irşad faaliyetinde bulunan ve ölümünden sonra yerine geçen kimse, insân-ı kâmil anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte “arkada olmak, birinin arkasından gelmek, yerine geçmek” anlamlarına gelen half kökünden türetilmiş olup “birinin yerine geçerek işini, görevini devam ettiren” şeklinde açıklanan (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḫlf” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ḫlf” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḫlf” md.) halîfe kelimesi (çoğulu hulefâ, halâif) terim olarak biri siyasette, diğeri tasavvufta olmak üzere başlıca iki alanda kullanılmaktadır. Bir kimsenin diğer bir zatın yerini tutmasına hilâfet, halife tayin etme işine de istihlâf veya tahlîf denir.

İnsanın Allah’ın halifesi olup olamayacağı sûfîlerden önce ulemâ tarafından tartışılmış, “Yeryüzünde bir halife yaratacağım” (el-Bakara 2/30); “Sizi yeryüzünün halifeleri kılan...” (el-En‘âm 6/165; en-Neml 27/62) meâlindeki âyetlerde geçen halife kelimesi iki şekilde açıklanmıştır. Bazı âlimlere göre insan kendinden önce yeryüzünde hâkim olan cinlerin yerine getirildiği için “bu varlık türünün ardından gelenler” anlamında Hz. Âdem ve soyuna halife denmiştir. İbn Abbas’ın bu görüşte olduğu rivayet edilir. Bu görüş sahipleri “Allah resulünün halifesi” ifadesini kullanır, ancak “Allah’ın halifesi” tabirinden hoşlanmazlar (Mâverdî, s. 15). İbn Mes‘ûd’un da katıldığı ikinci görüşe göre Hz. Âdem ve insan yeryüzüne hükmettiği için Allah’ın halifesi olmuştur. “Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet” (Sâd 38/26) meâlindeki âyet de bu görüşü desteklemektedir (Fahreddin er-Râzî, I, 381; İsmâil Hakkı Bursevî, I, 64).

Mutasavvıflar, halife konusundaki görüşlerini geliştirirken terimin “insanlar arasında Allah adına hükmetme” şeklindeki ikinci anlamını esas almışlardır. Hasan-ı Basrî, takvâ sahibi temiz ve seçkin kullar için “Allah’ın halifesi” tabirini kullanmış olmakla beraber (Taberî, XXIV, 117) ilk sûfîler arasında

bu konu üzerinde durulmamış, halife ve hilâfet bir tasavvuf kavramı olarak insân-ı kâmil ve kutub fikrinin gelişmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Halife kelimesine ilk defa tasavvufî anlam yükleyen Gazzâlî olmuştur. İnsanın Allah tarafından üflenen bir ruh taşıdığına (bk. el-Hicr 15/29) ve Allah'ın Âdem'i kendi sûretinde yarattığına dikkat çeken Gazzâlî, Allah ile insan arasında mânevî mahiyette özel bir münasebetin bulunduğunu, bu münasebetin yazıyla anlatılmasının mümkün olmadığını ifade eder ve insanın Allah'ın halifesi olmasını bu münasebete bağlar (İḥyâʾ, III, 315; IV, 294). Gazzâlî, Allah'ın kendisine isimleri öğretmiş olması sebebiyle Âdem'in O'nun halifesi olmaya hak

kazandığını da belirtir (a.g.e., I, 20). Şehabeddin es-Sühreverdî de nefsin Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğunu söyler (Se Risâle, s. 77).

Halife ve hilâfet konusu üzerinde geniş bir şekilde durarak bunu tasavvufun temel kavramı haline getiren Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve takipçileri olmuştur. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın halifesi, isim ve sıfatlarıyla kendisinde en mükemmel biçimde tecelli ettiği insân-ı kâmildir. Mülk Allah'ındır. İnsân-ı kâmil bu mülkte onun halifesi yani vekilidir. Mühür nasıl hazineyi korursa Allah da halifesi olan insân-ı kâmil vasıtasıyla halkı ve mülkü öyle korur (Fuṣûṣ, s. 50). Öte yandan insan işini ve varlığını Allah'ın himayesine havale ettiği için Allah da insanın halifesidir. Nitekim Hz. Peygamber sefere çıkarken, "Allahım yolda sahibim, ailemde halifem sensin" diye dua ederdi (el-Fütûḥât, IV, 148). Allah'ın kulunu halife kılması mutlak, kulun rabbini halife kılması mukayyet bir hilâfettir. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın yeryüzündeki halifesi peygamberlerdir. Peygamberler O'nun hükümlerini O'nun adına insanlar arasında uygularlar. Hz. Muhammed'den sonraki halifeler Allah'ın değil resulünün halifeleridir, çünkü onun getirdiği şeriatı uygularlar (Fuṣûṣ, s. 162); uyguladıkları hükümleri de rivayet yoluyla Peygamber'den alırlar. Bunlar zâhirî mânada halifedir. Halbuki velîler arasında doğrudan doğruya Allah'tan hüküm alan halifeler de vardır. Onların Allah'tan hüküm almaları peygamberlerin hüküm almalarının aynıdır. "Sen de onların yoluna uy" (el-En'âm 6/90) meâlindeki âyete göre hareket eden Resûl-i Ekrem'in kendisinden önceki peygamberlere uyması Allah'tan hükümler ve bilgiler almasına nasıl engel olmamışsa halifenin de Allah'tan doğrudan hüküm ve bilgi alması Hz. Peygamber'e uymasına engel olmaz. Onun hakkında "keşfen Allah'ın halifesi, zâhiren

Resûlullah’ın halifesi” denir (a.g.e., s. 163). Hz. Peygamber, ümmeti içinde doğrudan Allah’tan hilâfet alan bir kimsenin bulunduğunu bildiği için yerine hiç kimseyi halife tayin etmemiştir (a.g.e., s. 163). Böylece İbnü’l-Arabî, devletin başında bulunan ve halife adını alan sultanlarla Allah’ın halifeleri olan velîleri birbirinden ayırır; birinciler zâhiren, ikinciler ise mânen halifedir.

İsmâil Hakkı Bursevî’ye göre tasavvufî anlamdaki hilâfetin sebebi, halkın Hak’tan gelen feyiz ve irfanı doğrudan kabul etme kabiliyetine sahip olmamasıdır. Bu husus, ateşte yaş ağaçların arasına kuru odunların konulmasına veya sultanın halkla arasına vezir ve mâbeyinci koymasına benzer (Rûḥu’l-beyân, I, 64).

Tarikatlar döneminde şeyhin, kendi adına müridleri terbiye ve irşad etme yetkisi verdiği mensuplarına da halife denilmiştir. Ankaravî hilâfeti şeklî, mânevî ve hakikî olmak üzere üçe ayırır. Bir tekkenin ve oradaki görevli dervişlerin yönetilmesi için yetkili kılınan kişi şeklen halifedir. Bu kişinin âlim olması veya seyrü sülûkün usulünü bilmesi gerekmez, ehliyetli bir yönetici olması yeterlidir. Seccâdenişin olan şeyhzâdelerin halifelikleri de böyledir. Sülûkünü tamamlayan bir kimseye şeyhi tarafından irşad izni verilmesine mânevî hilâfet denir. Hakikî hilâfet ise bizzat Allah’ın bir zatı irşad için görevlendirmesidir. Kâmil bir şeyhin terbiyesinde bulunan bir kişide bazan hilâfetin bu üç derecesi de gerçekleşebilir. Şeklen halife olduğu halde hilâfetin mâna ve hakikatinden nasibi olmayanlar da vardır (Minhâcü’l-fukarâ, s. 27). Şeyh, sülûkünü tamamlayan müridin irşad ehliyetine sahip olduğunu hilâfetnâme denilen bir belge ile tesbit eder. Uzak bölgelerde bulunan müridlere halife oldukları bir mektupla veya sözlü bir beyanla bildirilir. Halife unvanını alan sâlik, mürşidi adına müridlerin mânevî terbiyesiyle ilgilenir. Şeyhe mânen en yakın olan ve vefatı halinde yerine geçen halifeye “halîfetü’l-hulefâ” denir. Bir tarikattan hilâfet alan bir sâlikin diğer tarikatlardan da teberrüken hilâfet alması mümkündür.

Şeyh efendi vefat etmeden önce yerine kimin geçeceğini bildirirse tasavvuf âdâbına göre müridlerin bu emre ve vasiyete uymaları gerekir. Bu durumda şeyhin diğer halifeleri ve mensupları onun çevresinde toplanırlar. Şeyh efendi halifesinin ismini vermeden vefat ettiği takdirde mürid ve halifeleri toplanıp onun yerine geçecek olan zatı belirlerler. Bu belirlemede adayın

müridlikteki kıdemi, bilgisi ve liyakatı dikkate alınır. Bazan da şeyhin vefat etmeden önce halifelerine karşı takındığı tavırdan ve verdiği işaretlerden hareket edilir. Vefat eden şeyhin kendisini kimin techiz ve tekfin edeceği, cenaze namazını kimin kıldıracağı konusunda yaptığı vasiyet bu tür işaretlerden sayılır. Şeyhin halifesini belirlemeden vefat etmesi durumunda Hz Peygamber'in halefi konusunda vasiyette bulunmamış olması örnek alınırken halifesini belirlemesi durumunda Hz. Ebû Bekir'in yerine Hz. Ömer'i vasiyet etmesi örneği göz önünde bulundurulur.

Halifenin belirlenmemesi halinde bazan mürid ve halifeleri yerine geçecek kişi hususunda anlaşamazlar. Bu durumda bazı müridler şeyhin halifelerinden birine, diğerleri başka birine bağlanır ve birden çok şeyh ortaya çıkar. Bu ise bir tarikatın şubelere ve kollara ayrılması anlamına gelir. Meselâ Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halifelerinden Akşemseddin ile Ömer Dede Sikkînî arasında çıkan ihtilâf neticesinde Bayramiyye tarikatı biri Şemsiyye, diğeri Melâmiyye şeklinde iki kola ayrılmıştır. Şeyhin postuna oturacak zatı belirleme konusunda müridlerin anlaşmazlığa düşerek çekişmelerine "post kavgası" denir.

Mevlevîlik'te hilâfet şeyhlik ve dervişlik gibi bir makamdır. Bu makamda bulunan sâlike halife denir (Gölpınarlı, s. 137).

Şiîlik'te gerçek halife mâsum imamdır. Resûl-i Ekrem'den sonra Hz. Ebû Bekir zâhiren ve şeklen, Hz. Ali ise bâtınen ve hakikaten halife idi (Haydar el-Âmülî, s. 753; Seyyid Cemâleddîn-i Âştiyânî, s. 928-936). Sûfîler de Şiîler gibi hilâfeti (imâmet) zâhirî hilâfet ve bâtınî hilâfet diye ikiye ayırır ve esas olanın ikincisi olduğunu söylerler.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḫlf" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ḫlf" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḫlf" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 141; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, "ḫalîfe" md.; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Kahire 1374, XXIV, 117; Hakîm et-Tirmizî, Ḫatmü'l-evliyâʾ, s. 485; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye,

Kahire 1960, s. 15; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1939, I, 20; III, 315; IV, 294; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, İstanbul 1309, I, 381; Şehâbeddin es-Sühreverdî, Se Risâle ez Şeyẖ-i İşrâḳ (nşr. Necef Kulî Habîbî), Tahran 1397, s. 77; İbnü'l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), s. 50, 162, 163; a.mlf., el-Fütûḥât, I, 36; IV, 148; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü'l-ʿibâd (nşr. M. Emîn-i Riyâhî), Tahran 1352 hş., s. 415; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, II, 411; Haydar el-Âmülî, Câmiʿu'l-esrâr (trc. Cevâd-ı Tabatabâî), Tahran 1368 hş., s. 753; Şa'rânî, el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, Kahire 1378/1958, II, 31; İmam-ı Rabbânî, el-Mektûbât, İstanbul 1962, I, 31; Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, İstanbul 1286, s. 20, 27; İsmâil Hakkı Bursevî, Rûḥu'l-beyân, İstanbul 1306, I, 64; Şeybî, eṣ-Ṣıla, s. 633; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, et-Taṣavvuf: s̱evretün rûḥiyye fi'l-İslâm, Kahire 1963, s. 307; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 137; Cevâd-ı Nurbahş, Ferheng-i Nurbaẖş, Tahran 1369 hş., III, 46, 49; Seyyid Celâleddîn-i Âştiyânî, Şerḥ-i Muḳaddime-i Ḳayserî, Tahran 1370 hş., s. 754, 928-936.

Süleyman Uludağ

HALÎFE b. HAYYÂT

(خليفة بن خياط)

Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî (ö. 240/854-55)

Ṭabaḳātü'r-ruvât ve et-Târîḫ adlı eserleriyle tanınan hadis hâfızı, tarihçi ve ensâb âlimi.

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Basra'da doğdu. Doğum tarihi bilinmemekle beraber Zehebî'nin seksen yaşlarında vefat ettiğine dair verdiği bilgi dikkate alınırsa 160 (777) yılı civarında dünyaya geldiği kabul edilebilir. Kendisine niçin verildiği bilinmeyen Şebâb lakabıyla meşhurdur. Bâhilî ve Temîmî nisbeleriyle de anılan Halîfe, ailesi ya "aspur" adlı kumaş boyası ticareti yaptığı veya bu adla bilinen bir kabile koluna mensup olduğu için Usfurî nisbesiyle de tanınır. Kendisiyle aynı adı taşıyan dedesi Ebû Hübeyre Halîfe b. Hayyât hadisle uğraşan sika bir râvi olduğu gibi (İbn Hibbân, s. 157) babası Hayyât da hadis râvisidir.

İlim tahsili için seyahat etmemiş veya çok az seyahat etmiş olan Halîfe, ailesinden ve Basra şehrindeki âlimlerden başta kıraat olmak üzere Kur'an ilimleri, hadis, ahbâr ve ensâb öğrendi ve hadis rivayet etti. Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd'ında adının zikredilmemesinden Bağdat'a hiç gitmediği anlaşılmaktadır. Verkā b. Amr ile Ebû Amr b. Alâ'dan Kur'ân-ı Kerîm kıraatini rivayet etti; kendisinden de Ahmed b. İbrâhim b. Osman el-Verrâk ile Mugīre b. Sadaka kıraat ilmine dair bilgileri rivayet ettiler.

Halîfe'nin hadis öğrendiği şeyhleri arasında başta babası olmak üzere İsmâil b. Uleyye, Abdurrahman b. Mehdî, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Mu'temir b. Süleyman ve Ebû Dâvûd et-Tayâlisî gibi âlimler vardır. Kendisinden hadis rivayet eden muhaddisler içinde Buhârî, Bakī b. Mahled, İbn Ebû Âsım, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, Abdân el-Cevâlikī el-Ahvâzî ve Zekeriyyâ es-Sâcî de bulunmaktadır. Zehebî, bazı hadis âlimlerinin Halîfe'nin hadis rivayetinde gevşek olduğunu söylemelerini doğru

bulmamış ve onu sika kabul eden âlimlerin görüşüne katılmıştır. Halîfe'nin günümüze kadar ulaşan iki eserini de neşre hazırlayan Ekrem Ziyâ el-Ömerî onun Buhârî tarafından sika bir râvi olarak kabul edildiğini söylemekte, et-Târîḫu'l-kebîr'de Halîfe'nin lehinde veya aleyhinde bir ifade kullanılmadığını belirtmektedir. Buna karşılık İbn Hacer el-Askalânî, Buhârî'nin Halîfe'den hadis rivayet ettiği zaman bunu bir başka senedle teyit ettiğini veya onun rivayetlerini muallak olarak zikrettiğini ifade etmektedir (Tehẕîbü't-Tehẕîb, III, 161). Bu hususu araştıran Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde Halîfe'nin on sekiz ayrı rivayetinin bulunduğunu, bunlardan on beşinin İbn Hacer'in tesbitlerine uygun olduğunu, üç rivayetten ikisinin Buhârî'nin Halîfe'yi sika kabul ettiğini gösterecek rivayetler olmadığını, ancak geriye kalan bir yerde Buhârî'nin doğrudan doğruya hem de akaid konusuyla ilgili bir hadisi (Buhârî, "Tevḥîd", 55) ondan rivayet ederek eserine aldığını tesbit etmiş ve Buhârî'nin onu ilk sıralardaki şeyhlerinden biri gibi olmasa da sika bir râvi kabul ettiği sonucuna varmıştır (Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ [nşr. Ömerî], nâşirin mukaddimesi, s. 8-9).

Basra'da yetişen âlim ve muhaddisler arasında mühim bir mevkiye sahip olduğundan ilim öğrenmek için Basra'ya gelen birçok kimse ona uğrar ve kendisinden hadis rivayet ederdi. 223 (838) yılında Basralı bazı Mu'tezilîler'in şehrin ileri gelen bir kısım âlimleriyle birlikte onu da kadı Ahmed b. Riyâh'a şikâyet etmeleri (Vekî', II, 175), kendisinin hem i'tizâl hareketine karşı bir muhaddis hem de şehrin ileri gelen şahsiyetlerinden biri olduğunu ortaya koymaktadır.

Halîfe b. Hayyât 240 (854-55) yılında Basra'da vefat etti. 230 (845) veya 246 (860) tarihlerinde öldüğü de ileri sürülmüştür. Ancak et-Târîḫ'inde 232 (846-47) yılı olaylarına kadar gelmesi, Ṭabaḳātü'r-ruvât'ında 236 (850-51) yılında vefat eden şahsiyetleri zikretmesi onun 240'ta (854-55) öldüğünü göstermektedir.

Eserleri. 1. Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt (Ṭabaḳātü'r-ruvât). Ashap, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden 3229'u erkek, 129'u kadın sahâbî olmak üzere toplam 3358 râvinin hal tercümesini ihtiva etmekte olup zamanımıza ulaşan en eski tabakat kitaplarından biridir. Eserde hal tercümelerinden bazıları tekerrür etmektedir. Meselâ Ebû Ubeyde b. Cerrâh iki, Zübeyr b. Avvâm üç,

Abdullah b. Ebü'l-Ced'â dört, Ammâr b. Yâsir beş ayrı yerde zikredilmiştir. Bilhassa sahâbîlerde görülen bu tekrarlar, onların Medine dışında hangi şehirlere gittiklerini göstermesi bakımından önemlidir. Eserini nesep, tabaka ve şehir esasına göre tasnif eden müellif önce Medine'den başlamış, ardından sırasıyla Kûfe, Basra, tekrar Medine, Mekke, Tâif, Yemen, Yemâme, Mısır, Mağrib-Endülüs, Şâmât (Suriye), Avâsım, el-Cezîre, Musul, Horasan, Rey, Medâin, Vâsıt, Bağdat şehirlerindeki râvilere geçmiş, kitabın sonunda da hadis ezberleyen kadın sahâbîlere yer vermiştir. Halîfe, çağdaşı olan İbn Sa'd'ın (ö. 230/844) eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ'sındaki usulün aksine ashabı tabakalara ayırmamış, Hz. Ömer'in divan teşkilâtında yaptığı gibi Hz. Peygamber'in kabilesi Hâşimoğulları'ndan başlayarak önce Kureyş'in kollarını ve bu kabilelerin mevâlîsini, ardından ensarı ve diğer Arap kabilelerini ensâb âlimlerinin benimsediği esasa göre sıralamıştır. Çocuk sahâbîlerle tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesillerini ise başta aşere-i mübeşşereden ileri gelen sahâbîlerle görüşenler olmak üzere çeşitli tabakalara ayırarak bir tasnife tâbi tutmuştur. Meselâ Medine'yi dokuz, Kûfe'yi on bir, Basra'yı on iki tabakaya ayırmıştır. Müellif, eserinde ele aldığı sahâbîlerin nesebini baba ve anne cihetine göre ayrı ayrı verir; daha sonraki nesillerde, özellikle tebeu't-tâbiînde ise kabile nisbesi azalır ve daha çok mesleklere veya yaşadıkları şehirlere olan nisbeleri kaydeder. Hal tercümesini yazdığı kimselerin yaşadıkları şehirler yanında seyahatlerini, vefat yıllarını, iştirak ettikleri gazve ve seriyyelerle fütuhatlarını, idarî görevlerini ve hadis aldıkları şeyhlerini belirtir. Bunların neseplerini en büyük dedelerine, yani mensup oldukları kabilelerin atasına kadar zikretmesi eseri hem ensâb bakımından, hem de İslâm'dan sonraki kabile göçlerini ve her şahsın annesinin kabilesini vermek suretiyle ilk devir İslâm tarihindeki siyasî ve içtimaî gelişmelerin daha iyi anlaşılması, kabileler arası münasebetlerin ve özellikle Araplar'ın yabancı kadınlarla evlenmesinin sosyal hayattaki tesirlerinin tesbit edilmesi bakımından değerli kılmıştır. Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt, Mûsâ b. Zekeriyyâ et-Tüsterî ve Bakī b. Mahled yoluyla ayrı ayrı rivayet edilmekle beraber günümüze sadece

Mûsâ b. Zekeriyyâ'nın rivayeti ulaşmıştır. Halîfe eserinin başında kendilerinden faydalandığı âlimlerin isimlerini zikretmiş, eserin içinde ise hemen hiç sened zikretmemiştir. Ancak ihtilâflı konularla rivayet mesuliyetini yüklenmek istemediği yerlerde nâdir olarak sened vermiştir. Özellikle nesep konusunda Ebü'l-Yakzân Sühaym b. Hafs el-Hüzelî ile

Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'den faydalanmış, ayrıca tarih, ensâb ve ahbârla ilgili bilgileri İbn İshak, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, Vâkıdî, Ali b. Muhammed el-Medâinî'den almıştır. Halîfe b. Hayyât eserine Resûl-i Ekrem'in anne ve babasının nesebiyle başlamış, ardından kısaca Adnânîler ve Kahtânîler'e temas etmiştir. Halîfe İbn Sa'd'ın zikrettiği Hemedan, Kum, Enbâr, Bahreyn, Sugūr, Eyle şehirlerini eserine almamış, buna karşılık onun yer vermediği Musul ile Mağrib'e geniş bir şekilde yer ayırmıştır. Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt'tan, başta et-Târîḫu'l-kebîr'inde Buhârî olmak üzere birçok müellif nakillerde bulunmuş, eseri rivayet edenlerden Bakī b. Mahled bu kitabı Endülüs'e götürüp tanıtmıştır. Yazma nüshası Dımaşk Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunan eser (Genel, nr. 1248; Hadis, nr. 544) Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Bağdat 1387/1967; Riyad 1402/1982) ve Süheyl Zekkâr (I-II, Dımaşk 1966-1967) tarafından yayımlanmıştır. Thomas Koszinowski de doktora çalışması olarak bir mukaddime ile birlikte eseri neşre hazırlamıştır (bk. bibl.). Halîfe'nin hayatına dair yazdığı mukaddimelerde olduğu gibi "Ibn Khayyāt al-'Usfurī" maddesinde de Süheyl Zekkâr, İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inde Halîfe'nin beş eserinin bulunduğunu zikretmesine rağmen yanlış olarak dört kitabı olduğunu yazmakta (EI² [Fr.], III, 862-863), Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt ile Kitâbü Ṭabaḳāti'l-ḳurrâ'nın tek eser olduğunu ileri sürmektedir. Halbuki İbnü'n-Nedîm bu iki eseri ayrı ayrı kaydetmektedir. Ekrem Ziyâ el-Ömerî Halîfe'nin kıraatla uğraştığını, Ebü'l-Hayr İbnü'l-Cezerî'nin kendisine kurrâ arasında yer verdiğini ve onun kurrâ için ayrı bir eser yazdığını kabul eder. Bunun yanında İbn Hacer el-Askalânî'nin Halîfe'nin kurrâ ile ilgili eserinden aldığı bir rivayeti de örnek verir (Halîfe, et-Târîḫ [nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî], nâşirin mukaddimesi, s. 11-13).

2. et-Târîḫ. Bakī b. Mahled yoluyla rivayet edilen eser, İslâm dünyasında kronolojik esasa göre yazılmış tarih kitaplarından günümüze intikal eden ilk örnektir. Eser, tarihlendirmenin önemine ait bazı âyet ve hadislerle insanların kullandıkları takvimler ve Hz. Ömer zamanında hicretin tarih ve takvim başlangıcı olarak kabul edilmesine dair rivayetlerle başlamakta, ardından Hz. Peygamber'in doğum tarihiyle Mekke ve Medine'deki ikamet sürelerine ait haberlere kısaca yer vermektedir. Daha sonra hicretin 1. yılından (m. 622) başlayarak 232 (846-47) yılına kadar vuku bulan hadiseleri, savaşları, ihtilâlleri, ölümleri (vefeyât), hac mevsimlerinde kimlerin emîr-i hac olduğunu, halifelerin çeşitli eyaletlerde, bilhassa Medine, Mekke, Basra ve Kûfe şehirlerindeki vali ve kadılarını, kâtip ve

mühürdarları, ayrıca şurta, beytülmâl ve berîd işlerinde kimlerin görevlendirildiğini anlatmaktadır. et-Târîḫ, muhtemelen kronolojik esasa bağlı olması sebebiyle Hz. Peygamber’in hicretten önceki Mekke dönemine hiç yer vermez. Vefeyâtı kaydederken birçok muhaddis ve din âlimi yanında ileri gelen şahsiyetlerle idarecilerden de söz eden Halîfe böylece siyasî, askerî, idarî ve kazaî tarih yanında ilim ve kültür tarihine de ciddi katkılarda bulunmuştur. Savaşlara ve fetihlere devlet içerisinde cereyan eden hadiselere nazaran daha geniş yer veren müellifin Emevîler devrini ayrıntılı biçimde ele aldığı eserinde bizzat şahit olduğu Abbâsîler dönemini muhtasar olarak anlatması dikkat çekicidir. Halîfe b. Hayyât eserde İslâm fetihlerine ait haberleri iki yoldan rivayet etmiştir. Bunlardan ilki fethedilen memleketlerin yerli râvileri, diğeri ise resmî rivayet gibi telakki edilen Ehl-i Medîne rivayetleridir. Meselâ Mısır’ın fethine dair rivayetleri önce Mısırlı İbn Lehîa’dan ve diğerlerinden, sonra da Medine ehli Urve b. Zübeyr’den nakleder. Ṭabaḳātü’r-ruvât’ında takip ettiği usulün aksine et-Târîḫ’te rivayetler için sened zikreder. Hadis rivayetinde isnadın önemini çok iyi bilen Halîfe b. Hayyât, tarih sahasında bunun daha gevşek kullanılması şeklinde yaygınlaşan anlayışı benimsemiştir. Bundan dolayı münkatı‘ ve mürsel senedler yanında hadis rivayetinde cerh ve ta‘dile tâbi tutulmuş bazı kimselerin rivayetlerini almakta bir sakınca görmemiş, İbnü’l-Kelbî ve Vâkıdî gibi müelliflerin rivayetlerini nakletmekten çekinmemiştir. Başta siyer konuları olmak üzere Hz. Osman zamanındaki fitne, Cemel ve Sıffîn savaşları gibi önemli hususlarda sened zikretmeye özen göstermiş, buna karşılık savaşlarda şehid olanları, halifelerin, çeşitli görevlerde bulunan kimselerin listesini verirken hemen hemen hiç sened zikretmemiştir. Hz. Peygamber’in siyerine kısaca temas eden Halîfe b. Hayyât, bu döneme ait haberleri İbn İshak’ın el-Mübtedeʾ ve’l-mebʿas̱ ve’l-meġāzî adlı eserinin Bekir b. Süleyman ve Vehb b. Cerîr b. Hâzim yoluyla kendisine intikal eden rivayetinden almıştır. Bu rivayetlerle, yine İbn İshak’ın Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî rivayetiyle İbn Hişâm’ın tehzibi olan es-Sîretü’n-nebeviyye adlı eserinde bazı bilgiler arasında farklar bulunması dikkati çekmektedir. İrtidad savaşlarına ait haberleri, İbn İshak’ın günümüze ulaşmayan Aḫbârü’l-ḫulefâʾ adlı kitabından almış olması da önemlidir. Cemel ve Sıffîn savaşlarıyla Basra’daki havâric harekâtına dair haberleri Vehb b. Cerîr’in rivayetlerinden; Yemâme Savaşı’nı, özellikle de Yemâme’de şehid olan müslümanların kabilelere göre listesini Ebû Ma‘şer es-Sindî’den; Hz. Peygamber’in megāzîsiyle irtidad hareketleri, Horasan ve doğudaki

fetihlerle Emevîler ve Abbâsîler döneminde Mekke, Medine ve Horasan'daki Hâricî hareketleri, Basra'daki gelişmeler, Cemel Vak'ası ile İbnü'l-Eş'as'ın isyanı ve bu şehirde 131 (748-49) yılında ortaya çıkan veba hastalığı gibi konulara ait bilgileri Ali b. Muhammed el-Medâinî ile Ebû Ubeyd Ma'mer b. Müsennâ'dan almıştır (diğer râvi ve kaynakları için bk. Halîfe, et-Târîẖ, nâşirin mukaddimesi, s. 16-30). Yazma nüshası Rabat Evkaf Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 199) et-Târîẖ, Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Bağdat 1386/1967; I-II, Necef 1967; Beyrut 1977; Medine 1403/1983; Riyad 1405/1985) ve Süheyl Zekkâr (I-II, Dımaşk 1967-1968) tarafından yayımlanmıştır. Fârûk Ömer Fevzî, Halîfe b. Hayyât'ın tarihçiliğine dair bir eser yazmıştır (Ḫalîfe b. Ḫayyâṭ müʾerriḫan, Bağdat 1988).

3. Müsnedü Ḫalîfe b. Ḫayyâṭ. İbnü'n-Nedîm'in Halîfe'nin kitapları arasında zikretmediği bu eseri Ebû Hâtim er-Râzî ile Bağdatlı İsmâil Paşa el-Müsned fi'l-ḥadîs̱ adıyla kayderler (el-Cerḥ ve't-taʿdîl, I/2, s. 378; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 350; Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları, s. 98). Ekrem Ziyâ el-Ömerî, başta Buhârî'nin iki eseri olmak üzere diğer hadis

kitaplarında yer alan Halîfe b. Hayyât'ın rivayet ettiği 101 hadisi ilk râvilerini esas alarak alfabetik sıraya göre yayımlamıştır (Beyrut 1405/1985). İbnü'n-Nedîm'in kaydettiğine göre (el-Fihrist, s. 338) Halîfe b. Hayyât'ın bunlardan başka Kitâbü Ṭabaḳāti'l-ḳurrâʾ, Kitâbü Târiḫi'z-zemnâ ve'l-ʿurcân ve'l-merḍâ ve'l-ʿumyân ve Kitâbü Eczâʾi'l-Ḳurʾân ve aʿşârih ve esbâʿih ve âyâtih adlı eserleri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), nâşirin mukaddimesi I, s. elif-mîm; a.e. (Ömerî), nâşirin mukaddimesi, s. 7-79; a.mlf., et-Târîẖ (Zekkâr), nâşirin mukaddimesi, I, s. elif-nûn; a.e. (Ömerî), nâşirin mukaddimesi, s. 5-40; Buhârî, "Tevḥîd", 55; a.mlf., et-Târîẖu'l-kebîr, I/1, s. 359; I/2, s. 58, 121; II/1, s. 176; II/2, s. 225; IV/1, s. 18, 367; Vekî', Aḫbârü'l-ḳuḍât, II, 175; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, I/2, s. 378-379; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 157; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 338; İbn Hayr, Fehrese, s. 225, 230; İbn

Hallikân, Vefeyât, II, 243-244; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 665; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 436-437; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 472-474; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 160-161; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 350; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 130, 139; Fuat Sezgin, Buhârî’nin Kaynakları, İstanbul 1956, s. 98, 248; a.mlf., GAS, I, 110; T. Koszinowski, Kitāb aṭ-ṭabaqāt von Ḫalīfa b. Ḫaiyāt (doktora tezi, 1967), Universität Göttingen 1967; C. Wurtzel, The Umayyads in the History of Khalīfa b. Khayyât (doktora tezi, 1977), Yale University; Fârûk Ömer Fevzî, Ḫalîfe b. Ḫayyâṭ müʾerriḫan 240 h./854 m., Bağdad 1988; Es‘ad Sâlim Kayyim, ʿİlmü ṭabaḳāti’l-muḥaddis̱în, Riyâd 1415/1994, s. 152-155; S. Zakkar, “Ibn Khayyāt al-ʿUṣfurī”, EI² (Fr.), III, 862-863.

Mustafa Fayda

HALÎFEZÂDE TÂHİR EFENDİ

(bk. TÂHİR EFENDİ, Halîfezâde).

HÂLİK

(الخالق)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

"Yaratmak" anlamındaki halk masdarından sıfat olup "yaratan" demektir. Arap dili uzmanları, halk kelimesinin temel mânasının "takdir" olduğunu kabul ederler. Mütercim Âsım Efendi'nin takdire verdiği Türkçe karşılık ise "oranlamak ve ölçümlemek"tir (Kāmus Tercümesi, III, 835). Halkın, "bir işi ölçülü ve âhenkli biçimde yapmak" mânasından hareket ederek hâlikı "planlı ve amaçlı (bir anlamda şuurlu) bir şekilde yaratan" diye tanımlamak mümkündür. Gerçek anlamıyla yalnız Allah için kullanılabilen hâlikın bir başka tanımı da "ana maddesi ve modeli olmadan nesneleri icat eden"dir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḫlḳ" md.; Ebü'l-Bekā, s. 430; Kāmus Tercümesi, III, 835). Halkın ihtiva ettiği takdir mânası bazan şekillendirmek, mevcut ana maddeyi başka bir kalıba dökmek şeklinde de olabilir. Kur'an'da Hz. Îsâ'ya izâfe edilen halk bu mahiyettedir. Ayrıca halk, "gerçekte bir icat olmadığı halde varmış gibi göstermek, yalan uydurmak" anlamında da kullanılır (aş. bk.).

Halk Kur'ân-ı Kerîm'de 171 yerde fiil sigalarıyla, elli iki yerde de masdar olarak Allah'a nisbet edilmiştir. Hâlik kelimesi sekiz âyette doğrudan doğruya, iki âyette "şekil verenlerin en güzeli" veya "kendilerine yaratıcılık nisbet edilenler içinde yegâne gerçek yaratıcı" anlamındaki ahsenü'l-hâlikīn terkibi içinde, bir âyette de tâzim amacıyla çoğul sigası kullanılarak, "Onu siz mi yaratıyorsunuz, yoksa yaratanlar biz miyiz?" ifadesiyle Allah'a izâfe edilmiştir. İki âyette ise "devamlı ve mükemmel biçimde yaratan" mânasında mübalağa sigası oluşturan hallâk kelimesi kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḫlḳ" md.). Kur'an'da toplam 236 yerde Allah'a nisbet edilen halk kavramının çeşitli konu ve muhtevalarının başında göklerin ve yerin yani kâinatın yaratılışı gelir. Bundan başka her şeyin icat edilişi, tabiat düzeninin kurulup korunması, insanın, ona verilen nimet ve yeteneklerin, özellikle de eşinin halkedilmesinden ve herhangi bir konu belirtilmeden mutlak mânada yaratmadan da söz edilir. Bu âyetlerde geçen

ve çeşitli ilâhî fiilleri anlatan yaratma genellikle “ana madde olmadan, yoktan yaratma” veya “yokluktan varlık alanına çıkarma” şeklinde anlaşılmaktadır. Yaratma bazan da mevcut bir şeyden, bir ana maddeden gerçekleştirilmektedir. Meselâ Âdem’in topraktan, daha sonra insan türünün üreme mekanizmasına bağlı olarak nutfeden, aşılanmış yumurtadan yaratılışı böyledir (bk. a.g.e., “nṭf” md.). “Sürekli ve mükemmel şekilde yaratan” anlamındaki hallâk, “hakkıyla bilen” anlamındaki alîm ismiyle birlikte iki âyette yer almıştır (el-Hicr 15/86; Yâsin 36/81). Tabiatın ve özellikle insanın yaratılışından, hayatın mânası, amacı ve ikinci bir âlemde sürekliliğinden bahseden âyetlerde “yaratılışın başlatılması ve tekrar edilmesi” ifadesinin sıkça kullanılması dikkat çekmektedir (bk. a.g.e., “ḫlḳ” md.). Öyle anlaşılıyor ki hallâk ismi, bütün tabiatın ve onun içinde yer alıp ilâhî vahye muhatap olan insanın sürekli şekilde Allah ile münasebet halinde olduğunu, O’nun yaratmayı tazeleyerek sürdürmesi suretiyle varlığını devam ettirdiğini ifade etmektedir. İnsanoğlunun bu anlamdaki hayatiyeti ölümden sonra tekrar edilecek yaratma ile yeni boyutlar kazanacaktır.

Halk kavramının Allah’tan başkasına nisbet edilmesine gelince Kur’ân-ı Kerîm, evrenin yaratıcısı ve yöneticisi olan gerçek mâbudun dışında edinilen tanrıların yaratıcılık vasfı bulunmadığını ifade ederek bu kavramın Allah’tan başkasına nisbet edilemeyeceğini beyan etmektedir. Kur’an’ın iki âyetinde Hz. Îsâ’nın çamurdan kuş modeli yaptığı ifade edilirken “halk” masdarından türeyen kelimeler kullanılmıştır (Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110). Ancak burada halk, “ana maddesi ve modeli olmadan yaratma” mânasında olmayıp “mevcut bir maddeden belli bir şekil meydana getirmek” demektir. Bu ise halkın “sûret verme” şeklindeki mecazi mânasıdır. Nitekim iki âyette yer alan “ahsenü’l-hâlikīn” terkibindeki hâlikīn kelimesi “yaratıcılar” değil “şekil verenler” mânasında anlaşılmıştır. Esasen Hz. Îsâ’ya atfedilen halk fiili sürekli olarak “Allah’ın izniyle” kaydı ile sınırlandırılmıştır. Halk kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de bir de “ihtilâk” anlamında, yani “gerçek olmayan şeyi gerçekmiş gibi gösterip yalan uydurmak” mânasında kullanılmıştır: “Siz Allah’ı bırakıp putlara tapıyor ve asılsız sözler uyduruyorsunuz” (el-Ankebût 29/17). Gazzâlî halkın mecaz yoluyla kula da nisbet edilebileceğini söyler. Çünkü Allah ona halkın temel unsurlarını oluşturan ilim ve kudret yeteneklerini vermiştir. Kul kendi gücü çerçevesindeki işleri bir nevi halketmiş olabilir (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 83-

84).

Halk, Allah ile kâinat arasındaki münasebeti yani ilâhî fiilleri ifade eden en kapsamlı kavramdır. Mâtürîdî kelâmcılarının “tekvin” kelimesiyle terimleştirdikleri bu fiiller yine onlar tarafından zaman zaman halk, inşâ, ibdâʿ gibi kelimelerle de anılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’a izâfe edilen fiiller pek çoktur. Bunların arasında halk ile anlam yakınlığı içinde bulunanların sayısı da az değildir. Haşr sûresinin sonunda yer alan ve on yedi ilâhî ismi ihtiva eden üç âyetin (59/22-24) sonuncusunda hâlik bâri’ ve musavvir isimleriyle birlikte zikredilmiştir. Âlimlerin

çoğunluğuna göre bu kelimeler eş anlamlı olmayıp yaratmanın birbirini takip eden üç safhasını anlatır. Hâlik “yaratılacak şeyin bütün ayrıntılarını bilip takdir eden”, bâri’ “onu fiilen meydana getiren”, musavvir de “nesnenin kendine has özelliklerini verip fonksiyoner olmasını sağlayan” anlamına gelir. Esmâ-i hüsnâda eş anlamlılık kabul etmeyen Gazzâlî, bu üç ismin fonksiyonunu anlatabilmek için insan planında örnek verir ve hâlikın projelendiren mimara, bâri’in projeyi uygulayan mühendis-kalfaya, musavvirin de tezyinatçıya tekabül edebileceğini söyler (a.g.e., s. 79-80).

Kur’an’da bâri’ ve musavvir isimlerinden başka halk kavramıyla anlam yakınlığı içinde bulunan kelimelerden biri kevn masdarıdır. Birçok âyette fiil (özellikle mâzi) sigaları yer alan kelimenin mâzi, muzâri ve emir şekilleri Allah’a izâfe edilir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “kvn” md.). Mâtürîdiyye âlimleri kevnin emir sigasından (kün) hareketle tekvin terimini oluşturmuşlardır. “Alet, madde, zaman ve mekân olmadan icat etmek” mânasındaki ibdâʿ kavramına dayanan bedîʿ, “icat edip geliştirmek” anlamına gelen inşâ ve bunun sıfat şekli münşî ve yine “icat etmek” mânasındaki ihdas kavramı da Allah’a nisbet edilmiştir (bk. Râgıb el-İsfahânî, “bdʿa”, “ḥds̱”, “nşʾe” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, aynı md.ler). Kur’an’da bunlardan başka fiil, “yapmak, işlemek” anlamındaki caʿl, “sanatkârane iş yapmak” mânasındaki sunʿ, “yaratıp meydana çıkarmak” anlamındaki zerʿ kavramları da fiil veya sıfat sigalarıyla zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’in otuz beşinci sûresine adını veren ve sûrenin ilk âyetinde “göklerin ve yerin yaratıcısı” mânasıyla yer alan fâtır altı âyette bu siga ile, sekiz âyette mâzi sigasıyla ve bir âyette de lafza-i celâle muzaf olmuş fıtrat kelimesiyle Allah’a nisbet edilmiştir. Fatrın

asıl mânasının “yarmak” olduğu belirtilir (Râgıb el-İsfahânî, “fṭr” md.). Bu anlamdan hareket edildiği takdirde meselâ tohumun çatlamasını, hücrenin bölünmesini sağlamak suretiyle yaratmayı tekrar etmek mânası öncelik kazanır. Bunun yanında fatrın “ilkin yaratmak, yok olan bir şeye vücut vermek” anlamına dikkat çekenler de vardır (İbnü’l-Esîr, “fṭr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “fṭr” md.). Kur’an’da Allah’a nisbet edilen fâtır isimlerinin hepsi “göklerin ve yerin (tabiatın) yaratıcısı” mânasını taşımaktadır. Diğer sigaları ise bu anlamın yanında özellikle vahye muhatap olan insanın yaratılışını ifade etmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “fṭr” md.).

Hâlik ismi doksan dokuz esmâ-i hüsnâ rivayetlerinin ikisinde de yer aldıktan başka (İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82) diğer bazı hadis metinlerinde de görülmekte, ayrıca birçok rivayette fiil sigalarıyla Allah’a nisbet edilmektedir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḫlḳ” md.).

Hâlik ismi ilâhî fiilleri büyük ölçüde muhtevasında özetleyen bir kavramdır. Allah’ın sıfatlarını ele alan âlimler ve ekoller, kendi sistemleri çerçevesinde O’nun fiillerine ve bu arada halk sıfatına dair görüşlerini ifade ederler. Fiilleri hâdis kabul edenler veya birbirine bağlı olarak ilim, kudret ve irade sıfatlarından ayrı olarak müstakil ilâhî fiillerin mevcudiyetini ispata gerek görmeyenler (Mu‘tezile, Eş‘ariyye), hiçbir yaratık yokken (ezelde) zât-ı ilâhiyyeyi yaratıcılıkla nitelemeyi doğru bulmazlar. Mâtürîdîler ise zâtın sonradan sıfat edinemeyeceği, ona yüklenecek bütün mânaların ezelden beri mevcut olduğu görüşüne öncelik tanırlar. Gazzâlî bu iki grup arasındaki ihtilâfın ilmî bir temele dayanmadığını belirterek Allah’ın ezelde bilkuvve, daha sonra da bilfiil yaratıcı olduğunu söylemenin sakıncalı görülmediğini belirtir (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 31-32; ayrıca bk. FİİL; TEKVİN).

Hâlik Allah’ın kevnî isimleri arasında yer alır. Halîmî bu ismi, zât-ı ilâhiyyeye yaratma fiilini nisbet eden isimler arasında zikreder (el-Minhâc, I, 190, 193), İbn Hacer de aynı görüşü benimsemekle birlikte hâlik ismiyle yalnız “yaratılacakların temel özelliklerini belirleyen” (mukaddir) mânası kastedildiği takdirde irade sıfatına râci olacağından bunun zâtî isim veya sıfatlardan sayılacağını belirtir (Fetḥu’l-bârî, XIII, 402-403). Aslında Fahreddin er-Râzî’nin de kaydetttiği gibi (Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 212-213) böyle bir durumda hâlik ismi ilim, kudret ve irade sıfatlarına râci olur.

Hâlik ismiyle, yukarıda zikredilenlerden başka “ölümden sonra dirilten” mânasındaki bâis, “her şeyin varlığı kendisine bağlı olup kâinatı idare eden” mânasındaki kayyûm, “kâinatın bütün işlerini gözetip yöneten” anlamındaki müheymin ve “can veren-öldüren” anlamlarındaki muhyî-mümît isimleri arasında anlam yakınlığı vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü’l-luġa, “ḫlḳ” md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “bdʿa”, “ḥdS̱”, “ḫlḳ”, “fṭr” “nşʾe” md.leri; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ḫlḳ”, “fṭr” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “ḫlḳ”, “fṭr” md.leri; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 29-30, 414, 429-430; Kāmus Tercümesi, III, 835; IV, 835; Wensinck, el-Muʿcem, “ḫlḳ”, “fṭr” md.leri; a.mlf., Miftâḥu künûzi’s-sünne, “ḫalîḳa”, md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “bdʿa”, “ḥdṯ”, “ḫlḳ”, “nṭf”, “fṭr”, “kvn”, “nşʾe” md.leri; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984 → Dımaşk, ts. (Dârü’s-Sekāfeti’l-Arabiyye), s. 35-37; Halîmî, el-Minhâc, I, 190-195; Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, vr. 105b, 108a; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 31-32, 79-80, 83-84, 174; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 106b-108a ; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 283-285; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 210-219; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Hatîb), XIII, 402-403.

Bekir Topaloğlu

HALÎKATÜ’r-RÜESÂ

(خليقة الرؤساء)

Ahmed Resmî Efendi’nin (ö. 1197/1783) reîsülküttâbların hal tercümelerine dair eseri.

Çeşitli meslek erbabının müstakil biyografilerinin yazılması geleneğine uygun olarak kaleme alınan eser, Kanûnî Sultan Süleyman devrinin tanınmış münşîsi Celâlzâde Mustafa Çelebi’den (ö. 975/1567) başlayarak Râgıb Mehmed Paşa’ya kadar (ö. 1176/1763) kırk iki reîsülküttâbın biyografisini içine almaktadır. Müellif, daha sonra yaptığı zeyille Nâilî Abdullah ve el-Hâc Abdi efendilerin hal tercümelerini de ekleyerek eseri kendi dönemine kadar getirmiştir. Eserin giriş kısmı, kalem ve yazının önemini belirten Nûn sûresinin ilk âyetiyle başlar; müellifin biyografisine dair bazı kısa bilgiler verildikten sonra yazılış gayesi izah edilir. Burada müellif, üstadı ve kayınpederi Reîsülküttâb Mustafa Efendi’ye duyduğu hürmetle reîsülküttâbların biyografilerini telif ettiğini ve bu konuda Osmanzâde Ahmed Tâib’in, vezîriâzamların hal tercümelerini toplayan Hadîkatü’l-vüzerâ’sını model aldığını belirtir. Muhtemelen bu tesirin rolü ile bazı nüshaların kapağında eserin adı Hadîkatü’r-rüesâ şeklinde yazılıdır. Ancak dîbâcede eserin asıl adı Halîkatü’r-rüesâ olarak kaydedilmiştir. Halîka kelimesinin Arapça “insanlar” mânasına geldiği dikkate alınırsa kitaba “reisler topluluğu” veya “reisler taifesi” gibi bir karşılık

vermek mümkün iken, her nedense halîka yadırganmış, Rakka valisi bulunduğu sırada (1164-1168) bir nüshası kendisine sunulan Râgıb Paşa da esere Sefînetü’r-rüesâ denmesini uygun görmüş olduğundan daha çok bu sonuncu da yaygınlık kazanmıştır. Nitekim Millet (Ali Emîrî, nr. 720) ve Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 2296) kütüphanelerindeki nüshalarında “halîka” kazınarak “sefîne” şeklinde düzeltilmiş, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’ndeki nüshası ise (TY, nr. 2463) Sefînetü’r-rüesâ olarak kayda geçirilmiştir. Asıl garibi, 1269’da (1853) yapılan taş basmasına esas olan yazma nüshada eserin adı Halîkatü’r-rüesâ şeklinde iken basmada bir nokta atılarak “Halîfetü’r-rüesâ”ya dönüştürülmüş ve yanlış adlandırma bu

şekilde devam edip gitmiştir.

Halîka’nın telifi sırasında yazarın kullandığı kaynakları, İslâm’daki ilmî tarihçilik geleneğine uygun olarak umumiyetle eserde zikrettiği dikkati çekmektedir. Bunlar Dîvân-ı Hümâyun kayıtları (evkaf, muhasebe kayıtları, resmî defterler, vakfiyeler, temliknâmeler), münşeat mecmualarında mevcut nâme metinleri, ebcedle düşürülmüş tarihler başta olmak üzere belli başlı kronikler ve biyografi kitaplarından Târîh-i Nişancı, Künhü’l-ahbâr, Târîh-i Selânikî, Mir’ât-ı Kâinât, Nuhbetü’t-tevârîh ve’l-ahbâr, Hasanbeyzâde, Küçük Çelebizâde tarihleri, Fındıklılı’nın Nusretnâme’si eş-Şeḳāʾiḳu’n-nuʿmâniyye ile Atâî ve Uşşâkīzâde zeyilleri, Kınalızâde Hasan Çelebi’nin Tezkiretü’ş-şuarâ’sı, Kafzâde Fâizî’nin Zübdetü’l-eşʿâr’ı ve Keşfü’ẓ-ẓunûn’dur. Zaman zaman bunlardaki bilgileri tamamlamak veya düzeltmek için de devrine yetiştiği kimselerin bilgilerine müracaat etmiştir. Ayrıca Ahmed Resmî Efendi’nin, o sırada hayatta olan reîsülküttâblara biyografilerini ekleyerek eserini takdim ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Nâilî Abdullah Paşa’ya (Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 720), Tezkire-i evvel Abdullah Efendi’ye (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. mükerrer 2092) ve Reis Ahmed Efendi’ye (İÜ Ktp., TY, nr. 2453) sunulan nüshalar bu şekildedir.

Eserin ilk telifinden sonra müellif elde ettiği bilgileri, kayınpederinin kütüphanesinde bulunan kendi nüshasına 1165-1195 (1752-1781) arasında (Koca Râgıb Paşa Ktp., Reîsülküttâb, nr. 639) derkenarlar halinde ilâve etmiştir. Bu ilâvelerin çoğu, derkenar notu halinde bazan da metne dahil edilerek çoğaltılan çeşitli nüshalara yansıdığı gibi taş basmasında da yer almıştır. Bununla birlikte ancak müellif nüshasında bu notlar mantıkî bir seyir takip etmektedir. Ayrıca müellifin tahkik fikrinin derecesi de bu notların incelenmesinden anlaşılmaktadır. Nitekim bu derkenarlar sayesinde ilk telifte gözden kaçan bazı hataların düzeltildiği, bazı noksanların tamamlandığı ve müphem hususların açıklığa kavuşturulduğu dikkati çekmektedir. Hatta bazı biyografi bendlerinin karıştırılmış olduğu sonradan farkedilerek bunlar düzeltilmiş, bazı tarihler de tashih edilmiştir. Meselâ matbu nüshada 1032 (1623) olarak verilen Yaycızâde’nin öldürülmesi tarihi (s. 25), daha sonra Okmeydanı’ndaki mezar kitâbesine dayanılarak müellif nüshasında (vr. 19a) 1033 (1624) olarak düzeltilmiştir. Yine 930’da (1524) katledildiği belirtilen Haydar Çelebi’nin (s. 6) reîsülküttâblığının 906’ya

(1500) kadar uzadığına, Kansu Gavri'ye gönderilen bir tehniyetnâmede görülen isminden istidlâl olunarak işaret edildiği gibi Amasyalı Mehmed Beyefendi'nin (s. 44-46) reîsülküttâblığa yükselme sebebi de sadece müellif nüshasında yer alan bir derkenarda açıklanmıştır (diğer örnekler için bk. Kütükoğlu, s. 208). Telif ve tashih merhalelerini ve esere kademe kademe son şeklin nasıl verildiğini en iyi aksettiren bahis Râgıb Mehmed Paşa'nın biyografisine ait olan kısımdır (s. 70-81). Ancak bu konuda da müellif nüshası ile matbu metin arasında farklar bulunmaktadır.

Râgıb Paşa'dan sonra Seyyid Hayri Efendi'ye kadar reîsülküttâblığa gelen kişilerin listesi (10 Zilkade 1160-1 Zilhicce 1195/13 Kasım 1747-18 Kasım 1781) ve bunlara ait kısa notlar, mühim değerlendirmeler müellif nüshasına işaretlenmiş (Râgıb Paşa Ktp., Reîsülküttâb, nr. 639, vr. 55b, 56b, 57a) ve buradan naklen bazı yazmalarda yer almıştır (meselâ Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 720, vr. 50b). Eserin Türkiye ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde çeşitli nüshaları olmakla birlikte müellifin kaleminden çıkan ilâveli nüshanın mevcudiyeti diğerlerini değersiz kılmakta ve yapılacak çalışmalarda bu nüshanın göz önüne alınması gerekmektedir.

Beğenilen esere geleneğe uygun olarak daha sonra Süleyman Fâik Efendi tarafından zeyil yazılmış, Resmî'nin bıraktığı 1167 (1754) tarihinden 1219'a (1804) kadar elliye yakın reîsülküttâbın biyografisi ilâve edilerek ikisi bir arada taş basması olarak İstanbul'da 1269'da (1853) basılmıştır. Bu baskının önsöz ve indeks ilâvesiyle 1992'de tıpkı basımı da yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Resmî, Halîfetü'r-rüesâ, İstanbul 1269 → İstanbul 1992; TCYK, s. 625-628, 667, 723; Bekir Kütükoğlu, "Sefînetü'r-rüesâ'nın İlâveli Müellif Nüshasına Dâir", Vekayi'nüvis: Makaleler, İstanbul 1994, s. 203-210 [Bu madde müellifin bibliyografyada adı geçen makalesi esas alınarak Mehmet İpşirli tarafından düzenlenmiştir].

Bekir Kütükoğlu

HALÎL

(الخليل)

Filistin’de Hz. İbrâhim ve ailesinin mezarlarının bulunduğu tarihî şehir.

Batı Şeria’da, Kudüs’ün 32 km. güneybatısı ile Gazze’nin 55 km. doğusunda suyu bol, mümbit bir arazi üzerinde yer alır. Milâttan önce II. binyılın ilk yarısında Ken‘ânîler tarafından kurulmuş ve Ahd-i Atîk’te belirtildiğine göre önce “dört köy” anlamına gelen Kiryât Arba, daha sonra da Hebron adıyla anılmıştır (Tekvîn, 23/2; Sayılar, 13/22; Yeşû, 14/15, 15/13, 54, 20/7, 21/11; Hâkimler, 1/10).

Kelime anlamı “birlik, beraberlik; dostluk, arkadaşlık” olan İbrânîce Hebron adının şehre niçin verildiği konusu tartışmalıdır. Genel görüş ismin, şehrin dört ayrı yerleşim merkezinin birleşmesi sonucu oluşmasından dolayı verildiği (Grekçe’deki tetrapolis “dört şehir” gibi), daha sonra bunun halk arasında Ahd-i Atîk’te Hz. İbrâhim için kullanılan “Allah’ın dostu” sıfatıyla (II. Tarihler, 20/7; İşaya, 41/9) birleştirildiği yolundadır (çeşitli görüşler için bk. IDB, II, 575-576; III, 37; NBD, s. 516-517, 700-701; İA, V/1, s. 155; EI² [İng.], IV, 955-956; EJd., VIII, 226). Şehrin bugünkü adı olan Halîl ise (“Allah’ın dostu” anlamındaki Halîlürrahman’ın kısaltılmış şekli) Hebron’un kazandığı ikinci anlamın Arapça karşılığıdır. Kiryât Arba adına Arapça kaynaklarda rastlanmaz; kullanılan isim Habrûn, Hafrûn veya Habrâ şeklinde yazılan Hebron’dur. Ancak Hz. Peygamber’in ashaptan Temîm ed-Dârî’ye, henüz müslümanlar tarafından ele geçirilmeden önce bu şehirdeki bazı arazileri iktâ ettiğini bildiren rivayetlerde (Abdülhay el-Kettânî, I, 226-236) Habrûn, Mertûm, Beyt Aynûn, Beyt İbrâhim isimleri geçmekte ve bunların Kiryât Arba’yı meydana getiren dört yerleşme merkezinin o dönemdeki adları olduğu sanılmaktadır (geniş bilgi için bk. EI² [İng.], IV, 955-956; ayrıca bk. İA, V/1, s. 156-158). Şehir ilâhî dinlerin üçünde de kutsal sayılır; çünkü Hz. İbrâhim, İshak, Ya‘kūb ve onların bazı zevceleriyle apokrif kaynaklara göre Hz. Yûsuf’un kabirleri buradadır. Bundan dolayı Halîl müslümanlar arasında Mekke, Medine ve Kudüs’ten sonra en çok itibar edilen dördüncü şehir olarak bilinir ve Haçlı seferlerinden beri

Kudüs'le birlikte Mekke ve Medine gibi Haremeyni şerîfeyn adıyla anılır.

Savaşlar ve depremler yüzünden defalarca yıkılan Halîl şehrine Emevîler ve Abbâsîler özel bir itina gösterdiler. Emevîler döneminde İslâm mimarisine göre tekrar yapılan ve adına Haremü'l-Halîl denilen meşhed Abbâsîler devrinde cami haline getirildi. Haçlı seferlerinin başlamasından yarım yüzyıl önce bölgeyi gezen (1047) seyyah Nâsır-ı Hüsrev Sefernâme adlı eserinde, kendi deyimiyle Meşhed-i Halîlürrahman'ın bulunduğu Halîl'in Kudüs'ten 6 fersah mesafede olduğundan bahseder ve buradaki mezarları uzun uzun anlatır. Haçlılar, Hebron Saint Abraham dedikleri şehri 1099'da ele geçirdiler ve meşhedcamiyi yıkarak yerine bir kilise inşa ettiler. Yâkūt el-Hamevî, 567'de (1171-72) şehre gelen Ali b. Ebû Bekir el-Herevî'den naklen, Kudüs Kralı II. Baudouin döneminde (1118-1131) peygamber kabirlerinin bakım görmüş olduğunu söyler. Selâhaddîn-i Eyyûbî Halîl'i Haçlılar'dan geri alınca (1187) yaptıkları kiliseyi camiye dönüştürdü ve Askalân Camii'nin minberini buraya naklettirdi. Haremü'l-Halîl Memlükler döneminde I. Baybars tarafından tamir ettirildi ve yahudilerle hıristiyanlara yasaklandı. el-Melikü'l-Mansûr Kalavun 1280-1281'de yeniden tamir ettirdiği haremin yanına Ribâtü'l-Mansûrî adıyla bir ribât, daha sonra da Bîmâristânü'l-Mansûrî adında bir hastahane ile büyük su sarnıçları yaptırdı. Çok sayıda hacı adayının Mekke'ye Halîl üzerinden gitmesi sebebiyle ihtiyaç duyulan sarnıçlara 1313 yılında yenileri eklenmiş, Muhammed b. Kalavun da haremin diğer tarafına bir cami inşa ettirmiştir. XV. yüzyılın sonlarına doğru bölgeyi gezen Ebü'l-Yümn Mücîrüddin el-Uleymî, Halîl'in dört bir yanında birçok mescidin bulunduğundan, evlerin Kudüs'tekiler gibi taştan ve düz damlı olduğundan, Haremü'l-Halîl'den başka şehirde en çok zâviye, ribât, medrese, bîmâristan ve su sarnıcı gibi yapılarla bağ ve bahçelerin dikkatini çektiğinden bahseder.

1517 yılında bölgedeki diğer yerler gibi Halîl de Osmanlı Devleti'nin idaresi altına girdi. Yavuz Sultan Selim peygamber kabirlerini ziyaret ederek bazı tamirler yaptırdı. Osmanlılar'ın kurduğu idarî sisteme göre Halîl Kudüs sancağına bağlı bir nahiye merkezi oldu. Ülkenin her tarafından hacca gidenlerin buradan geçerken dinlenmeleri için vakıf tesisleri kuruldu. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Haremü'l-Halîl tamir ettirilmiş, yeni sarnıçlar ve havuzlar yaptırılmış, eskiden mevcut olanlar da genişletilmiştir. 14 Mart 1571 tarihli bir fermanla Kudüs Beyi Ahmed

Bey’den, Halîl’de bulunan güherçilenin çok iyi olması sebebiyle Osmanlı donanmasının ihtiyacını karşılayacak barutun burada imal edilmesi istenmiş, böylece şehir ilâve bir gelir kaynağına kavuşmuştur. Bu hareketli bölgede yol kesip rahatsızlık veren bedevîler Osmanlılar’ı bir hayli uğraştırmış, kervanları bunlardan koruyabilmek için hac yolları üzerinde yer yer kaleler yaptırılmış, ayrıca yöre topraklarında timar ve zeâmet sistemi uygulanmıştır.

XVIII. asrın son yıllarında Napolyon savaşları dolayısıyla Filistin sahil şehirleri büyük bir tehdit altına girince, huzurun devam ettiği Halîl gibi iç kesimde kalan yerleşim merkezlerinde ticaret eskisine oranla daha fazla artış gösterdi. O dönemde cam sanayiinin yanı sıra sabun, özellikle de pamuk ve yün ipliği imalâtı gelişmiştir. Çeşitli sanayi mâmullerinin yanında bölgenin burada tabaklanan koyun, keçi ve sığır derileri şehrin ününü arttırmış ve Akabe’ye giden ticaret kafileleri buradan geçmiştir. İşlenmiş deriler Şam, Halep, Kahire ve Arap yarımadasının çeşitli yerlerinde satılır ve bu ticaretten Halîl esnafı çok gelir elde ederdi.

XIX. yüzyılın ilk yarısında Halîl bölgesinde bulunan şeyhler, kullandıkları devlet arazilerinin karşılığı olan vergiyi Osmanlı Devleti’ne ödemedikleri için Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa’nın oğlu İbrâhim Paşa onların üzerine gönderildi (1834). İbrâhim Paşa şeyhleri itaat altına aldı ve Halîl mütesellimi olarak tayin edilen Şeyh Abdurrahman b. Amr’ı Kudüs’te oturan Dizdar Ahmed Ağa’ya bağladı. Ancak bir süre sonra yine ihtilâf çıktı ve Dizdar Ahmed Ağa yanına Kudüs müftüsünü de alarak Halîl’e gitti (1839). Şeyh Abdurrahman ile anlaşma sağlanamayınca Mısır Valiliği, Gazze mütesellimi Îsâ Ağa’dan onu ortadan kaldırmasını istedi. Zor durumda kalan Şeyh Abdurrahman Ürdün’ün doğusuna doğru kaçtı. Fakat daha sonra İbrâhim Paşa’nın Vehhâbîler’le mücadele için Necid taraflarına gitmesi üzerine (1840) Halîl’e girip Osmanlı Devleti’ne karşı tavır koyarak kendini bölgenin valisi ilân etti. Böylece Halîl’de bir şiddet ve terör dönemi başladı; bu arada şehirde yaşayan yahudi ve hıristiyanlara ağır vergiler kondu. Şeyh Abdurrahman 1846’da tekrar itaat altına alındı ve Sultan Abdülmecid’e bağlılığını bildirdi, ancak 1859 yılında yine isyan etti. Bunun üzerine Kudüs hâkimi Süreyyâ Paşa bölgeye sefer düzenledi (1862) ve başarılı olduğu bu mücadelenin sonunda Şeyh Abdurrahman ile kardeşi Sellâme’yi esir alarak İstanbul’a gönderdi. Osmanlı Devleti’nin Şeyh

Abdurrahman'ı Rodos'a sürgün edip Halîl'e bir kaymakam tayin etmesiyle bölgedeki iktâ dönemi sona ermiş oldu.

Osmanlı Devleti kayıtlarında Halîlürrahman adıyla geçen Halîl, Kudüs mutasarrıflığına bağlı bir nahiye merkezi iken XIX. yüzyılın sonlarına doğru buraya altmış iki köy ve iki nahiye bağlanmış ve Kudüs'ün sancak olması üzerine de ona bağlı bir kaza merkezi haline getirilmiştir. Halîl mukaddes mahal kabul edildiğinden Osmanlı topraklarına katıldığı XVI. yüzyıldan itibaren bazı imtiyazlara sahip olmuştur. Kudüs kadısına gönderilen 19 Eylül 1568 tarihli bir fermandan,

bölgeye konulan hâne-i avârız vergisinden Kudüs ve Halîlürrahman ahalisinin hariç tutulduğu öğrenilmektedir. Aynı şekilde hac yolları üzerinde kalan Halîl ile civarındaki yerleşim merkezlerini âsi bedevîlerin saldırılarından ve tehditlerinden uzak tutma mücadelesine katılanlar da avârız-ı dîvâniyye ve tekâlîf-i örfiyyeden muaf kabul edilmiştir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında bölgeye gelen sükûn ve emniyet ticarî ve içtimaî hayatı canlandırdı. 1869'da Süveyş Kanalı'nın açılması ile Halîl'de yeni bir gelişme gözlendi. Avrupalılar takip ettikleri politika gereği bölgeye daha çok önem verdiler ve başta tüccarlar olmak üzere çeşitli mesleklere mensup birçok kiyişi Kudüs gibi buraya da yerleştirerek yeni okullar ve müesseseler açtılar; 8-10.000 civarında olan nüfus kısa sürede 14.000'e yükseldi. İngiliz mandası döneminde (1917-1948) Halîl daha fazla önem kazandı ve 1922 yılında mandanın güney kesimine bağlı bir idare merkezi haline getirildi. Bu yıllar, yahudilerin İngiliz himayesinde mukaddes topraklara yerleşmeye başladıkları dönemi teşkil eder. 1922'de Halîl'de nüfusun 16.577'ye, 1931'de 17.531'e ve 1945'te de 24.560'a yükseldiği görülmektedir. Bu planlı göç hareketlerine karşı çıkıldıysa da başarı sağlanamadı. 1948'de bölgede kurulan Ürdün Krallığı'na dahil edilen Halîl, 1967 Haziranında meydana gelen Altı Gün Savaşı sonunda Batı Şeria bölgesindeki Kudüs ve diğer yerleşim merkezleri gibi İsrail işgali altına girdi. 1961 yılında 37.878 olan nüfus 1967'de 49.364'e ulaştı; 1984 yılı tahminlerine göre 75.000, 1997'de ise yaklaşık 100.000 idi.

Halîl'de Yahudileştirme Hareketleri. Halîl, İsrail işgali altındaki bölgede Kudüs'ten sonra yahudileştirilmesine çalışılan en önemli merkezdir. Bunun

sebebi, dinî açıdan buranın Kudüs'ün yanında ikinci önemli şehir kabul edilmesidir. Hatta bazı siyasetçilere göre Kudüs'ten daha önemlidir; çünkü Halîl, Kudüs'ün Hz. Dâvûd'un başşehri olmasına karşılık İsrâiloğulları'nın ata peygamberlerine ve hanımlarına ait kabirlerin bulunduğu mübarek şehirdir. Bundan dolayı 1967'de İsrail yönetiminin başlamasıyla birlikte yoğun bir yahudileştirme programı uygulamaya konulmuş ve şehrin çevresinde yeni yerleşim merkezleri kurmak için faaliyete geçilmiştir. İlk kurulan yerleşim merkezi Halîl-Kudüs yolu üzerindeki Kifâr Asyûn'dur (27 Eylül 1967). Bunun arkasından şehrin eski adının yaşatılması amacıyla Kiryât Arba denilen en büyük merkezin kurulmasına başlanmış (Nisan 1968) ve ilk merhalede Cebelires ile Cebelicevher arasındaki çevreye hâkim yüksek kesimde bulunan Araplar'a ait 1200 dönüm tarım arazisi ve üzüm bağları kamulaştırılarak özellikle Sovyetler Birliği ve diğer ülkelerden gelen yeni göçmenler buralarda kurulan mahallelere yerleştirilmiştir. 1981 yılı başlarında kamulaştırılan arazi 3000 dönüme, yerleştirilen ailelerin sayısı da 1500'e çıkmıştır. Karmel ve Maon kesimlerinde de yeni yerleşim merkezleri kuran İsrail yönetimi, şehrin içinde özellikle Haremü'l-Halîl çevresinde arkeolojik kazılar yapıp eski dönemlere ait kalıntıları meydana çıkarmak ve bu vesileyle çeşitli İslâm eserlerini ortadan kaldırmak suretiyle şehre yahudi damgası vurmaya çalıştı. Bu arada 1929'da yıkılan tarihî yahudi mahallesi ihya edildi ve Haremü'l-Halîl'in karşısında büyük bir sinagogun yapımına başlandı; Hadasah ismiyle bilinen tarihî binada da bir yahudi okulu açıldı. 1980'de Haremü'l-Halîl'in yönetimi müslümanlardan alınarak Kiryât Arba idaresine bağlandı ve burada müslümanlara ayrılan ibadet süreleri kısaltılıp yahudilere öncelik tanındı; ayrıca yahudi âyinlerinin yapılabilmesi için caminin büyük bir kısmına sıra ve sandalyeler konuldu. 25 Şubat 1994 günü asker kıyafeti giymiş bir yahudi doktorun sabah namazını kılan cemaatin üzerine makineli tüfekle ateş etmesi ve arkasından çıkan olaylar sonucu altmış yedi kişi öldü, 300 kişi yaralandı.

13 Eylül 1993'te Washington Antlaşması ile başlayan İsrail-Filistin barış süreci içinde 28 Eylül 1995'te imzalanan II. Oslo Antlaşması'na göre, 1979 yılında Halîl şehir merkezine yerleştirilen birkaç yüz yahudiyi korumakla görevli 1500 askerin 15 Mayıs 1996 tarihinde çekilmesi gerekiyordu. Şehrin % 85'ini terkedecek askerler yahudi yerleşimcileri koruyacak şekilde mevzilenecekti. Ancak İsrail hükümeti çeşitli gerekçelerle bu çekilmeyi devamlı erteledi. Barış görüşmelerinin tekrar başlayacağı sırada

İsrail hükümetinin, Mescidi Aksâ ile ağlama duvarı arasındaki yahudilerin Kudüs'e girişlerinin simgesi kabul edilen tarihî tüneli açması, Mescidi Aksâ'nın yıkılmasına yönelik bir girişim sayılarak protesto edildi. 26 Eylül 1996'da Kudüs'te yapılan gösterilerde altmış sekiz Filistinli ile on beş İsrail askeri hayatını kaybetti. Gerek bu olay gerekse İsrail hükümetinin Haremü'l-Halîl'in altında da bir tünel açma teşebbüsü sebebiyle Halîl'de büyük gösteriler yapıldı. Bunun üzerine şehirde sokağa çıkma yasağı ilân edildi ve dışarıda görülen onu aşkın müslüman İsrail askerlerince öldürüldü. Daha sonra tekrar başlatılan barış görüşmeleri 14 Ocak 1997 tarihinde anlaşma ile sonuçlandı. İsrail parlamentosunun anlaşmayı onaylaması üzerine İsrail askerleri 17 Ocak'ta Halîl'in % 80'ini Filistin Özerk Yönetimi'ne terketti. 20.000 müslümanın yaşadığı ve Haremü'l-Halîl'in bulunduğu kesim ise İsrail'in kontrolünde kaldı.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, Halîlürrahman Vakıf Muhasebesine Dair, nr. E 107, 7321; nr. D 1881, 3752, 3992, 4338, 8754, 8915; TSMA, Halîlürrahman'da Peygamber Merkadlerini Gösteren Tahrirat, nr. E 9247; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I/2, s. 75; VII/2, s. 129-130; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 184; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, I, 172; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 172-173; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1983, II, 70-74; Bekrî, Muʿcem, II, 420; İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Leiden 1964, s. 363; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 387; İbn Battûta, Tuḥfetü'n-nüẓẓâr, I, 37-39; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Ünsü'l-celîl bi-târîḫi'l-Ḳuds ve'l-Ḫalîl, Bulak 1283, s. 58-131, 425-427, 429, 632-633, 647; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 504-514; Fîlîb-Ferîd el-Hâzin, Mecmûʿatü'l-muḥarrerâti's-siyâsiyye ve'l-mufâveḍâti'd-düveliyye ʿan Sûriyâ ve Lübnân, Beyrut 1910, I, 343-380; G. Le Strange, Palestine under the Moslems, London 1890, s. 309-327; F. M. Abel, Hebron: le Haram al-Khalil, Paris 1923, tür.yer.; Delîlü'l-Ḥaremi'l-İbrâhîmî eş-Şerîf (nşr. el-Meclisü'l-İslâmiyyü'l-A‘lâ), Kudüs 1346; Ḥurûbu İbrâhîm Bâşâ el-Mıṣrî fî Sûriyâ ve'l-Anadûl, Kahire 1927, tür.yer.; U. Heyd, Ottoman Documents on Palestine: 1552-1615, London 1960, s. 15-16, 39-40, 71-76, 85-86, 101-102, 111, 116-117, 129, 132, 137-138, 145, 148, 151-

158, 163, 168, 190; V. R. Gold, “Hebron (city)”, IDB, II, 575-577; a.mlf., “Kiriath Arba”, a.e., III, 37; A. Cohen, Palestine in the XVIII th Century, Jerusalem 1973, s. 169-171, 300; F. F. Bruce, “Hebron”, NBD, s. 516-517; a.mlf., “Kiriath Arba”, a.e., s. 700-701; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), I, 226-236; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filisṭîn, Amman 1983, V/2, s. 9-347; Mahmûd el-Âbidî, “ʿUrûbetü’l-emâkin ve’l-buḳāʿ fî Filisṭîn ḳable duḫûli benî İsrâʾîl”, Buḥûs̱ü’l-müʾtemeri’l-coġrâfiyyi’l-İslâmiyyi’l-evvel, Riyad 1984, IV, 426-449; a.mlf., “el-Ḥaremü’l-İbrâhîmî”, el-Fayṣal, I/4, Riyad 1977, s. 133-138; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 235; II, 4, 267; III, 60, 169, 191; Kāmûsü’l-a‘lâm, III, 1920-1921; E. Honigmann, “Halîl”, İA, V/1, s. 155-158; M. Sharon, “al-Khalīl”, EI² (İng.), IV, 954-961; “Hebron”, EJd., VIII, 226-236; “el-Ḫalîl”, Mv.Fs., II, 352-359.

Mustafa L. Bilge

Haremü’l-Halîl.

Hz. İbrâhim, eşi Sâre vefat edince Hebron’da içinde bir mağara bulunan ağaçlık bir arazi satın alarak onu mağaraya gömmüş, daha sonra kendisi de vefatında buraya defnedilmiştir

(Tekvîn, 23/9; 25/9). Onların arkasından oğulları Hz. İshak ile hanımı Rebeka da aynı yere gömülünce Filistin halkı, mezarları Mısır’da bulunan Hz. Ya‘kūb ile hanımı Lea ve oğlu Hz. Yûsuf’u da kutsal saydıkları ve adını Machpelah (çift) koydukları bu mağaraya taşımışlardır. Halk arasında Hz. Âdem ile Hz. Havvâ’nın da burada medfun olduğuna inanılmaktadır.

Yahudi Kralı Herod zamanında (m.ö. 40-4) Machpelah ve çevresi duvarlarla çevrilerek bir meşhed haline getirilmiş ve burası tarih boyunca çeşitli değişikliklere uğrayarak bugünkü Haremü’l-Halîl (el-Haremü’l-İbrâhîmî), Meşhed-i İbrâhîm veya Mescidi İbrâhîm denilen son şeklini almıştır. Bizans döneminde Herod’un yaptırdığı meşhedin mimarisinden faydalanılarak bir ibadet-ziyaret yeri inşa edilmiş, Emevîler ise bu ziyaretgâh ile mağaradaki mezarlara İslâmî bir biçim vermişler, Abbâsîler de burayı camiye çevirmişlerdir. Fâtımîler zamanında ziyaretgâhın doğu duvarına bir kapı açtırılarak ziyaretçilerin mağaranın içine kadar girmeleri sağlanmış ve

ayrıca duvarlarla mezarlar tezyin ettirilmiştir.

Haçlılar şehri ele geçirdiklerinde (1099) caminin yerine Gotik üslûpta üç nefli bir kilise inşa etmişler, Kudüs Kralı II. Baudouin de ziyaretgâhın etrafındaki duvarları tamir ettirip önüne kemerli bir revak ekletmiş ve düz dam örtüyü de meyilli çatı haline getirtmiştir. 1187'de Halîl'i Haçlılar'dan geri alan Selâhaddîn-i Eyyûbî kiliseyi camiye dönüştürerek Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'ın Askalân'daki Hz. Hüseyin Meşhedi için yaptırdığı ahşap minberi buraya naklettirdi; el-Melikü'l-Muzaffer Şerefeddin Îsâ da bazı eklemelerle ziyaretgâhın revaklarını yeniletti. 1267'de Memlük Sultanı I. Baybars mezarların bulunduğu kapalı alanın önüne bir mescid yaptırdı; Sultan Kalavun ise 1286'da ziyaretgâhın iç mekânını yeniden tezyin ettirdi ve mezarların üzerlerini kubbelerle örttürerek birer türbe haline getirtti. Daha sonra caminin yetersiz kalması üzerine Haremeyn nâzırı ve saltanat nâibi Emîr Ebû Saîd Sencer el-Câvülî, 1318-1320 yıllarında binaya doğu tarafından bir revakla bitişen bir mescid yaptırdı; Suriye Valisi Tengiz de 1332'de bu mescidin duvarlarını mermerle kaplattı. Memlük Sultanı Berkuk zamanında Halîl valisi olan Şehâbeddin Ahmed el-Yağmurî 1394'te, Kadınlar Mescidi denilen Hz. İbrâhim'le Hz. Ya'kūb'un türbeleri arasındaki kısma Mâlikîler için yeni bir mihrap eklettirerek Bizans dönemine ait batı duvarına Hz. Yûsuf'un türbesinin karşısına gelecek şekilde ikinci bir kapı açtırdı ve bütün türbeleri elden geçirtti. Haremü'l-Halîl, 400 yıllık Osmanlı idaresi döneminde imparatorluk topraklarındaki harem-i şeriflerden biri olarak özenle korunmuştur. 1552 tarihli bir vesikadan, Memlükler döneminden beri onarım ihtiyacı içinde olduğu belirtilen harem tavanlarının Şam'dan gönderilen sanatkâr ustalara tamir ettirildiği öğrenilmektedir. 1583 tarihli bir mühimme defteri kaydında da Haremü'l-Halîl'de hizmet için hadım harem ağalarının görevlendirilmesinden bahsedilmekte ve bunların kadın ziyaretçiler için daha uygun oldukları söylenmektedir. Harem, 1612'de I. Ahmed ve 1896'da da II. Abdülhamid tarafından esaslı şekilde tamir ettirilmiştir.

65 × 35 m. boyutlarında küçük bir kale görünümünde olan Haremü'l-Halîl değişik dönemlerde şekillendiğinden farklı üslûp özellikleri arzeder. 2,5 m. kalınlığında ve 12 m. yüksekliğindeki sur duvarları, çoğu blok halinde düzgün kesme taş malzemeyle örülmüş ve dış cephelerde köşeli yarım pâyelerle takviye edilerek tepede mazgal dendanlarıyla donatılmıştır.

Binanın kuzeybatı köşesinde bu yöredeki girişle sur duvarına bitişik yapılan Hz. Yûsuf Mescidi, Türbesi ve onun önüne sonradan açılan giriş, doğu cephesinde ise Sencer el-Câvülî'nin yaptırdığı yine sur duvarına bitişik mescidle bu yöndeki giriş yer almaktadır. Sur duvarlarının içinde kalan asıl mukaddes mekân iki ana bölümden oluşur; bunlar girişlerin açıldığı, Hz. İbrâhim, Hz. Yâ'kūb ve hanımlarının türbelerinin bulunduğu eski ziyaretgâh kısmı ile, ondan üç kapı ile geçilen ve Hz. İshak'la hanımının türbelerini barındıran Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin camiye çevirdiği kilisedir.

Girişlerin açıldığı ilk ana bölüm, etrafı revaklarla çevrili bir iç avlu ile dört türbeden meydana gelir. Türbelerin caminin arka duvarına bitişik olanlarından sağdaki Hz. İbrâhim'e, soldaki Sâre'ye, kuzeybatıdaki Hz. Ya'kūb'a ve diğeri de onun hanımı Lea'ya aittir. Peygamber türbeleri sekizgen, hanımlarınınkiler altıgen planlıdır. Avlunun iki yanında, ikişerli gruplar halinde ele alınan türbelerin aralarında tonozlarla örtülü giriş mekânları ile yanlarında revaklar bulunmaktadır. Peygamber türbelerinin batısında kalan revak Kadınlar Mescidi, bunun mihrap önü bölümü ise Hz. Âdem'in makamı olarak ayrılmıştır. Duvarlar değişik motif ve kompozisyonlar sergileyen mozaik, çini ve kalem işi bezemelerle süslüdür.

İkinci ana bölümü oluşturan camiye, Hz. İbrâhim ile eşinin türbeleri arasında ve iki yanlarında yer alan girişlerden geçilir. Üç nefli olan harim, ortadaki dört pâye ile duvarlara yaslanmış ikişer yarım pâyeye oturan çapraz tonozlarla örtülmüştür. Pâyelerden başlayıp kademeli sivri kemerler boyunca devam eden kalın silmeler tonoz merkezlerinde sona ermektedir. Orta nef diğerlerinden daha yüksek tutularak üzeri dıştan çift meyilli çatı ile kapatılmıştır. Bu bölümde, kıble duvarının önündeki pâyelere bitişen dikdörtgen planlı, iki renk taş örgülü ve üzerleri piramit çatı ile örtülü sanduka şeklinde iki türbe bulunmaktadır. Hz. İshak ve eşi Rebeka'ya ait olan bu türbelerin duvarlarına açılan hâcet pencerelerinden içerideki sandukalar görülmektedir. Derin oyulmuş yarım daire planlı ve zengin mozaik-mermer süslemeli mihrapla Fâtımî dönemine ait ceviz ve abanoz ağaçlarından yapılmış kûfî kitâbeli, geometrik tezyinatlı minber fevkalâde dikkat çekicidir. İç mekân, kuzey ve orta nefin yükseltilmiş üst duvarlarında açılan pencerelerle aydınlatılmıştır. Hz. İshak'ın sandukası hizasında, kıble ve kuzey duvarı önlerinde asıl mezarların bulunduğu mağaraya inilen merdivenli iki kuyu yer almaktadır. Güneybatı ve kuzeydoğu köşelerinden

yükselen kare kesitli tek şerefeli iki minare Memlük üslûbundadır.

Peygamber kabirleri sebebiyle İslâm âleminin her tarafından yıl boyunca gelen ve özellikle şehrin hac yolları üzerinde bulunmasından dolayı hac mevsiminde sayıları daha da artan ziyaretçiler Tanrı misafiri sayıldığından Haremü'l-Halîl'de ağırlanırlardı. Burada kendilerine "Halîl İbrâhim sofrası"nda, "men" denilen 1/2 kilogramlık bir ekmekle zeytin ve çorba gibi basit bir katıktan oluşan ve "es-simâtü'l-Halîlî, simât-ı şerîf, el-adesü'l-Halîlî" adlarıyla anılan bir yemek ikram edilirdi. İslâm'dan sonra gelişen ve Hz. İbrâhim'in misafirperverliğini, cömertliğini sürdürmeyi amaçlayan bu âdet çok benimsenmiş ve bütün dönemlerde yaşatılmasına çalışılarak masraflarının karşılanması için özel vakıflar kurulmuştur. Bu hususta Muhammed b. Ahmed el-Makdisî tarafından verilen ilk bilgiler daha sonra bölgeye gelen seyyahların eserlerinde de tekrar edilmiştir. Ebü'l-Yümn el-Uleymî, burada günde 14.000 veya 15.000 adet ekmeğin pişirildiğini söylemektedir. Memlükler döneminde "ceşîşe" (deşîşe) denilen çorba türü yemekten

Evliya Çelebi "çorba-yı Halîl" diye bahseder ve özellikle içtiği bir kâse buğday çorbasının tadını herhangi bir vezir veya âlimin sofrasındaki çorbada bulamadığını belirtir. Ayrıca her gün 7000 sahan yemek dağıtıldığını ve şehirdeki evlerin hiçbirinde ocak yakılmayıp bütün ahalinin Haremü'l-Halîl mutfağından istifade ettiğini anlatır ve bu mutfakta Hz. İbrâhim zamanından beri ateşin hiç sönmediği rivayetini nakleder. Osmanlı idaresinin ilk dönemlerinde bu mutfağın ihtiyacı olan buğday Mısır'dan getirilmiştir. 1615 yılında Şam valisiyle kadısına gönderilen bir hükümde, Halîl'de verilen simât-ı şerîf için kuraklık sırasında Kıbrıs, Makedonya veya Trakya'dan buğday getirilmesinin emredildiği görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Ünsü'l-celîl bi-târîḫi'l-Ḳuds ve'l-Ḫalîl, Amman 1973, I, 59-63; L. H. Vincent v.dğr., Hébron: le Haram al-Khalil, Paris 1923; I. S. Horowitz, Ereẓ Yisrael u-Shekhenoteha, Jerusalem 1923, s. 248-

263; R. de Vaux, “Macpélah”, DBS, V, 618-627; V. R. Gold, “Machpélah”, IDB, IV, 218-220; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filisṭîn, Amman 1983, V/2, s. 51-57, 67-68, 70-72, 331-338; M. M. Şerrâb, Muʿcemu büldâni Filisṭîn, Beyrut 1407/1987, s. 355-359; Nebîl Hâlid el-Ağa, Medâʾinü Filisṭîn: dirâsât ve müşâhedât, Beyrut 1993, s. 83-86; Mahmûd el-Âbidî, “el-Ḥaremü’l-İbrâhîmî”, el-Fayṣal, I/4, Riyad 1977, s. 133-138; Zaman, İstanbul 10.06.1996, s. 4; a.e., 28.09.1996, s. 1, 5, 15; a.e., 26.10.1996, s. 1, 5; Türkiye, İstanbul 27.09.1996, s. 1, 13; Yeni Şafak, İstanbul 08.10.1996, s. 1, 5; E. Honigmann, “Halîl”, İA, V/1, s. 155-158; M. Sharon, “Al-Khalīl”, EI² (İng.), IV, 954-961; Dihhudâ, Luġatnâme, XI, 206-207; “el-Cevâmiʿ ve’l-mesâcid”, Mv.Fs., II, 91; III, 357-359.

Abdüsselâm Uluçam

HALÎL b. AHMED

(الخليل بن أحمد)

Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî) (ö. 175/791)

Nahiv ve aruzu sisteme kavuşturan ünlü dil ve edebiyat âlimi.

100 (718) yılında Umman'da doğup Basra'da yetişti. Ezdî, Yahmedî, Basrî nisbeleriyle de anılır. Hac ve cihad için ayrılışı ve Horasan'a seyahati dışında hayatı boyunca bu şehirde yaşadığından daha çok Basralı olarak tanınır. Büyük bir ihtimalle 175 (791) yılında Basra'da vefat etti. 160 (777) veya 170'te (786) vefat ettiğine dair rivayetler de vardır. Yalnız Basra dil mektebinin değil asrının, hatta bütün İslâm tarihinin yetiştirdiği müstesna bir dil âlimidir. Çok yönlü bir ilim adamı olan Halîl b. Ahmed meşgul olduğu gramer, lugat, mûsiki gibi dalları ilmî usul ve kaideleriyle ilk defa vazetmesi ve bilhassa aruzu yeni bir ilim dalı olarak ortaya koyması ile şöhret bulmuştur.

Arap asıllı az sayıdaki dil ve edebiyat âliminden biri olan Halîl b. Ahmed'in babası İslâm âleminde Hz. Peygamber'den sonra Ahmed ismiyle anılan ilk kişidir (İbnü'n-Nedîm, s. 69, 70). Hocaları arasında, dil ve gramer çalışmalarında kendilerinden teşvik gördüğü Basra dil mektebi mensuplarından Îsâ b. Ömer es-Sekafî ile Ebû Amr b. Alâ'yı, lugat sahasında Ahfeş elEkber'i zikretmek gerekir. Bununla beraber tahsil hayatında hadis önde gelmiştir. Gençliğinde bir ara Hâricîler'in kollarından İbâzıyye'ye (veya Sufriyye) intisap ettiyse de hocası meşhur fıkıh ve hadis âlimi Eyyûb es-Sahtiyânî'nin tesiriyle bundan vazgeçip Sünnî akîdeye bağlanmıştır. Çok dindar olan Halîl b. Ahmed her yıl düzenli şekilde ya hacca gider veya cihada katılırdı. Basra'da babasından intikal eden bir bahçenin geliri ve doğancılık mesleğiyle geçinir, kamıştan yapılmış basit bir evde otururdu. Halîl b. Ahmed ilimden başka hiçbir şeye değer vermemiş, fakat öğrencileri onun ilmi sayesinde hem büyük âlim hem de servet ve mevki sahibi olmuşlardır (İbnü'l-Kıftî, I, 345). Zira ilmini ve buluşlarını

kendisi kaleme almak yerine etrafındakilere öğretmeyi tercih eder, talebelerine ders öğrenmenin ve eser yazmanın usulünü de öğretirdi (Süyûtî, el-Müzhir, I, 80, 81). Onun gramer derslerine devam edip tuttuğu notları derleyerek el-Kitâb'ı vücuda getiren Sîbeveyhi bunların en meşhurlarından biridir. Kendisinden gramer, lugat, hadis ve şiir rivayet eden birçok talebesi arasında bilhassa lugatta Leys b. Muzaffer, hadiste Ali b. Nasr el-Cehdamî, şiir ve lugatta Müerric es-Sedûsî, hadis ve lugatta Nadr b. Şümeyl, gramerde Ahfeş el-Evsat ve Asmaî sayılabilir. Hamza el-İsfahânî'ye göre İslâm âleminde Halîl'in eserlerinde uyguladığı ilmî metotlardan faydalanmayan hiçbir âlim yoktur (İbn Hallikân, II, 245). Gerek Basra, Kûfe ve Bağdat dil mekteplerinde yetişen, gerekse sonraki asırlarda yaşayan bütün âlimler onun çok geniş bir ilme ve eşsiz bir zekâya sahip olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Hatta sahâbeden sonra ondan daha zeki, Arap dili ve edebiyatını daha iyi bilen bir kimsenin gelmediğini söyleyenler olmuştur (Süyûtî, Buğyetü'l-vuʿât, I, 558).

Halîl b. Ahmed, Arap dilinin gramerinin tesbiti ve harflerin mahreçlerine göre dizilen orijinal bir lugatının tedvin ve tertibinde, Arap nazım usulünün tesbit ve izahı, dolayısıyla mûsikiye dair çalışmalarında kendisinden önce varılan sonuçları toparlayıp ayıklamak, meseleleri yeniden ele alıp ıslah ve ikmal, terkip ve telif, nihayet terimlerini tarif etmek suretiyle bu sahaları insicamlı bir ilim veya ilim şubesi hüviyetine kavuşturmuştur. İslâm âleminin yetiştirdiği en büyük filolog unvanına sahip bir ilim adamı olan Halîl b. Ahmed, müstesna bir zihnî meleke ile Arap gramerinde dağınık meseleler arasındaki girift ve son derece hassas münasebetleri yakalayıp bunları sağlam kaidelere ve umumi esaslara bağlamıştır. Nitekim filoloji tarihindeki mevkii henüz lâyıkıyla anlaşılmamakla beraber dil ve edebiyatın çeşitli sahalarındaki çalışmalarında onun isabetli ve bugüne kadar değerini korumuş bulunan birçok ortak hareket noktasını tesbit etmiş olduğu görülmektedir. Aynı şekilde Arap nazmının ritim bakımından iç yapısını tahlil ve tesbit amacıyla aruz sistemini ortaya koyuşu, gramer çalışmalarında Arapça'nın bünyesini kolaylıkla inceleyebilmek için çareler arayışı, Arapça'yı tesbit faaliyetleri içinde özellikle Kur'an metnini, genel olarak da Arap yazısını yanlış okumaya meydan vermeyecek bir sistemle ve imlâ işaretleriyle ıslahı, dilin fonetiğine has orijinal bir lugat tedvini hep bir arada düşünülmüş ve aynı temellere oturtulmuş faaliyetlerdir (Çetin, İslâm Kültür Mirasında Hat San'atı, s. 19). Kendisiyle yakın dostluğu olan

meşhur edip İbnü'l-Mukaffa', Halîl'in akıl ve zekâsının ilminden de çok olduğunu ifade etmiştir. Nitekim hiçbir harfini tanımadığı Süryânî alfabesiyle kaleme alınmış Arapça bir metni okuması, Grek diliyle yazılmış bir mektubu ise bir ay boyunca Grekçe çalışıp çözmesi, tarifini bilmediği bir göz ilâcının karışımının nelerden meydana geldiğini ilâcın yapıldığı kabı koklayarak tesbit etmesi ve bunun gibi inanılması güç, fakat güvenilir râvilerin rivayetleriyle sabit birçok meziyeti nakledilir. Şu hadise de onun akıl ve zekâsını meşgul olduğu işe nasıl teksif ettiğini göstermesi bakımından kayda değer: Alışverişe giden bir hizmetlinin aldatılmasını önleyecek bir çeşit hesaplama formülü üzerinde düşünmekte iken girdiği caminin sütunlarından birine başını çarparak yere düşmüş ve bu olay onun ölümüne sebep olmuştur (İbn Hallikân, II, 248).

Halîl b. Ahmed, çeşitli hasletlere sahip bir dâhi ve değişik ilim dallarında birçok yenilik getiren müstesna bir âlim olarak tanındığı kadar Süfyân es-Sevrî'nin, "Altın ve miskten yaratılmış birini görmek isteyen Halîl b. Ahmed'e baksın" şeklindeki ifadesinde belirttiği gibi bilhassa güzel ahlâkı, üstün fazileti, zühd, takvâ ve kanaatkârlığı ile de meşhur olan örnek bir insandı. Bu sebeple halife ve emîr gibi mansıb sahiplerinin sohbetinden hoşlanmazdı. Kendisine maaş bağlamak isteyen veya hediye gönderen Fars ve Ahvaz Valisi Süleyman b. Habîb b. Mühelleb el-Ezdî'nin (veya Süleyman b. Ali el-Hâşimî) onu Sind'e (veya Ahvaz) çağırması üzerine bunu kabul edemeyeceğini belirten ve az ile yetinmeyi yeğlediğini ifade eden şiiri meşhurdur (bu hususta farklı rivayetler için bk. Sîrâfî, s. 55; Ebû Bekir ez-Zübeydî, s. 47; İbnü'l-Kıftî, I, 344, 345; İbn Hallikân, II, 245, 246). Halîl'in bu hasletlerinin bir tezahürü eser telifi hususunda da görülmektedir. Nitekim okuduğu kitaplarda ele alınmış konuları tekrardan ve taklitçilikten kaçınmış, edindiği geniş bilgi ve mâlumatı kendi adına bir kitap halinde toplamak yerine öğretim yoluyla herkese nakletmeyi tercih etmiştir. Önceleri bilinmeyen veya o zamana kadar bir ilim olarak tanınmayan bir konuda fikir, metot, sistem, terminoloji vb. hususlarda bulduğu yenilikleri ihtiva edecek kitaplar tedvin ve telif etmesi onun dehasının gerektirdiği bir husustur (Süyûtî, el-Müzhir, I, 80, 81).

Eserleri. Halîl b. Ahmed'in muhteva bakımından sonraki âlimlere örnek teşkil eden ilmî çalışmalarını şu alanlarda toplayarak ele almak mümkündür: 1. Naktü'l-mesâhif. Kitâbü'n-Naḳṭ ve'ş-şekl. Kur'ân-ı

Kerîm’in harekelenmesi ve noktalanmasına dair kaleme aldığı, İbnü’n-Nedîm’in listesinde geçen, fakat günümüze ulaşmayan kitap bu sahada ilk telif eserdir. Hz. Peygamber’in hayatında çeşitli malzeme üzerine kaydedilmiş olan Kur’an metnini, Hz. Osman’ın bizzat istinsah ettiği mushafta yazılan şekliyle muhafaza etmek ve böylece onun bozulmasına yol açmamak gibi sahâbenin gösterdiği gayret yanında, kıraatte tashîf (yanlış okuma) ve lahn (dil hatası yapma) tehlikesini önleyecek tedbirlerin de alınması lüzumu hissedilmişti. Ebü’l-Esved ed-Düelî ile (ö. 69/688) başlayan, Nasr b. Âsım el-Leysî ve Yahyâ b. Ya‘mer gibi şahsiyetlerle devam eden bu yöndeki çalışmalar arasında Halîl b. Ahmed’in yazının ıslahı hususundaki büyük hizmeti önemli bir yer işgal eder. Her ne kadar gerek vahyin yazılışı sırasında gerekse daha sonra benzer harflerin ayrılması için konan noktalarla hareke mahiyetindeki noktalar, metne birer ilâve kabul edilip karışıklığa yol açar endişesiyle farklı renkte mürekkeple kaydedilmişse de bu işaretler mushaflardan daima tecrit edilmiş ve Kur’an kıraati uzun müddet Hz. Osman nüshasını esas alan mushaflardan yapılagelmiştir. Ancak metnin onu ezbere bilmeyenler tarafından doğru okunabilmesi doğru yazılmasına bağlı olduğundan, Mâlik b. Enes’in bazı şartlarla mushafların noktalanmasına cevaz vermesi üzerine Halîl b. Ahmed, geliştirmiş olduğu bir yazı ve imlâ sistemiyle bu kabil tereddüt ve endişeleri ortadan kaldırmak için Kitâbü’n-Naḳṭ ve’ş-şekl’i telif etmiştir. Halîl b. Ahmed bu çalışmalarında, öteden beri tekrarlanan bir rivayete göre Ebü’l-Esved’in koyduğu yuvarlak noktalardan ibaret ilk harekeler yerine yatık elif, vav ve uzatılmış yâ harflerinin küçük şekillerinden bugünkü fetha, zamme ve kesreyi bulmuş, imlâ işaretleri için de bazı kelimelerin remzi mahiyetinde olmak üzere yine küçük ve kısaltılmış harfleri kullanmıştır (DİA, XI, 41). Onun bu maksatla aldığı tedbirler arasında en dikkat çekici olanı, mushaflara ilk defa hemze (vasıl ve katı‘ hemzeleri), teşdîd, revm ve işmâm gibi birçok imlâ işaretini koymuş olmasıdır (Dânî, s. 6, 7). Arap yazısı artık bir yazı sistemi olarak noksanlarını tamamlarken Halîl b. Ahmed, bu sisteme harekeleri ve diğer imlâ işaretlerini yerleştirmek suretiyle aynı zamanda hüsn-i hat sanatının gelişmesine ve önemli bir tezyin unsuru mahiyetini almasına da yol açmış ve bir bakıma yön vermiş oluyordu (Çetin, İslâm Kültür Mirasında Hat San’atı, s. 19).

2. Lugat. Kitâbü’l-ʿAyn. Arap lugatçılığı sahasında telif edilen şekil ve muhteva bakımından orijinal, aynı zamanda dünya lugatçılık tarihinde II.

(VIII.) yüzyıl gibi erken bir dönemin mükemmel bir mahsulü hüviyetiyle dönüm noktası sayılabilecek (Haywood, s. 27) önemli bir eserdir. Daha önce hazırlanmış sistematik lugatlardan sonra Halîl b. Ahmed'in ilk defa alfabetik diziyi uyguladığı bu çalışmada kelimelerin köklerini oluşturan sessizler esas alınmıştır. Arapça'nın yapısıyla ilgili olan bu husus bazı istisnalarla lugatçılıkta hâlâ devam etmektedir. Halîl b. Ahmed ayrıca, bir kökü meydana getiren harflerin yer değiştirmesiyle ortaya çıkan kelimeleri bir araya toplamıştır (kalb / anagram usûlü). Meselâ sülâsî fiillerden muzaaflarda iki şekil (şedde, deşşe), diğer sülâsî fiillerde altı şekil (ʻakabe, ʻabeka, beʻaka, bekaʻa, kabeʻa, kaʻabe) elde edilir (bu fiillerin hepsi dilde kullanılmaktadır). Bu durumda rubâî fiillerde yirmi dört (ʻabkara, ʻabraka...) ve humâsî fiillerde 120 şekil elde edilebilir. Halîl b. Ahmed, bütün bu muhtemel şekillerin dilde kullanılanlarının mânalarını vermiş ve bir mânaya delâlet etmeyenleri (mühmel) terketmiştir. Böylece alfabenin harflerinin bu usul içinde birbirleriyle teşkil edecekleri kelimelerin aritmetik hesabını yaparak ulaşacağı miktarı arayıp (Aʿyânü'ş-Şîʿa, VI, 343) dilin bütün kelimelerini kapsayabilen bir sistem denemek istemiştir. Harflerin diziminde ise onların mahreçlerini göz önüne alarak bunları en dipteki gırtlak seslerinden dudak seslerine doğru gırtlak, küçük dil, ağız kenarı, dil ucu, damak, dilin iki yanı, dudak ve bu organların dışındakiler için de "havâî" gibi belirli gruplar altında şöyle sıralamıştır: Ayn, ḥâ, hâ, ḫâ, gayn-ḳāf, kâf-cîm, şîn, ḍâd-ṣâd, sîn, zây-ṭâ, dâl, tâ-ẓâ, s̱â, ẕâl-râ, lâm, nûn, fâ, bâ, mîm-vâv, elif, yâ, hemze. Böylece dizide ilk yeri ayn harfi aldığı için kitap isimlendirmede uygulanan eski bir geleneğe uyarak eserine Kitâbü'l-ʿAyn adını vermiştir. Halîl b. Ahmed'in izinden giden müelliflerden İbn Düreyd el-Cemhere'sinde, Ebû Ali el-Kālî el-Bâriʿ adlı eserinde, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî Tehẕîbü'l-luġa'sında ve İbn Sîde el-Muḥkem'inde Kitâbü'l-ʿAyn'ı örnek almışlardır.

"Halîl b. Ahmed dizisi" de denilen mahreçlere göre yapılan bu sıralamada müellif bazı milletlerden ilham almışsa da hiç kimseyi taklit etmemiştir. Eser fikir, metot ve Arap alfabesindeki harflere uygun tertibi itibariyle yeni ve orijinaldir (Ahmed Abdülgafûr Attâr, s. 78, 81 vd.). Ancak hayatının son yıllarında Horasan'da talebesi Leys b. Muzaffer'in yanında iken telife başladığı, fakat eserin sonuna doğru vefatı üzerine Leys'in ve diğer talebelerinin bu kitabı tamamladığı, yahut Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ının telifinde olduğu gibi fikir, bilgi, izah ve şerhlerin Halîl b. Ahmed'e, telifin

ise Leys'e ve diğerlerine ait bulunduğu veyahut Leys'in şöhret gayesiyle eseri kabullenip ikmal etmiş olduğu yolunda çeşitli rivayet ve iddialar ileri sürülmüştür (a.g.e., tür.yer.; Kitâbü'l-ʿAyn, nâşirlerin önsözü). Kitabın sadece bir cüzü ilk defa Anistâs el-Kermilî (Bağdat 1914) ve Abdullah Dervîş (Bağdat 1386/1967) tarafından

yayımlanmış, tamamı bulunduktan sonra ise eseri sekiz cilt halinde Mehdî Mahzûmî ve İbrâhim es-Sâmerrâî neşretmişlerdir (I-VIII, Bağdat 1980-1985; Beyrut 1408/1988). Kitâbü'l-ʿAyn üzerine eski ve yeni birçok çalışma yapılmış (Sezgin, VIII, 54-55), Muhammed Nuʿman Han eserdeki Kur'an ve tefsiriyle ilgili mâlumatı derleyip bu mâlumatın geçtiği kelimelere göre alfabetik olarak dizmiş ve ayrıca ilk tefsir metinleriyle de karşılaştırmıştır (Die exegetischen Teile des Kitāb al-Ayn, Zur ältesten philologischen Koranexegese, Berlin 1994).

3. Aruz. Kitâbü'l-ʿArûż. Eski Arap şiirinde uzak bir mâzide gelişmiş, hatta anʿaneleşmiş, eski şairlerin ancak kulak ve dil terbiyesiyle öğrenegeldikleri birtakım nazım kaidelerini ve şiirin esaslarını ilk defa nazarî olarak sistemli bir izah şekline kavuşturup "arûz" adıyla bir ilim şubesi halinde ortaya koyan Halîl b. Ahmed'dir. Bu alanda yazmış olduğu günümüze ulaşmayan birkaç eserinden biri (DİA, III, 426) ve en önemlisi Kitâbü'l-ʿArûż'dur. Halîl b. Ahmed bu eserinde ilk defa Arap nazmının ritim bakımından iç yapısını tahlil etmiş, şairlerin yüzyıllardır şiir inşadı yoluyla öğrendikleri, basit ve hususi makamlarla kullanıp geliştirdikleri, ancak duyularak ayrılabilen farklı vezinler arasındaki çeşitli münasebetleri belirleyip tasnif etmiştir. Henüz hece ve vurgu (accent) mefhumunun olmadığı bir dönemde beytin yazılı şeklindeki harekeli ve sâkin harflerin dizilişinden hareketle şiirin doğru ve bozuk olanını ayırmayı sağlayan bir ölçü sistemi bulmaya çalışmıştır (a.g.e., III, 427). Çeşitli lugat mânaları yanında edebî bir terim olarak aruzu bizzat Halîl b. Ahmed "kendisiyle bir şey karşılaştırılan (maʿrûz), dolayısıyla ölçü, terazi (mîzan) veya örnek olan şey" anlamında kullanmış ve, "Çünkü şiir onunla karşılaştırılır" demiştir (a.g.e., III, 425). Müellif kitabında aruzu geniş mânasıyla "nazım bilgisi" olarak almış ve ona bağlı kalmak suretiyle kafiye bahsini de aynı eserde incelemişken sonraki âlimlerce bu iki konu çok defa birbirine bağlı, fakat farklı mevzular olarak kabul edilmiş ve yüzlerce eser kaleme alınmıştır. Müstakil eserlerden başka edebiyat kitaplarında ve ansiklopedik eserlerde de bu konulara ait özel

bölümler mevcuttur. Bunlar arasında İbn Abdürabbih'in el-ʿİḳdü'l-ferîd'indeki bölüm (V, 424-495), Halîl b. Ahmed'in kitabına tamamıyla sadık kalması yönünden bilhassa anılmalıdır (DİA, III, 427).

4. Mûsiki. Kitâbü'l-Îḳāʿ ve Kitâbü'n-Naġam fi'l-mûsîḳā. Halîl b. Ahmed'in, bazı gramer meselelerinin açıklanmasını sağlayan çareler buluşu, yazının ve imlânın ıslahı ve dolayısıyla mushafın yanlış okunmasını önleyecek tedbirler ortaya koyuşu aruzu ele alışındaki bazı hususlarla paralellik taşırsa da aruzla en yakın çalışması herhalde mûsikî alanında olmuştur (Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 558). Nitekim bu sahada yukarıdaki eserleri yazdığı bilinmekte (İbnü'n-Nedîm, s. 71) ve günümüze kadar gelmemiş olan bu eserlerin mûsikiye dair ilk ilmî araştırmalar olduğu kabul edilmektedir (Farmer, s. 21 vd.; 126 vd., ayrıca bk. Süyûtî, el-Müzhir, I, 81).

5. Nahiv. Kitâbü'l-Cümel fi'n-naḥv. Halîl b. Ahmed'in, Arap dilinin gramerini büyük ölçüde genişletip geliştirdiği ve kendisine aidiyeti hakkında şüpheler bulunan Kitâbü'l-Cümel'den başka müstakil bir eser kaleme almamasına rağmen gramer çalışmalarına büyük ölçüde yön verdiği muhakkaktır (a.g.e., I, 80). Arap nahvine dair ilk kitabı yazması muhtemel olan Abdullah b. Ebû İshak'tan (ö. 117/735) sonra bu alanda kaleme alınmış, isimleri tesbit edilebilen en eski iki eserin (Kitâbü'l-Câmiʿ ve Kitâbü'l-İkmâl) müellifi Îsâ b. Ömer es-Sekafî'dir (ö. 149/766). Bunların ardından Halîl b. Ahmed'in, dehasıyla Arap filolojisine en az yüz yıllık bir merhale kazandırdığı şüphesizdir. Çünkü bu sahada da müstesna zekâsıyla ele aldığı konuların sınırlarını çizen, terimlerini hazırlayan ve onların sistemli disiplinler haline gelmesini sağlayacak usulleri belirleyen yine Halîl b. Ahmed olmuştur (a.g.e., I, 80, 81). Onun nahve dair bilgilerini bilhassa talebesi Sîbeveyhi'ye borçluyuz. Zira birkaç neslin âlimlerinin çalışmaları sonunda kararlaştırılmış bilgilerin, itibar edilen fikirlerin düzenli bir özeti ve zamanına kadar yazılan nahve dair kitapların en büyüğü, günümüze ulaşabilenlerin en eskisi olup sonraki çalışmalarda esas kabul edilen, şerh, izah, ihtisar, ikmal, tenkit ve tashih mahiyetinde yüzlerce eserin telifinde hareket noktası olan meşhur el-Kitâb'ını yazarken Sîbeveyhi bilhassa hocası Halîl b. Ahmed'in derslerinde onun sorulara verdiği cevapları esas alarak bu eserini meydana getirmiştir (DİA, III, 296-297). Eserin ortaya çıkmasında metot ve bilgi bakımından Halîl b. Ahmed'in

büyük tesirini belirtmek amacıyla söylenmiş, İbnü'n-Nedîm'in naklettiği bir rivayette, el-Kitâb'ın telifinde aralarında Sîbeveyhi'nin de bulunduğu kırk iki kişinin görev aldığı, usul, not, hâşiye ve izahların ise Halîl b. Ahmed'e ait olduğu ifade edilir (Sîrâfî, s. 56; İbnü'n-Nedîm, s. 82). Kitâbü'l-Cümel fi'n-naḥv Fahreddin Kabâve tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1405/1985).

6. Meâni'l-hurûf. el-Ḥurûf (Risâle fî maʿne'l-ḥurûf). Arap alfabesinde "elif" ile başlayıp "yâ" ile biten harflere (hurûfü'l-hecâ) Araplar'ın izâfe ettiği mânalardan bahseden bir risâle olup müellif bu anlamlarla ilgili olarak söylenmiş beyitleri de şâhid olarak zikretmiştir. Eski bibliyografik kaynaklarda bu adla zikredilmeyen eser Ramazan Abdüttevvâb tarafından önce el-Ḥurûf adı altında (Kahire 1969), daha sonra S̱elâs̱etü kütüb fi'l-ḥurûf içinde neşredilmiştir (Kahire 1982).

Halîl b. Ahmed'in çeşitli vesilelerle söylediği birkaç beyitlik şiirleri nahiv, lugat ve edebiyata dair kitaplarda dağınık bir şekilde mevcut olup Hâtim Sâlih ed-Dâmin bunları Şuʿarâʾü muḳıllûn adlı eserinde kaynaklarını da vererek bir araya toplamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "frhd" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "frhd" md.; Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-ʿAyn (nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî), Beyrut 1408/1988, I-VIII, ayrıca bk. nâşirlerin önsözü; a.mlf., Kitâbü'l-Cümel fi'n-naḥv (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1405/1985, nâşirin önsözü; a.mlf., Kitâbü'l-Ḥurûf (nşr. Ramazan Abdüttevvâb, S̱elâs̱etü kütüb fi'l-ḥurûf içinde), Kahire 1402/1982, nâşirin mukaddimesi; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 153; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 541, 542; İbnü'l-Mu'tez, Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1981, s. 95-98; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, tür.yer.; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, tür.yer.; Zeccâcî, Mecâlisü'l-ʿulemâʾ (nşr. Absüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, tür.yer.; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1375/1955, s. 27-41; Hamza el-İsfahânî, et-Tenbîh ʿalâ ḥudûs̱i't-taṣḥîf (nşr. M. Es'ad Tales), Beyrut 1412/1992, s. 124, ayrıca bk.

tür.yer.; Sîrâfî, Aḫbârü'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn (nşr. M. İbrâhim el-Bennâ), Kahire 1405/1985, s. 54-56; Tehẕîbü'l-luġa, nâşirin önsözü, I, 3-54; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1373/1954, s. 47-51; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 69-71, 82; Dânî, el-Muḥkem fî naḳṭi'l-meṣâḥif (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1379/1960, tür.yer.; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü'l-âdâb (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1969, I, 153; II, 633, 886; İbn Hazm, Cemhere, s. 381; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934, s. 114 vd.; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, III, 173; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), IV, 357; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerka [Ürdün] 1405/1985, s. 45-48; Yâkūt,

Muʿcemü'l-üdebâʾ, XI, 72-77; XVII, 43, 45 vd.; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, II, 416-417; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 341-347; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 244-248; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 62; X, tür. yer.; XI, 70; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1266, 1270; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 51; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, I, 311-312; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 557-560; a.mlf., el-Müzhir, I, 76, 80, 81; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 106-108, 153-158, 216; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (nşr. Mahmûd-Abdülkādir el-Arnâûd), Beyrut 1408/1988, II, 321-324; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye, I, 114-127; a.e. (Özel), I, 199-220; H. G. Farmer, Târîḫu'l-mûsîḳa'l-ʿArabiyye (trc. Hüseyin Nassâr - Abdülazîz el-Ehvânî), Kahire 1956, s. 21 vd., 126 vd., 148, 178, 200; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü'l-ʿArabî: neşʾetühû ve teṭavvüruh, Kahire 1956, I, 214-312; Mehdî el-Mahzûmî, el-Ḫalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî: aʿmâlüh ve menhecüh, Bağdad 1960, tür.yer.; a.mlf., Medresetü'l-Kûfe, Beyrut 1406/1986, tür.yer.; J. A. Haywood, Arabic Lexicography, Leiden 1960, tür.yer.; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, III, 121-123; Abdüssâhib İbrâhim ed-Düceylî, Aʿlâmü'l-ʿArab fi'l-ʿulûm ve'l-fünûn, Necef 1386/1966, I, 69-75; Brockelmann, GAL, I, 98; Suppl., I, 159; III, 1194; Sezgin, GAS, VIII, 51-56, ayrıca bk. tür. yer.; Kemâl M. Beşîr, "Kitâbü'l-ʿAyn li'l-Ḫalîl b. Aḥmed", Ḥavliyyâtü Külliyeti Dâri'l-ʿulûm, Kahire 1970-71, s. 101-127; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1971, tür.yer.; a.mlf., "İslâm Hat San'atının Doğuşu ve Gelişmesi", İslâm Kültür Mirasında Hat San'atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 13-32; a.mlf., "Sîbeveyhi", İA, X, 578-585; a.mlf., "Arabistan", Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1978, II, 151-152; a.mlf., "Aruz", a.e., II, 179-184; a.mlf., "Arap", DİA, III, 296-298; a.mlf.,

“Aruz”, a.e., III, 424-429; Selâhaddin el-Müneccid, Dirâsât fî târîḫi’l-ḫaṭṭi’l-ʿArabî, Beyrut 1972, s. 126-127; C. Avvâd, el-Ḫalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî, Bağdad 1972, tür.yer.; Butrus el-Bustânî, Üdebâʾü’l-ʿArab, Beyrut 1979, II, 164-168; Yûsuf el-Uş, Ḳıṣṣatu ʿabḳarî: el-Ḫalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî, Dımaşk 1402/1982; Aʿyânü’ş-Şîʿa, VI, 337-346; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, II, 111-116; IV, 413-414; Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Şuʿarâʾü muḳıllûn, Beyrut 1407/1987, s. 335-368; Zübeyd Abdülmuhsin el-Hüseyin, “el-Ḫalîl el-Ferâhîdî”, Min Aʿlâmi’t-terbiyyeti’l-ʿArabiyyeti’l-İslâmiyye, Riyad 1988, I, 163-196; Abdullah Dervîş, el-Meʿâcimü’l-ʿArabiyye maʿa iʿtinâʾin ḫâṣṣin bi-muʿcemi’l-ʿAyn li’l-Ḫalîl b. Aḥmed, Kahire 1956; Ahmed Abdülgafûr Attâr, eṣ-Ṣıḥâḥ ve medârisü’l-muʿcemâti’l-ʿArabiyye, Mekke 1410/1990, tür.yer.; Muhammed Nu‘man Han, Die exegetischen Teile des Kitāb al-Ayn, Zur ältesten philologischen Koranexegese, Berlin 1994, tür.yer.; E. Bräunlich, “al-Ḫalīl und das Kitāb al-‘Ayn”, Islamica, II, Leipzig 1926, s. 58-95; Salâh Mehdî el-Fürtûsî, “Muḥâveletü cedîde fî dirâseti Kitâbü’l-ʿAyn”, MMİIr., I/38 (1407/1987), s. 242-269; Abdülkādir el-Müheyrî, “el-Ḫalîl b. Aḥmed ve Kitâbü’l-ʿAyn”, Ḥavliyyâtü’l-Câmiʿati’t-Tûnisiyye, sy. 28, Tunus 1988, s. 45-72; R. Sellheim, “al-Khalīl b. Aḥmad”, EI² (İng.), IV, 962-964; Dihhudâ, Luġatnâme, I, 228-240; XII, 717-718; İbrâhim el-Ebyârî, “el-ʿAyn li’l-Ḫalîl b. Aḥmed”, Tİ, I, 889-900; Rekin Ertem, “Elifbâ”, DİA, XI, 41.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

HALİL EFENDİ, Çerkez

(ö. 1236/1821)

Osmanlı şeyhülislâmı.

III. Mustafa'nın kızı Hibetullah Sultan'ın süt annesinin oğludur. Annesinin isteğiyle Çerkez diyarından getirtilerek henüz küçük yaşta iken Harem'e alındı. Burada Şehzade Selim ile beraber büyüdü ve ona arkadaş oldu. I. Abdülhamid zamanında (1774-1789) hazine koğuşuna nakledildi ve bu değişiklik dolayısıyla on beş yıl kadar Şehzade Selim'den uzakta kaldı. 1789'da III. Selim'in tahta çıkışının hemen ardından hazine kethüdâlığına getirildi. On iki yıl sonra Galata mevleviyetiyle saraydan çıktı ve ilmiye mesleğine girdi (1216/1801). Kısa sürede ilerleyerek 1218'de (1803) Mekke pâyesiyle taltif edildi. Aynı yıl ailesiyle birlikte hac farîzasını yerine getirdi; dönüşünde İstanbul kadılığı pâyesini aldı. Çok geçmeden kendisine Anadolu kazaskerliği, 1224'te (1809) Rumeli kazaskerliği pâyesi verildi. Kazasker pâyesiyle meşveret meclislerine katıldı; 1228'de (1813) bilfiil Rumeli kazaskeri oldu. Bu görevden alındıktan sekiz gün sonra 13 Zilkade 1234'te (3 Eylül 1819) şeyhülislâmlık makamına getirildi.

Bir yıl yedi ay kadar şeyhülislâmlıkta kalan Halil Efendi, II. Mahmud üzerinde büyük nüfuzu bulunan Hâlet Efendi ile geçinemedi. 1821'deki Rum isyanı dolayısıyla yapılan bir müşaverede Hâlet Efendi ile aralarında birbirlerine hakarete varan sert tartışma meydana geldi. Bunun ardından 23 Cemâziyelâhir 1236'da (28 Mart 1821) azledilerek önce Beylerbeyi'ndeki yalısında ikamete mecbur tutuldu; bir gün sonra da hanımı Zîbâ Hatun ile Bursa'ya sürüldü. Halil Efendi'nin Hâlet Efendi ile olan geçimsizliğinin hanımları arasında da tartışmaya sebebiyet vermesi, gerek azlinde gerek sürgünde ve sonrasında meydana gelen olaylarda etkili rol oynadı. Halil Efendi gibi Çerkez asıllı olup Hoca Abdullah Ağa'nın câriyesi iken III. Selim tarafından hazine kethüdâlığı sırasında kendisine odalık olarak verilen ve ardından nikâhı altına giren Zîbâ Hanım, kaynaklarda yer alan bilgilere göre, Beylerbeyi'nde mesire yerinde rastladığı Hâlet Efendi'nin hanımı Lebîbe Hatun'a beyleri arasındaki ihtilâftan söz açıp onunla

tartışmış ve bu tartışma kavgaya da yol açmıştı. Bu olay sebebiyle Hâlet Efendi sadece Halil Efendi'ye değil Zîbâ Hanım'a da kin beslemiş, şeyhülislâmın azlini sağlayıp her ikisini Bursa'ya sürdürdükten sonra Halil Efendi'yi İstanbul ile haberleştiği gerekçesiyle Afyon'a göndertmiş (13 Şâban/16 Mayıs), hemen ardından da büyücülükle suçladığı Zîbâ Hanım'ı Bursa'ya yolladığı cellâtlara boğdurtup çıplak vaziyette bir çalılığa attırmıştı (Cevdet, XI, 205-206). Bu feci hadiseyi duyan Halil Efendi hastalanarak felç olmuş ve az sonra da Afyon'da vefat etmiştir. Cevdet Paşa vefat haberinin 3 Zilkade 1236'da (2 Ağustos 1821) geldiğini yazarken Şânîzâde bunu 13 Zilkade (12 Ağustos) olarak gösterir. Mezarı Afyon Gedik Ahmed Paşa Camii hazîresindedir.

Kaynakların bildirdiğine göre sözünü esirgemeyen sert bir mizaca sahip bulunan Halil Efendi'nin tefsir, hadis ve diğer bazı dinî ilimlerde derin bilgisi vardı. Birçok talebe yetiştirmiş olup bunlar arasında Sahaflar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi de vardır. Halil Efendi'nin, Eyüp Camii'nde ramazan ayında imsakten sabah namazına kadar Kur'an okunup kendisinin ve zevcesinin hayırla anılması, ayrıca Enderun'da uzun süre bulunduğu Hazine Koğuşu'nda yılda bir defa mevlid okunması için büyük miktarda para vakfettiği, Hicaz'da da bazı hayratı bulunduğu belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 24804, 25201; Vakfiye, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3847/4, vr. 30a-b; Şânîzâde, Târih, III, 207; IV, 196-198; Hızır İlyas, Târîh-i Enderun, İstanbul 1276, s. 203-206; Atâ Bey, Târih, II, 184-186; Cevdet, Târih, XI, 127-128, 205-206; Sicill-i Osmânî, II, 304; İlmiyye Salnâmesi, s. 582.

Mehmet İpşirli

HALİL EFENDİ, Kara

(bk. KARA HALİL EFENDİ).

HALİL ETHEM ELDEM

(bk. ELDEM, Halil Ethem).

HALİL FEVZİ EFENDİ

(1805-1884)

Osmanlı âlimi, Mecelle Cemiyeti âzası.

Filibe'de doğdu. Babası "ayaklı kütüphane" diye meşhur Mustafa Efendi, dedesi aslen Bursalı olup Filibe'ye göç eden Abdullah Efendi'dir. Ahmed Halil Fevzi, tahsilini Filibe'de tamamladıktan sonra gittiği İstanbul'da (1240/1824) uzun süre ders vekâletinde bulunduğu için Filibeli ders vekili Hoca Efendi veya Filibeli Hoca olarak şöhret bulmuştur. Halil Fevzi Efendi ve huzur dersleri mukarrirlerinden Küçük Filibeli lakabıyla ünlü kardeşi Abdullah Efendi Filibe'de Hatibzâdeler, İstanbul'da Filibeliler, ilim çevrelerinde ise "ahaveyn" lakabıyla tanınmışlardır.

II. Mahmud ve Abdülmecid dönemlerinde huzur derslerinde muhatap (1834-1850) ve mukarrir (1850-1856) sıfatıyla bulunan Halil Fevzi Efendi, bu meclislerden birinde kendisini denemek isteyen muhataplarının yönelttiği güç sorulara ikna edici cevaplar vermesi üzerine Abdülmecid tarafından mevleviyet makamı ile taltif edildi. Meslek hayatına müderrislikle başlayan Halil Fevzi sırasıyla İbtidâ-i Hâric (1834), Hareketi Hâric, İbtidâ-i Dâhil, Hareketi Dâhil, Mûsıle-i Sahn, İbtidâ-i Altmışlı, Hareketi Altmışlı ve Mûsıle-i Süleymâniyye (1853) medreselerinde görev yaptı. Daha sonra Kayseri (1277/1860-61), bir yıl sonra Şam ve ardından da Medine kadılığı, fetva eminliği, ders vekilliği, Meclisi İntihâb-ı Hükkâm reisliği ve Anadolu Kazaskerliği (1878) görevlerinde bulundu. Ayrıca İstanbul, Anadolu ve Rumeli pâyelerine nâil oldu. Kendisine teklif edilen şeyhülislâmlık vazifesini kabul etmeyen Halil Fevzi, ders vekilliğini sürdürerek birçok ilim adamının yetişmesine vesile oldu. Mecelle'nin birinci ve ikinci kitaplarına Evkāf-ı Hümâyun müfettişi, beşincisine vekîl-i ders ve Meclisi Tedkīkāt-ı Şer'iyye âzası, altı, yedi ve sekizincisine ise ders vekili sıfatıyla katıldı. Ders vekilliği görevinden emekli olduktan sonra (1299/1882) hac vazifesini yerine getirmek üzere Hicaz'a giden Halil Fevzi Efendi 27 Receb 1301'de (23 Mayıs 1884) Tâif'te vefat etti ve Abdullah b. Abbas'ın türbesine defnedildi.

Eserleri. Halil Fevzi Efendi’nin kaleme aldığı elliyi aşkın eserden en önemlileri şunlardır: 1. Süyûfü’l-ḳavâṭıʿ li-men ḳāle inne’n-nübüvvete ṣanʿatün mine’ṣ-ṣanâʾiʿ. Bu eserini, Cemâleddîn-i Efgānî’nin Dârülfünun’da verdiği derslerde peygamberlik hakkında ileri sürdüğü bazı görüşlere karşı meydana gelen tepkiler üzerine Abdülmecid’in emriyle yazmıştır. Bir mukaddime, on dört bölüm ve bir hâtimeden ibaret olan eserde Allah’ın kudreti, nübüvvet, risâlet, sanat, hikmet, felsefe ve bunlarla ilgili diğer kavramların tanım ve mahiyetleri, peygamberler için kötü söz söylemenin hükmü ve cezası anlatılmaktadır. Müellifin büyük oğlu Kazasker Mehmed Hayreddin Efendi’nin Türkçe’ye çevirdiği eser (İstanbul 1298), Sadık Albayrak tarafından sadeleştirilerek Afgani’ye Reddiye adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1976). 2. el-Ḥâşiyetü’l-cedîde ʿalâ Şerḥi ʿİṣâmi’l-ferîde (I-II, İstanbul 1282, 1287, 1305, 1308). Ebü’l-Kāsım es-Semerkandî’nin beyân ilmine dair Ferâʾidü’l-fevâʾid (er-Risâletü’s-Semerḳandiyye) adlı risâlesine İsâmüddin el-İsferâyînî’nin yazdığı şerhin hâşiyesidir. 3. Ḥadâʾiḳu’l-imtiḥân (İstanbul 1298). Alet ilimlerinden bahseden bir risâledir. 4. Risâle-i İmtiḥâniyye fi’l-beyʿi’l-fâsid ve’l-kefâle (İstanbul 1292). 5. Risâle-i İmtiḥân li’r-ruʾûs (İstanbul 1275). 6. Risâle-i İmtiḥân-ı Ḥamîdiyye (İstanbul 1289). 7. Risâle-i İḥtikâriyye (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 1736). 1289 (1872) yılında Asâkir-i Şâhâne alayından ruûs imtihanına hak kazananları tesbit için kaleme alınmıştır.

Bazı kaynaklarda yanlışlıkla Halil Fevzi Efendi’ye nisbet edilen fıkıh usulüne dair Tevşîḥu’l-uṣûl adlı eserin (İstanbul 1298) oğlu Mehmed Hayreddin’e ait olduğu mukaddimesinden açıkça anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Halil Fevzi, el-Ḥâşiyetü’l-cedîde ʿalâ Şerḥi ʿİṣâmi’l-ferîde, İstanbul 1305, I, 356; a.mlf., Suyûfü’l-kavâtı‘: Afgani’ye Reddiye (trc. Mehmed Hayreddin Efendi, s. nşr. Sadık Albayrak), İstanbul 1976, nâşirin mukaddimesi, s. 17-20; Sicill-i Osmânî, II, 309-310; Osmanlı Müellifleri, I, 395-396; İbrahim Alâeddin Gövsa, Meşhur Adamlar, İstanbul 1933-35, II,

513; a.mlf., Türk Meşhurları, s. 141-142; Türkiye Maarif Tarihi, II, 559-561; Ebül‘ulâ Mardin, Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa, İstanbul 1946, s. 160; a.mlf., Huzûr Dersleri, İstanbul 1966, II-III, 144-146, 832; Hasan Basri Erk, Meşhur Türk Hukukçuları, İstanbul 1958, s. 251-252; Osman Öztürk, Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, İstanbul 1973, s. 25-26; Hayrettin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1974, s. 198; “Halil Fevzi Efendi, Filibeli”, TA, XVIII, 382.

Ferhat Koca

HALİL HÂLİD BEY

(1869-1931)

Son devir ilim ve fikir adamlarından.

Ankara'da doğdu. Babası Çerkeşşeyhizâde Ahmed Refî Efendi, annesi Refika Sıdıka Hanım'dır. Dedesi Osman Vehbi Efendi, II. Mahmud devrinin İstanbul ruûsu pâyeli önde gelen ulemâsındandır. Osman Vehbi'nin babası Çerkeşî Mustafa Efendi, Halvetiyye'den Şâbâniyye'ye bağlı Çerkeşiyye kolunu kuran bir şeyh idi.

Halil Hâlid, henüz dokuz yaşında iken babasının vefat etmesi üzerine amcası Mehmed Tevfik Efendi tarafından büyütüldü. Ankara'da rüşdiyeden mezun olunca İstanbul'a gitti. Önce amcasının teşvikiyle Beyazıt Medresesi'nde üç yıl okudu, ardından girdiği Mektebi Hukuk'u bitirdikten sonra (1893) Ebüzziyâ Mehmed Tevfik'in yardımıyla yazı hayatına atıldı ve onun matbaasında çalışmaya başladı. Burada çalışırken İstanbul'a gelip giden birçok yabancı ile tanışma fırsatı buldu.

Ailesi, II. Mahmud tarafından dedesine tahsis edilen toprakların idaresinin Abdülhamid döneminde ellerinden alınması ile oldukça güç bir duruma düşmüştü. Halil Hâlid, bir yandan mahkemelerde on beş yıl süren bu toprakların gelirini geri alma mücadelesinden bir sonuç elde edememenin verdiği maddî ve mânevî sıkıntı, öte yandan medresede ve Mektebi Hukuk'ta okuduğu halde askerlikten muaf tutulma hususunda karşılaştığı zorluklar sebebiyle bunalmıştı. Bunların da tesiriyle dönemin bir kısım aydınları gibi II. Abdülhamid yönetimine karşı tavır alan ve bu yüzden takip altında bulunan Halil Hâlid, her an tutuklanabileceği endişesi yanında tahsilini ilerletmek amacıyla İngiltere'ye gitmeye karar verdi. The Times gazetesi muhabiri bir İngiliz'in yardımı ile 1894 yılı Mayıs ayı

başında gemiyle İngiltere'ye kaçtı. Ebüzziyâ Tevfik'in yazdığı tavsiye mektubu ile o sırada Londra'da bulunan Abdülhak Hâmid'e yakınlık sağladı. Ailesine tahsis edilmiş olan toprakların geri verilmesi için

Abdülhamid'e bir mektup yazdıktan on beş gün sonra Londra'daki Osmanlı büyükelçisi Rüstem Paşa, mâbeyinden gelen emir üzerine Halil Hâlid ile görüşerek Türkiye'ye geri döndüğü ve Abdülhamid aleyhine herhangi bir teşebbüste bulunmadığını ispat ettiği takdirde kendisine hiçbir zarar gelmeyeceği, ellerinden alınan toprakların da iade edileceği konusunda onu ikna etti. Bunun üzerine Abdülhak Hâmid'in teşviki ve yabancı bir ülkede maddî sıkıntı içinde yaşamaktan kaynaklanan zorlukların da tesiriyle Ağustos 1894'te İstanbul'a döndü. Ancak umduğunu bulamayınca Kasım 1894'te tekrar İngiltere'ye gitti. Halil Hâlid, İngilizce'yi öğrendikten sonra İngiliz gazetelerinde yazılar yazarak uzun yıllar sürecek olan, Osmanlı Devleti'yle ilgili gerçeklerin Batı kamuoyuna aktarılması hizmetine başladı. Ayrıca Selim Fâris'in (Civanpîr Efendi) Londra'da çıkardığı Hürriyet gazetesinde yayımlanmak üzere İngiliz gazetelerinden tercüme edilen yazıları Türkçe bakımından düzeltme görevini üstlendi (Kuran, s. 220). Abdülhamid rejimine karşı olmasına rağmen Londra'daki Osmanlı büyükelçiliğine ikinci konsolos tayin edildi (1897). Londra şehbender vekili sıfatıyla II. Abdülhamid'e Basra körfezi hakkında 23 Şubat 1313 (7 Mart 1898) tarihinde bir rapor sundu. Siyasî meselelere vukufunu gösteren, ayrıca İngiltere'nin bölge hakkındaki emellerini çok iyi tesbit etmesi bakımından önemli olan (İpşirli, s. 1-5) bu raporu hazırladıktan bir süre sonra Londra'daki Osmanlı sefir ve konsolosu aleyhine Türkçe bir risâle neşretmesi sebebiyle görevinden alındığı bilinmektedir (Abdülhak Hâmid'in Hâtıraları, s. 292-293). Bir ara Hürriyet adıyla yeni bir gazete çıkarma girişiminde bulunduysa da başarılı olamadı (Hanioğlu, s. 101). Bu yıllarda Abdülhak Hâmid vasıtasıyla A History of Ottoman Poetry'nin müellifi Elias John Wilkinson Gibb ile tanıştı ve eserini hazırlarken kendisine büyük yardımda bulundu. Gibb'in ölümünden sonra bu eserin neşri sırasında kitap ve müellifi hakkında Türkçe bir mukaddime kaleme aldı (HOP, VI, s. C-Yed; bu mukaddime Sırât-ı Müstakîm'de de yayımlanmıştır, nr. 41, s. 226-230). Gibb vasıtasıyla tanıştığı E. G. Browne'ın yardımıyla Cambridge Üniversitesi Special Board of Indian Civil Service'te Türkçe hocalığına başladı (1902). Cambridge Üniversitesi'nde ders veren ilk Türk hoca olan Halil Hâlid, bu görevini daha sonra Foreign Service Students Committe ve Board of Oriental Studies'te sürdürdü. Ayrıca Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland'a üye seçildi. 1902 yılında Cambridge Pembroke College'de yüksek lisans yaptı, bir yandan da siyasî hukuk tahsili gördü. Bu yıllarda Londra'da

bir cami yapılması için teşebbüse geçen Halil Hâlid İstanbul gazetelerinde kampanya başlatarak para toplamaya çalıştı (bu konudaki faaliyetleri hakkında Sebîlürreşâd'da çıkan yazıları için bk. Ceyhan, s. 114-115; ayrıca bk. Koloğlu, IV/21, s. 146-147). 1904'te on üç ay kadar devam eden Mısır ve Sudan seyahatine çıktı. Bu seyahati es-nasında Londra'da yapılacak cami için yardım kampanyasını sürdürdü. 1905'te XIV. Şarkiyatçılar Kongresi'ne katılmak üzere Cezayir'e gitti. Bosna-Hersek'in Avusturya tarafından ilhakı sırasında (7 Ekim 1908) halkı Avusturya'ya karşı boykota teşvik etti ve bu girişiminde başarı sağladı (Halil Hâlid boykot kelimesini Türkçe'de ilk kullanan kişidir, bk. Ahmed İhsan, s. 275; Toros, II/11, s. 311). 30 Eylül 1911'de Türkiye'ye dönmek için Cambridge Üniversitesi'ndeki görevinden ayrıldı.

Nisan 1912'de İttihat ve Terakkî Fırkası Ankara mebusu olarak Meclisi Meb'ûsan'a giren Halil Hâlid Encümen-i Maârif reisliği yaptı ve Tedrîsât-ı İbtidâiyye Kanunu'nun çıkarılmasında önemli rol oynadı. Meclisin 4 Ağustos 1912'de feshi üzerine siyasî hayattan ayrıldı. Bombay başşehbenderliği görevini kabul ederek Haziran 1913'te Hindistan'a gitti. Burada, İngiltere'de iken Hindistan müslümanları ile temaslarda bulunmuş olmasının da avantajıyla verimli çalışmalar yaptı (SR, XI/288, s. 316-317; XII/299, s. 242-243). Mayıs 1914'te istifa edip İstanbul'a döndüğünde Hint müslümanları yüzlerce mektup göndererek Halil Hâlid Bey'in vazifesinde kalmasını istemişlerdir (Özcan, s. 244-245). 1922'de İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi'ne tayin edilen Halil Hâlid, daha sonra İlâhiyat Fakültesi'nde akvâm-ı İslâmiyye etnografya muallimi olarak görevine devam etti. Burada müslüman milletlerin etnografyası, İslâm felsefesi, antropolojiye giriş gibi dersler okuttu. Ayrıca Mektebi Harbiye'de İngilizce dersleri verdi. Halil Hâlid, rahatsızlığı sebebiyle ölümünden birkaç ay önce Kahire'ye gittiyse de hastalığının artması üzerine İstanbul'a döndü. İki gün sonra 29 Mart 1931'de vefat etti ve Merkezefendi Kabristanı'na defnedildi.

Halil Hâlid millî ve mânevî değerlerine bağlı, geniş kültüre ve tarih bilgisine sahip bir Osmanlı aydınıdır. Arapça, Fransızca ve İngilizce'yi iyi derecede bilmesinin yanı sıra Almanca, Farsça ve Urduca'ya da vâkıftı. Çeşitli seyahatleri ve gözlemleri sonucu Osmanlı Devleti'nin eninde sonunda Avrupalılar'la bir savaşa girmek zorunda kalacağını önceden farketmişti. Bundan dolayı çalışmalarını Avrupalılar'ın emperyalist

emellerinin anlaşılması konusunda yoğunlaştırmış ve işgal altındaki müslüman milletlerin haklarını korumaya çalışmıştır. Özellikle İngiliz gazetelerinde yayımlanan makalelerinin önemi Abdülhak Hâmid'in mektuplarından açıkça anlaşılmaktadır (Mihrab, nr. 8, s. 231-237; nr. 11, s. 331-333). İngiliz ve Fransız yayılmacılığına şiddetle karşı çıkan Halil Hâlid yazılarında, Afrika ve Asya'daki kolonilerin bağımsızlık mücadeleleri sırasında uğradıkları zulümleri anlatmıştır. Eserleri ve yazıları özellikle Hindistan'daki müslüman aydınlar arasında geniş yankı uyandırmış, Urduca, Arapça ve İngilizce olarak geniş bir okuyucu kitlesi bulmuştur.

Eserleri. 1. The Diary of a Turk (London 1903). Halil Hâlid, gençlik dönemiyle ilgili hâtıralarını anlattığı bu kitabını E. J. Gibb'e ithaf etmiştir. Eserde, çeşitli Osmanlı âdet ve geleneklerinin yanında devrin siyasî havası ve II. Abdülhamid yönetiminin kısıtlamalarıyla ilgili anekdotlar da yer almaktadır. Hindistan Maliye Bakanlığı görevlisi Muhammed Hasan Han tarafından Türkônkî Muʿâşeret adıyla Urduca'ya tercüme edilen eserin (Agra 1905) baş tarafına mütercim kadınların hürriyeti, eğitimi ve örtünmesi konusunda 144 sayfalık bir giriş yazmış, ayrıca II. Abdülhamid aleyhindeki ifadeleri çıkarmış ve yer yer açıklamalarda bulunmuştur. Kitap, Ek Türk kâ Râznâmçe adıyla Aḫbâr-ı Vaṭan editörü ve sahibi Muhammed İnşâullah tarafından yine Abdülhamid aleyhindeki bazı kısımlar çıkarılıp gerekli yerlere açıklamalar konulmak suretiyle ikinci defa tercüme edilmiştir (Lahor 1906). 2. A Study in English Turcophobia (London 1904). Bu eserinde, İngiltere'de Türklük ve İslâmiyet aleyhinde propaganda yapan çeşitli grupları inceleyen Halil Hâlid, bunlar arasında özellikle gazetecilerin, bir kısım politikacılar, hıristiyan din adamları ve İngilizleşen bazı yahudilerin önemli rol oynadığını

belirtmektedir. Ona göre Osmanlı Devleti'ndeki hıristiyan tebaayı kendi gayeleri için kullanan Avrupalı güçlerin bu devleti hedef seçmelerinin sebebi, Türkler'in İslâm'ın en sadık savunucuları olduğunu bilmeleri ve onları emperyalist emellerinin yayılmasında en büyük engel olarak görmeleridir. Bu hususta aşırılığa kaçan İngiliz yahudilerine Türkler'in İspanya'dan çıkarılan yahudilere yaptığı insanca muameleyi hatırlatan Halil Hâlid, Osmanlılar en iyi idarecilere sahip olsalar bile Avrupa'da Türk düşmanlığının sona ermeyeceğini, yabancıların ön yargılarının değişmesini beklemenin saflık olacağını, ancak asırlardır Avrupa'nın birleşik güçlerine

karşı savaşan Türk milletinin mücadeleye devam edeceğini söyler. Kısmen Arapça'ya çevrilerek el-Livâʾ gazetesinde tefrika edilen eseri Muhammed Şuayb Arvî Heybeti Türkî adıyla Urduca'ya tercüme etmiştir (Kalküta 1905). Bureau d'Information Islamique tarafından La turcophobie des impérialistes anglais (Bern 1919) adıyla Fransızca ve ayrıca İngilizce olarak yayımlanan eser, Şubat 1919'da Bern'de toplanan Sosyalist Enternasyonal'e katılan heyetlere dağıtılmıştır. 3. Cezayir Hâtıratından (Kahire 1906). 1905'te Osmanlılar'ı temsilen Cezayir'deki XIV. Şarkiyatçılar Kongresi'ne katılan Halil Hâlid, bu eserinde Cezayir'in ve genel olarak Osmanlı Devleti'nin durumu, hilâfet meselesi ve Türk-Arap ilişkileri konusundaki düşüncelerini ortaya koymaktadır. Kahire'de çıkan Türk gazetesinde yayımlandıktan sonra kitap haline getirilen eserde müellif Cezayir'in kaybedilmesinden, ülkenin Fransız kültürünün tesiri altına girmesinden ve yerli halkın dejenere olmasından duyduğu üzüntüyü dile getirmektedir. Eserde ayrıca Fransızlar'ın Cezayir'i imar çalışmalarına, kongre dolayısıyla yapılan faaliyetlere ve kongreye sunulan bildirilerle ilgili değerlendirmelere de yer verilmiştir. 4. The Crescent Versus the Cross (London 1907). Halil Hâlid'in Batı emperyalizmi konusundaki görüşlerini anlattığı en önemli kitabıdır. Eser Batılılar'a karşı İslâm dünyasını savunmak, müslümanların Batı medeniyeti hakkında düşüncelerini ifade etmek ve bu medeniyeti eleştirmek amacıyla kaleme alınmıştır. Avrupa ve İslâm dünyasında büyük yankı uyandıran kitap hakkında altmıştan fazla gazete ve dergide yayım yapılmıştır (bazı değerlendirme örnekleri için bk. Hilâl ve Salîb Münâzaası, s. 215-216). Müellif, Urduca'ya tercüme edilen eserini bazı değişikliklerle Hilâl ve Salîb Münâzaası adıyla Türkçe olarak da yayımlamıştır. Kısmen sadeleştirilerek yeni harflerle yayımlanan eser (Hilâl ve Salib Kavgası, İstanbul 1975), İbrâhim Remzi Efendi tarafından el-Hilâl ve'ṣ-Ṣalîb adıyla İngilizce'sinden Arapça'ya çevrilmiştir (Kahire 1328/1910). Müellifi yakından tanıdığı anlaşılan Abdülaziz Çâvîş, bu çeviriye yazdığı mukaddimede Halil Hâlid'in hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermiştir (s. 3-16). 5. Panislamische Gefahr (Berlin 1918). Neue Rundschau mecmuasının Mart 1919 tarihli nüshasında başmakale olarak yayımlandıktan sonra risâle halinde basılan eserde İslâm dünyasının müdafaası yapılmaktadır. 6. Fusûl-i Mütenevvia I, İslâm ile Nasrâniyetin Münâsebât-ı Asliyyesi (İstanbul 1326). II. Meşrutiyet'ten sonra Fusûl-i Mütenevvia genel başlığı altında dört risâle yayımlayan müellif, bu ilk risâlede müslümanlarla hıristiyanlar arasındaki ilişkilerin tarihi ve o günkü

durumu üzerinde durmaktadır. Halil Hâlid'e göre Avrupalılar'ın dünya hâkimiyeti mücadelesinde karşılarına çıkan en önemli engel müslümanlar ve Müslümanlık olduğundan Batı dünyası İslâm'ı ve müslümanları hedef almıştır. 7. Fusûl-i Mütenevvia II, Türkler ile İngilizler'in İlk Teması (İstanbul 1326). Eserde bu temasın Yıldırım Bayezid devrindeki Haçlı seferleri sırasında meydana geldiği anlatılmaktadır. Kitap, İngilizler'in Osmanlılar'a karşı olan geleneksel düşmanlığını ortaya koyması bakımından önemlidir. 8. Fusûl-i Mütenevvia III, Rodos Fethinde Sultan Süleyman'ın Tedâbîr-i Siyâsiyyesi (İstanbul 1326). Bu risâlede, bir taraftan Kanûnî Sultan Süleyman'ın siyasî ve askerî dehası anlatılmakta, diğer taraftan Rodos seferinin Avrupa ve özellikle İngiliz kaynaklarındaki akisleri dolayısıyla Osmanlı-İngiliz münasebetlerinin bir başka yönüne dikkat çekilmektedir. 9. Fusûl-i Mütenevvia IV, Şehzade Cem Vak'asında Mes'ele-i Hamiyyet (İstanbul 1327). Halil Hâlid bu küçük eserde Şehzade Cem olayı hakkında Batı kaynaklarına dayalı bilgiler verirken Osmanlı-Avrupa münasebetleri meselesini de ele almaktadır. Müellifin, L. Thuasne'nin Cem Sultan meselesi hakkında en önemli kaynak olan Djem Sultan étude sur la question d'orient à la fin du XVe siècle (Paris 1892) adlı eserinden ilk defa bahsetmiş olması önemlidir. 10. el-ʿArab ve't-Türk (Türk ve Arap, Kahire 1912; Arapça trc. Ömer Rıza [Doğrul]). Türkçe'si ve Arapça'sı birlikte yayımlanan eser, Halil Hâlid'in, XX. yüzyılın başlarında Türk-Arap ilişkilerinde tartışılan Araplar'ın Osmanlı Devleti'nden ayrılması, hilâfet ve Arap dili gibi konularla ilgili değerlendirmelerini ihtiva eder. Araplar'ın Osmanlı Devleti'nden ayrılmasının her iki millet için de iyi bir sonuç vermeyeceğini, bunun, İslâm ülkelerini hâkimiyet altına almak isteyen Avrupalı güçlerin hazırladığı bir oyun olduğunu söyleyen Halil Hâlid, Türkler'in hâkimiyeti altındaki yerlerde yaşayan Araplar'ın millî kimlik ve kültürlerini en iyi şekilde muhafaza ettiklerini savunur. Arapça'nın Osmanlı Devleti'nin ve bütün müslüman milletlerin resmî dili olması düşüncesiyle ilgili tartışmalar üzerinde de duran müellif, Arapça'nın Osmanlı Devleti'nde resmî dil kabul edilmesinin mantıkî bir çözüm olmayacağını, çünkü Osmanlı Devleti içinde Türkler'den ve Araplar'dan başka milletlerin de bulunduğunu söyler. Halil Hâlid, hilâfetin Araplar'ın hakkı olduğu konusundaki tartışmaların müslümanları zayıflatmayı hedef aldığını da belirtir. Hilâfetin sadece Araplar'a ait olduğunu iddia etmenin şeriatın birleştiricilik vasfına ters düştüğünü söyledikten sonra bu makamın, bağımsızlığını koruyabilen tek İslâm devleti durumundaki Osmanlı

Devleti’nin merkezinde bulunmasının tabii olduğunu belirtir. M. Ertuğrul Düzdağ tarafından sadeleştirilen eser, müellifin hayatı ve çalışmaları hakkında bir giriş eklenerek Arapça ve Osmanlıca aslıyla birlikte Türk ve Arap adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1994). 11. Bazı Berlin Makālâtı (Berlin 1918). Müellifin sosyoloji ve eğitim konularına dair makalelerinden meydana gelen bir risâledir. 12. The British Labour and the Orient (Bern 1919). Halil Hâlid bu eserinde, I. Dünya Savaşı’ndan sonra İşçi Partisi’nin kurulması ile İngiltere’de politik durumun değişebileceğini ve işçilerin iktidara gelmesiyle İngiliz idaresi altındaki kolonilerin daha iyi şartlara ve sonunda bağımsızlığa kavuşabileceklerini söyler. 13. Türk Hâkimiyeti ve İngiliz Cihangirliği (İstanbul 1341). On makaleden oluşan eserin ilk altı makalesinde Türk-İngiliz ilişkilerine temas edilmekte, bu ilişkilerin tarihî seyri ve İngilizler’in emperyalist emelleri üzerinde durulmaktadır. Diğer makalelerde Türk-Hint müslümanları arasındaki münasebetler, Türk-Mısır ilişkileri ve Türkler’le Araplar’ın birbirinden ayrılması konusu işlenmektedir.

Tercümeleri. 1. İntişâr-ı İslâm Târihi (Thomas W. Arnold’dan, İstanbul 1343).

Halil Hâlid, asıl adı The Preaching of Islam olan bu eseri 1913 yılında yapılan ilâveli ikinci baskısından dipnotlarını azaltarak, milâdî tarihlerin hicrîlerini gösterip âyetlerin meâllerini vererek sade bir dille tercüme etmiştir. Eser Hasan Gündüzler tarafından sadeleştirilerek yeniden yayımlanmıştır (Ankara 1971, 1982). 2. Hergünkü Hayatın İktisadiyâtı (Henry Penson’dan, I-II, İstanbul 1926). 3. Mübtedîler İçin Tâcirliğin Mebâdîsi (M. Clark’tan, İstanbul 1926). 4. Maişetimizi İstihsal Hergünkü İktisadiyâta İbtidâî Bir Medhal (Gerard Fines Blinkton’dan, İstanbul 1341).

Halil Hâlid’in, Londra şehbenderi iken sefir aleyhine neşrettiği risâlenin adı ve muhtevası ile yine Londra’da çıkardığı bildirilen (Hanioğlu, s. 101) Hürriyet gazetesi hakkında fazla bilgi bulunamamıştır. A Catalogue of the Printed Muslim Books in the Cambridge University Library adını taşıyan çalışması ise yayımlanmamıştır. Müellifin Sırât-ı Müstakîm (buradaki yazılarının listesi için bk. Ceyhan, s. 114-115; bu fihristte Ç. Ş. Z. imzasıyla gösterilen makaleler de ona ait olmalıdır, s. 378), Serveti Fünûn (Horasânî takma adıyla), Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası ile (makalelerinin

listesi için bk. Er, s. 137, 156-157; bu çalışmada ayrıca makalelerin kısa özetleri de yer alır), Abdülaziz Çâvîş tarafından Osmanlı Devleti'nin desteğiyle Berlin'de neşredilmeye başlanan Die Islamiche Welt'te (buradaki makalelerinin listesi için bk. Çulcu, sy. 2, s. 195, 197, 201, 202), ayrıca devrin yerli ve yabancı gazete ve mecmualarında yayımlanmış pek çok makalesi bulunmaktadır.

II. Meşrutiyet'in ilk dönem Meclisi Meb'ûsan reisi Ahmed Rızâ Bey'in yakın dostu olan Halil Hâlid Avrupa'dan Kuzey Afrika'ya, Hindistan'dan Ortadoğu'ya kadar geniş bir coğrafyada yaşayan devrin birçok aydını ile tanışmış ve yazışmalarda bulunmuştur. Bunlar arasında E. J. W. Gibb, Sir Thomas Arnold, Abdülaziz Çâvîş, Ağa Han, Mevlânâ Muhammed Ali, Seyyid Emîr Ali gibi isimler zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Halil Hālid, The Diary of a Turk, London 1903, s. 110-111, 251-252, 256, 259, 260, 261; a.mlf., Cezayir Hâtıratından, Kahire 1906; a.mlf., Hilâl ve Salîb Münâzaası, Kahire 1325, s. 215-216; a.mlf., el-Hilâl ve'ṣ-Ṣalîb (trc. İbrâhim Remzî), Kahire 1910, Abdülaziz Çâvîş'in mukaddimesi, s. 5-16; a.mlf., Türk Hâkimiyeti ve İngiliz Cihangirliği, İstanbul 1341, s. 101-102; a.mlf., Türk ve Arab (nşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1994, nâşirin önsözü, s. I-VI; a.mlf., "Abdülhak Hâmid Beyin Gayr-i Münteşir Mektupları", Mihrab, nr. 7, İstanbul 1340, s. 203-226; nr. 8 (1340), s. 231-237; nr. 11 (1340), s. 331-333; Ahmed Bedevi Kuran, Osmanlı İmparatorluğunda İnkılâp Hareketleri ve Millî Mücadele, İstanbul 1959, s. 220; Cavit Orhan Tütengil, Yeni Osmanlılardan Bu Yana İngilterede Türk Gazeteciliği: 1867-1967, İstanbul 1985, s. 77; M. Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük: 1889-1902, İstanbul, ts., s. 96, 100, 101; Mehmet İpşirli, "et-Teḳārîrü'l-maʿrûza ilâ ʿAbdülḥamîdi'ṡ-ṡânî ḥavle Ḫalîci'l-ʿArabî ve mınṭıḳati Basṛâ fî nihâyeti ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer", Nedvetü Reʾsi'l-ḫayme et-târîḫiyye eṡ-ṡâniye (Dubai 19-21 Kasım 1988), s. 1-5; Abdullah Ceyhan, Sırat-ı Müstakim ve Sebîlürreşad Mecmuaları Fihristi, Ankara 1991, s. 114-115; Azmi Özcan,

Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere: 1877-1914, İstanbul 1992, s. 244-245; Hamit Er, İstanbul Darülfünûnu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları, İstanbul 1993, s. 137, 155-157, ayrıca bk. İndeks; Abdülhak Hâmid'in Hâtıraları (haz. İnci Enginün), İstanbul 1994, s. 255-257, 265-269, 292-293; Abdülhak Hâmid'in Mektupları (haz. İnci Enginün), İstanbul 1995, II, 596, 631-636, 644-646, 668-669 (asılları Mihrab'da yayımlanan mektupların sıra numaraları burada yanlış verilmiştir); "Londra Câmi-i Şerîfi", Teâruf-i Müslimîn, I/20, İstanbul 1328, s. 330; "Halil Hâlid Bey ve Meslek-i Tahrîri", SM, IV (1326), s. 96, 308-309; S. M. Tevfik, "Halife Mümessilinin İstikbal Merasimi", SR, XI/288 (1329), s. 316-317; a.mlf., "Hindistan Müslümanları ve Halil Hâlid Bey", a.e., XII/299 (1330), s. 242-243; "Büyük Bir Ziya: Kıymetli Alimlerimizden Halil Halit Bey Vefat Etti", Cumhuriyet, İstanbul 30 Mart 1931, s. 1, 4; "Halil Halit Bey Merhumun Cenâzesi Hürmetlerle Defnedildi", a.e., 31 Mart 1931 (bu haberin içinde Abdülhak Hâmid'in Halil Hâlid Bey hakkında bir mektubu da neşredilmiştir); "Kıymetli Bir Profesör Halil Halid Bey Evvelki Gece Öldü, Bugün İhtifal ile Gömülecek", Vakit, İstanbul 30 Mart 1931, s. 1; "Halil Halit Bey Defnedildi", a.e., 31 Mart 1931; "Büyük Bir İlim Adamımızı Kaybettik", Yenigün, İstanbul 31 Mart 1931; Ahmed İhsan, "Rahmetli Halil Halit Bey ve Mister Gibb ile Mister Browne", SF, nr. 1807/122, İstanbul 1931, s. 274-275; a.mlf., "Halil Halit Merhum", Cumhuriyet, İstanbul 2 Nisan 1931, s. 4 (bu makale, müellifin Serveti Fünûn'daki yazısının biraz genişletilmiş şeklidir); Abdülhak Şinasi (Hisar), "Halil Hâlit", Hâkimiyeti Milliye, İstanbul 10 Eylül 1931; Taha Toros, "Türk Dostu İki İngiliz Oryantalist ve Cambridge Üniversitesi'nde Bir Türk Profesör", TT, II/11 (1984), s. 308-311; Orhan Koloğlu, "Halil Hâlid Hakkında", a.e., III/15 (1985), s. 146-147; a.mlf., "Halil Hâlid'in Kitapları", a.e., IV/21 (1985), s. 146-147; N[ecati] Güneyceli, "Serveti Fünûn'daki 'Horasanî' Müstearı Kimindir?", Dergâh, sy. 26, İstanbul 1992, s. 7; S. Tanvir Wasti, "Halil Hâlid: Antiimperialist Muslim Intellectual", MES, XXIX/3 (1993), s. 559-579; Murat Çulcu, "İki Ülkenin Unuttuğu Bir Dergi: Die Islamische Welt (İçindekiler)", Müteferrika, sy. 2, İstanbul 1994, s. 193-208; F[ethi] T[evetoğlu], "Halil Hâlid Bey", TA, XVIII, 382-383; "Halil Hâlid Bey", TDEA, IV, 47.

Mustafa Uzun

HALİL HAMÎD PAŞA

(ö. 1199/1785)

Osmanlı sadrazamı.

Aslen Ispartalı olup 1149'da (1736) doğdu. 1699 Karlofça Antlaşması ile gerileyen, 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ile Rusya karşısında ağır bir yenilgiye uğrayan Osmanlı Devleti'nin yenileşme ve ıslah zaruretini, seleflerinden bazıları gibi yalnızca idrak etmekle kalmayıp bütün hayatî tehlikeleri göze alarak bunu uygulama azim ve cesaretini göstermiş olan nâdir devlet adamlarından biridir.

Küçük yaşta babası Hacı Mustafa Ağa ile birlikte İstanbul'a geldi ve tahsiline burada devam etti. Önceleri Bâbıâli Divan Kalemi'ne alındı, beylikçi yanında kâtip oldu. Daha sonra Eflak Voyvodalığı kapı kethüdâsı olan İstavrikizâde'ye kâtiplik yaptı, onun katli üzerine tekrar Bâbıâli'deki kâtiplik görevine döndü. Devrin nüfuzlu şahsiyetlerinden Darphâne Emini Râif İsmâil Efendi'nin tavsiyesiyle Âmedî Kalemi'ne alındı; bu arada beylikçiliğe ait hizmetleri gördü, başarısı dolayısıyla hâcegânlığa terfi etti, nihayet bizzat âmedci oldu. Bâbıâli'deki çeşitli kalemlerde yetişerek yükselen Halil Hamîd Efendi devlet teşkilât ve işleyişini çok iyi öğrenmişti. 1779'da büyük tezkireciliğe yükseldiği gibi reîsülküttâblığa da en yakın aday oldu. Nihayet reîsülküttâblığa ve 1780'de de Sadrazam Silâhdar Karavezir Mehmed Paşa'nın kethüdâlığına getirildi. 1781'de yeni sadrazam Bolulu İzzet Mehmed Paşa tarafından sadâret kethüdâlığından azledildi. Kısa bir müddet için daha aşağıda bir memuriyet olan Tersâne eminliğini sürdürdü. Bolulu İzzet Mehmed Paşa'nın azli sırasında bizzat I. Abdülhamid'in emriyle ikinci defa

sadâret kethüdâlığına getirildi (1782). Yeni sadrazam Yeğen Mehmed Paşa'nın dört ay kadar süren kısa sadâretinden sonra da sadrazam oldu (31 Aralık 1782).

Halil Hamîd Paşa'nın sadâreti, Kırım meselesi yüzünden Rusya ile

tırmanan krizin had safhaya ulaştığı yıllara rastlar. 1783'te Rusya'nın Kırım'ı ilhakını ilân etmesi, savaş hazırlığı yetersiz, ancak Kırım'ın elden çıkması infialiyle oluşan kamuoyu baskısını bütün ağırlığı ile üzerinde hissetmekte olan devleti çaresiz bir durumda bırakmıştır. Kırım'ın ilhakının sessizce karşılanması, bir beyannâme ile bile olsa protestoda bulunmanın Rusya ile hazırlıksız bir savaşa yol açacağı endişesi ve nihayet Rusya'nın, bu ilhakın resmen kabul edilmesinin belgeleneceği bir senet verilmesi talebiyle ortaya çıkması, Halil Hamîd Paşa sadâretinin en önemli konularından birini teşkil eder.

18 Aralık 1783'te yapılan, bütün devlet büyükleriyle ulemânın katıldığı, ancak kamuoyundan özellikle gizli tutulan bir toplantıda, başta devrin büyük ismi ve perde arkasındaki güçlü şahsiyeti Cezayirli Gazi Hasan Paşa olduğu halde katılanların oy birliğiyle Kırım'ın ilhakını tanıyan bir senet verilmesi kabul edildi. Ayrıca yine Halil Hamîd Paşa'nın görüşü doğrultusunda, henüz hazırlıkların tamam olmadığı gerekçesiyle ve hezimetle bitecek yeni bir mücadelede daha fazla yer kaybedilmesinin önüne geçmek için Rusya ile yeni bir savaş da göze alınmadı.

Rusya ile olan münasebetler, askerî ıslahatın "motoru" olma özelliğini bu son gelişme karşısında da gösterdi ve bu durum Halil Hamîd Paşa'nın faaliyetleri içinde en önemli ve şahsı için tehlikeler doğuran en hassas konuyu oluşturdu. Yapılması gereken ilk iş Yeniçeri Ocağı'nın ıslahı idi. Bu ise her şeyden önce mevcudun yoklanması ve fiilen hizmet vermeyenlerin ellerine geçmiş olup ancak onda biri ocak elinde bulunan "esâmî"lerin açığa çıkarılması gibi geniş bir menfaat çevresinin muhalefet ve düşmanlığını üzerine çekecek bir hareketi göğüslemek demekti. Ulûfenin kırdırılmak suretiyle alınıp satılmasını da yasaklayan Halil Hamîd Paşa, esâmî iradı ile geçinenlerin ellerindeki esâmîlerin hükümsüz olduğunu ilân ederek yoklamalar sonucunda açıkta ve gizlenmiş bulunan binlerce mahlûl esâmînin hazineye devredilmesini sağladı.

Askerî teknik sınıfların zamanın savaş usul ve ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir hale getirilmesi ve sürekli eğitim içinde olmaları için giriştiği icraat, Sürat topçularının yeniden teşkili, Lağımcı ve Humbaracı Ocağı'nın ıslahı, her türlü askerî mühendislik bilgilerinin verilmekte olduğu, ancak ihmale uğramış olan mühendishânenin yeniden elden

geçirilmesi ve genel planda bütün bu işlerde bilgi ve tecrübelerinden istifade etmek amacıyla özellikle çok sayıda Fransız uzmanın hizmete alınması gibi çeşitli boyutlardadır.

Avrupa'da olduğu gibi dakikada sekiz-on atış yapabilecek kadar seri ve isabet kaydedecek kadar da mahir olan Sürat topçuları sınıfı III. Mustafa'nın saltanatının son yılında (1774) teşkil edilmiş, ancak kısa zamanda ihmale uğrayarak kaldırılmıştı. Halil Hamîd Paşa bu sınıfı daha mükemmel bir şekilde yeniden kurdu. Fransızlar'dan teknik yardım ve öğretmen temin etti. Sürat topçularının sayılarını arttırdı ve onlara dair bir nizamnâme hazırlattı. Lağımcı ve Humbaracı Ocağı için de aynı şekilde yoklamalar yaptırıp esâmîlerin hizmet erbabı elinde bulunmasına dikkat edilmesini sağladı ve bunlarla ilgili belirli programlı tâlimler hazırlattı, nizamlarının tam olarak uygulanmasına çalıştı. 1773'te açılmış bulunan Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun'un ihyası Halil Hamîd Paşa'nın özellikle önem verdiği bir konu oldu. De Lafitte, Moniye gibi Fransız mühendisler yanında Gelenbevî İsmâil Efendi gibi Türk hocalar tayin edildi. Bu arada yeni talebe kaydolunarak ordunun her türlü mühendislik hizmetine cevap verebilecek elemanların yetiştirilmesine gayret edildi.

Kırım'ın verilen senede rağmen tekrar bir büyük savaş sebebi olacağı gerçeğini daima göz önünde tutan Halil Hamîd Paşa, Rusya ile girişilecek yakın gelecekteki bir savaşın bütün tedbirlerini kusursuz bir şekilde almakla büyük bir hizmet görmüştür. Kafkas cephesinin ve Balkanlar'daki serhad kalelerinin Rusya'ya karşı takviyesi sürerken Avusturya'nın Rus yandaşı politikasını da göz ardı etmedi; Bosna taraflarındaki kaleleri silâh, cephane ve yiyecek maddeleriyle doldurdu ve tahkim etti. Hatta ölümünden sonra, beklendiği gibi 1787-1788 savaşı çıktığında Sadrazam Koca Yûsuf Paşa bu sefere kendisinin değil Halil Hamîd Paşa'nın çıktığını söylerken yapılan olağan üstü tahkimatı ve hazırlığı ifade etmek istemişti. Gerçekten yığılan mühimmat seferin ilk üç yılındaki ihtiyacı karşılayabilecek durumdaydı.

Halil Hamîd Paşa, Rus tehlikesine karşı dış politikada Fransa'nın dostluğuna büyük önem vermiş ve bu hususta Rus-Fransız çekişmesinden faydalanmak istemiştir. Fransa'nın tesirinde kalmış olmakla beraber bu devletle ortak düşmana karşı askerî ve teknik iş birliğini geliştirmekte başarılı olmuştur. Küçük Kaynarca ile biten büyük savaşın açtığı yaraların,

Kırım’ın kaybı ile oluşan büyük göçlerin ve harbin malî yüklerinin genel tabloyu daha da ağırlaştırdığını gören Halil Hamîd Paşa, birtakım köklü tedbirlerle bu gelişmeyi durdurmaya çalıştı. Özellikle Hindistan ve diğer yerlerden gelmekte olan pahalı kumaşların kullanımını yalnız yasaklamalarla önlemeye çalışmadı, bu malların yerli üretimini sağlamak için de birtakım teşebbüslerde bulundu.

1784’te İsveç elçiliğinde tercüman olarak bulunan D’Ohsson’a açıkladığı gibi Halil Hamîd Paşa, devlete bütünüyle yeniden şekil verecek kapsamda köklü bir reform projesine sahipti. D’Ohsson’un naklettiklerinden anlaşıldığı kadarıyla paşa, ziraî sahada yapılacak geniş ıslahatla üretimin arttırılmasını planlamakta, idaredeki her türlü kötülüğü ve aksaklığı ortadan kaldırmak için bir dizi tedbire teşebbüs etmeyi tasarlamaktaydı. Ordunun yanında özellikle donanmaya da önem vererek bu iş için İsveç’in yardımını temin etmeye çalışıyordu. Halil Hamîd Paşa’nın, artık bir Rus-Osmanlı denizi haline dönüşmüş bulunan ve Rusya’nın artan gücüyle yalnız askerî değil ticarî açıdan da Rus denizi olma durumundaki Karadeniz için düşündükleri ise ayrıca ilgi çekicidir. Halil Hamîd Paşa, özellikle 1783 Rus-Osmanlı Ticaret Antlaşması’ndan sonra bu denizde oluşan Rusya’nın tek taraflı üstünlüğüne bir son vermek amacıyla Karadeniz’i bütün devletlerin ticarî gemilerinin faaliyetine açmayı tasarlamaktaydı.

İki yıl dört ay kadar devam eden sadrazamlığını çok başarılı bir şekilde sürdüren ve bizzat I. Abdülhamid’in, hizmetlerinden duyduğu memnuniyeti çeşitli vesilelerle gözler önüne serdiği Halil Hamîd Paşa, 20 Cemâziyelevvel 1199 (31 Mart 1785) tarihinde sabaha karşı âniden

azledilerek Gelibolu’ya sürgüne gönderildi ve bütün mal varlığına el konuldu. Halil Hamîd Paşa hemen idam edilmedi; burada ikamete mecbur tutulduktan bir müddet sonra kendisine Mekke-i Mükerreme şeyhülharemliği ve Cidde sancağı ilâvesiyle Habeş eyaleti verildi. 1785 Nisanını hazırlıklarını sürdürmekte olduğu Bozcaada’da geçiren ve aynı amaçla yol tedariki görmek üzere İstanköy adasına geçip orada beklemesi emredilen Halil Hamîd Paşa burada yeni tayin edildiği valilikten azledildi. İdamı için ferman çıktığından, bu işle görevlendirilen ve Cezayirli Gazi Hasan Paşa’nın adamlarından olan Karakethüdâzâde Ali tarafından öldürülerek (27 Nisan 1785) kesik başı İstanbul’a gönderildi ve Ortakapı’da

teşhir edildi (Mayıs 1785). Vücudu Bozcaada'da defnedilip kesik başı daha sonra Karacaahmet Mezarlığı'ndaki aile kabristanına gömülmüştür.

Halil Hamîd Paşa'nın bu âni azli ve padişahın şahsına karşı gösterdiği infial, görevden alınıp sürgüne gönderilmesinin ve ardından da idamının fevkalâde bir sebebe dayandığı ihtimaline kuvvet kazandırmıştır. Bu durum, Halil Hamîd Paşa'nın yaşlı padişahı tahttan indirerek onun yerine genç şehzade Selim'i geçirmeyi planladığı ve bu tertibinin ortaya çıktığı şeklinde yorumlanmıştır. Böyle bir hareketin içinde oldukları belirlenen Şeyhülislâm Dürrîzâde Mehmed Atâullah Efendi, önceki Yeniçeri Ağası Yahyâ Ağa ve Vezir Râif İsmâil Paşa'nın da görevlerinden uzaklaştırılıp bir süre sonra katledilmiş olmaları bu ihtimali güçlendirmektedir. Ancak Kırım'ın Ruslar tarafından ilhakına sessiz kalmasına karşı kamuoyunda duyulan derin infial yanında girişmiş olduğu reformların, özellikle askerî kadroların yoklanmasından ötürü menfaatleri zedelenen kesimlerin düşmanlığını üzerine çekmesi ve perde arkasında kendisinden önceki ve sonraki bütün sadrazamlara tahakküm ederek onların icraatlarında etkili olan, I. Abdülhamid'in mutemedi ve Atabek-i Saltanatı Cezayirli Gazi Hasan Paşa'nın muhalefetine yol açması, padişahı tahttan indirme isnadıyla gelişen azli ve katlinin başlıca sebebi olsa gerektir.

Hakkında bilgi veren bütün kaynaklar ondan devlet işlerine vâkıf, değerli, tecrübeli, meselelere cesaretle el atan bir ıslahatçı olarak söz etmektedir. Halil Hamîd Paşa zamanına göre açık düşünceli bir devlet adamıydı. Fransız ressamlarına resmini yaptırmış ve İstavrikizâde'nin kâtipliğinde bulunduğu zamana işaret eden, idamının ardından aleyhtarlarından bir şairin söylediği, "Kâtib-i İstavrâki farmason-ı bedneseb" mısraı ile ima etmek istediği üzere muhtemelen masonluğa intisap etmiştir.

Pek çok insanın elinden tutan Halil Hamîd Paşa, Yûsuf Ziyâ Paşa, Ahmed Resmî Efendi, şairlerden Sâmi ve Sünbülzâde Vehbî efendiler, Vak'anüvis Sâdullah Enverî Efendi gibi kişileri de himaye etmiştir. Ayrıca birçok hayratı da vardır. Doğduğu yer olan Isparta'da Hacı Abdi Efendi Camii'ni genişletmiş, burada suyunu getirterek yaptırdığı bir şadırvandan başka bir de müstakil kütüphane inşa ettirmiş ve 449 cilt kitap vakfetmiştir. Burdur'da Çeşmecizâde Medresesi'nde de bir kitaplık kurdurmuş ve buraya da kitaplar vakfetmiştir (1783). İstanbul'da Kasımpaşa'da Sahaf Muhyiddin

Camii avlusunda annesi Zeyneb Hanım'ın adına bir çeşme yaptırmış, Bâbıâli önündeki o zamanlar dar olan yolları genişletmiş ve kapının köşesine bir çeşme inşa ettirmiştir. Davutpaşa İskelesi yanında Sa'diyye tarikatından kadem-i şerif şeyhine bir tekke yaptırmış ve şehrin bazı semtlerindeki kaldırımları tamir ettirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hadîkatü'l-vüzerâ, III. Kısım, s. 34-36; Sefînetü'r-rüesâ, s. 118-120; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 225-226, 231, 236, 243; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât, İstanbul 1327, IV, 5-6; Cevdet, Târih, II, 355; III, 129-133; Danişmend, Kronoloji, IV, 487; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 432-436; a.mlf., "Halil Hamid Paşa", TM, V (1936), s. 213-269; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 109-110.

Kemal Beydilli

HALİL HAMÎD PAŞA KÜTÜPHANESİ

Sadrazam Halil Hamîd Paşa'nın (ö. 1199/1785) Isparta ve Burdur'da kurduğu kütüphane.

1197 (1783) yılının sonlarında düzenlenen vakfiyesinden anlaşıldığına göre Isparta'daki kütüphane, Halil Hamîd Paşa'nın Hacı Abdi Efendi Camii içinde yaptırdığı kâgir binada bulunmaktaydı. İki hâfız-ı kütüb, bir bevvâb ve bir ferrâşın görevlendirildiği kütüphaneye başlangıçta 449 cilt kitap konulmuştur. Vakfiyede ayrıca hâfız-ı kütüblerin kütüphane kurucusunun tahsis ettiği evlerde oturacakları ve şehir müftüsünün her hafta kütüphaneye gelip kitapları sayacağı belirtilmiştir. Halil Hamîd Paşa Kütüphanesi koleksiyonu, daha sonraki yıllarda yapılan bağışlarla ve Eğridir ilçesindeki Yılanlıoğulları'ndan Şeyh Ali Ağa'nın kütüphanesinden nakledilen eserlerle oldukça zenginleşmiştir. Bugün kitaplar, 1969 yılında yaptırılan yeni kütüphane binasında muhafaza edilmektedir.

Halil Hamîd Paşa'nın Burdur'da kurduğu kütüphane hakkında ise fazla bilgi yoktur. M. Zeki Oral'ın tesbit ettiği bir kitabın baş tarafındaki vakıf kaydına göre Halil Hamîd Paşa Burdur'da yaptırdığı kütüphanesine de bazı kitaplar vakfetmiştir. Vakıf kaydı 1197 (1783) yılına ait olduğuna göre bu kütüphane Isparta'daki kütüphane ile hemen hemen aynı tarihte kurulmuştur. Bir arşiv kaydında Halil Hamîd Paşa'nın Burdur'da Çeşmecizâde Medresesi'ne koyduğu kitaplardan bahsedilmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Halil Hamîd Paşa Burdur'da müstakil bir kütüphane kurmamış, medrese içinde bir kütüphane tesis etmiştir. Yine M. Zeki Oral'ın tesbit ettiğine göre bu kütüphanede 117 cilt kitap bulunduğu rivayet edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Halil Hamîd Paşa'nın Isparta'da kurduğu kütüphanenin vakfiyesi, VGMA nr. 628, s. 547-556; BA, Cevdet-Maarif, nr. 1471; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 109-110, 175, 176, 179, 204; Nimet Bayraktar - Mihin Lugal, Bibliography on Manuscript Libraries in Turkey and The Publications on the Manuscripts Located in these Libraries, Istanbul 1995, s. 21; M. Zeki Oral, "Mevcut Vesikalara Göre Burdur Kütüphaneleri ve Kitap Vakfiyeleri Vesikaları", TTK Belleten, XXIV/94 (1960), s. 235-236; A. Türabi Tütüncü, "Halil Hamîd Paşa Vakfiyesi ve Isparta Kütüphanesi", TKDB, XX/2 (1971), s. 86-92.

İsmail E. Erünsal

HALİL HAYREDDİN PAŞA

(bk. ÇANDARLI KARA HALİL HAYREDDİN PAŞA).

HALÎL b. İSHAK el-CÜNDÎ

(bk. CÜNDÎ).

HALÎL b. KALAVUN

(خلل بن قلاوون)

el-Melikü’l-Eşref Selâhuddîn Halîl b. Kalāvûn el-Elfî es-Sâlihî (ö. 693/1293)

Memlük sultanı (1290-1293).

666’da (1267-68) doğdu. Memlük Sultanı el-Melikü’l-Mansûr Seyfeddin Kalavun’un oğludur. Ağabeyi el-Melikü’s-Sâlih Alâeddin Ali’nin ölümü üzerine (687/1288) veliaht oldu. Aslında Sultan Kalavun ahlâk ve davranışlarından hoşnut olmadığı için Halîl’i veliaht tayin etmek istemiyordu. Nitekim Kadı Fethuddin İbn Abdüzzâhir, Halîl’in veliaht tayiniyle ilgili belgeyi imza etmesi için kendisine arzettiği zaman onu müslümanların idaresini üstlenecek vasıfta görmediğini söyleyerek imzalamamıştı. Niyeti küçük oğlu Muhammed’i veliaht tayin etmekti. Başta nâib-i saltanat Hüsâmeddin Torumtay olmak üzere emîrler de Halîl’i sevmiyor ve ağabeyi Alâeddin’i onun zehirlediğini iddia ediyorlardı. Ancak Kalavun bu işi Halîl’den daha iyi yapacak başka bir oğlu bulunmadığından onun veliaht olmasına razı olmuş, Trablusşam seferine çıkarken de Mısır’da onu nâib olarak bırakmıştı (688/1289).

el-Melikü’l-Eşref Halîl, Kalavun’un Akkâ seferi sırasında hastalanması ve kısa bir müddet sonra ölümü üzerine Memlük tahtına geçti (7 Zilkade 689/11 Kasım 1290). Ertesi gün bütün emîrler yeni sultana biat ettiler; sultan emîrlere, kadılara ve âyana hil‘atler verdi. Kadı Fethuddin İbn Abdüzzâhir’den, kendisinin veliaht tayiniyle ilgili belgeyi isteyince kadı Sultan Kalavun’un belgeyi imzalamadığını bildirdi. Bunun üzerine Halîl babasının kendisine vermek istemediği saltanatı Allah’ın verdiğini söyledi (İbn Kesîr, XIII, 316). İlk iş olarak da kendisine karşı cephe alan Hüsâmeddin Torumtay’ı hapse attırıp mallarını müsâdere ettirdi, bir süre sonra da öldürttü. Onun yerine Bedreddin Baydarâ’yı nâib-i saltanat, Şemseddin b. Sel‘ûs ed-Dımaşkī’yi de vezir tayin etti.

Babası Kalavun ölüm döşeğinde iken ona yarım bırakmış olduğu seferi tamamlayacağını vaad eden el-Melikü'l-Eşref Halîl, bazı idarî düzenlemeler yaptıktan sonra Akkâ'yı fethetmek üzere hazırlıklara başladı. İlkbaharda Akkâ seferine çıkmaya karar vererek muhasara için gerekli malzeme ile ordusunu donattı. Akkâ'daki Haçlı yönetimi iktidar mücadelesi yüzünden, Halîl'in seferi ilkbahara bırakmasını fırsat bilerek Kahire'ye Akkâ eşrafından Philippe Mainboeuf başkanlığında bir elçilik heyeti gönderdi. Ancak sultan onları huzuruna kabul etmeyip zindana attırdı. 6 Mart 1291'de Kahire'den yola çıkan Memlük ordusu 5 Nisan'da Akkâ önüne ulaştı. Meşhur tarihçi Ebü'l-Fidâ Hama birlikleri arasında yer alıyordu. Kış ayları boyunca Avrupa'ya yardım çağrısında bulunan Haçlılar kayda değer bir yardım alamamışlar, sadece İsviçreli Otto von Grandson ile İngiltere Kralı I. Edward bir miktar kuvvet göndermişti. Çağrıya uyan Templier ve Hospitalier şövalyeleri kendilerine bağlı savaşçılarla Akkâ'da toplandılar. Kıbrıs Kralı Henry kardeşi Amaury ile bir miktar kuvvet gönderdi ve kendisinin de bir süre sonra takviye birlikleriyle geleceğini bildirdi.

İslâm ordusu Akkâ'yı Haçlı ordusundan her bakımdan üstün bir kuvvetle kuşattı. Kuşatmanın başında gemiler dolusu ihtiyar ve çocuk Kıbrıs'a gönderildi. Kral Henry 4 Mayıs'ta kırk gemilik bir donanma ile Akkâ'ya geldi ve başkumandanlığı üstlendi. Ancak onun getirdiği kuvvetler sonucu etkileyecek düzeyde değildi. Müslümanlar şehri zaptedip çok sayıda kişiyi esir aldılar. 17 Cemâziyelevvel 690 (18 Mayıs 1291) akşamı Templier şövalyelerinin tarikat binası dışında Akkâ'nın tamamı müslümanların eline geçti. 28 Mayıs'ta burası da alındı. Sultan, hıristiyanların Suriye bölgesine yapacakları herhangi bir saldırıda burayı üs olarak kullanmamaları için şehri tahrip ettirdi. Akkâ'nın fethi İslâm ve hıristiyan dünyasında büyük yankılara sebep oldu. Müslümanlar bu zaferi coşkun sevinç gösterileriyle kutladılar.

Memlük kuvvetleri Akkâ'dan sonra Sûr, Sayda, Tartûs (Antartus), Beyrut, Aslîs, Hayfa ve Cübeyl'i ele geçirerek bütün Suriye sahillerini Haçlılar'dan temizlediler.

Sultan Halîl, 29 Rebîülevvel 691 (20 Mart 1292) Cuma günü namazdan sonra Ermeniler'in hâkimiyetindeki Kal'atürrûm üzerine yürüdü. Fırat kıyısında yer alan bu müstahkem kale otuz üç gün süren kuşatmadan sonra

fethedildi ve 1200 kişi esir alındı (11 Receb 691/28 Haziran 1292). Sultan 19 Şâban'da (5 Ağustos 1292) Dımaşk'a döndü, oradan da Kahire'ye hareket etti.

692 (1293) yılında da Ermeniler'le mücadeleye devam eden Sultan Halîl Besni (Behisni, Behesni) üzerine bir sefer düzenledi. Ancak daha Dımaşk'tan ayrılır ayrılmaz Ermeni Kralı Besni, Maraş ve Tel Hamdûn'u teslim edeceğini bildirerek barış istedi. Sultan Halîl bu teklifi kabul edip Kahire'ye döndü. Bu arada Suriye'de İlhanlı-Memlük sınırındaki çöllerde yaşayan bedevîler de itaat altına alındı. Sultan Kahire'ye dönünce İlhanlı Hükümdarı Geyhatu bir elçilik heyeti göndererek vaktiyle dedesi Hülâgû tarafından zaptedilmiş olan Halep'in kendisine iade edilmesini, aksi takdirde bütün Suriye'yi topraklarına katacağını bildirdi. Ancak sultan bu tehditlere aldırmayıp elçilik heyetini kovdu ve kendilerine pek yakında Bağdat'ı da ele geçirip Moğollar'ı Irak'tan çıkaracağını söyledi. Gerçekten Sultan Halîl, Mısır'daki Abbâsî Halifesi Hâkim-Biemrillâh'ın nüfuzundan da istifade ederek Ortadoğu'daki Moğol varlığına son vermek istiyordu. Bu maksatla cihad çağrısı yapmış, Dımaşk'ta sefer için hazırlıklara başlanmıştı. Ancak ömrü yetmediği için bu arzusunu gerçekleştirememiştir.

Mekke Emîri Necmeddin Ebû Nümey'i kendine tâbi kılmak ve Abbâsî halifesinin mânevî nüfuzundan faydalanıp İslâm dünyasının en güçlü hükümdarlarından biri olmak isteyen Sultan Halîl dış siyasetinde çok başarılı idi. Ancak içeride emîrler üzerinde arzu ettiği nüfuz ve otoriteyi tesis edemedi. Yaptığı tayinlerle emîrleri birbirine düşürdü. Babasının memlüklerini aşağılaması, İbn Sel'ûs gibi bir tüccarı vezir tayin etmesi, Sungur el-Eşkar gibi bazı emîrlerini öldürtmesi, ramazanda içki içmesi ve bazı gayri ahlâkî hareketleri başta nâib-i saltanat Bedreddin Baydarâ olmak üzere çok sayıda emîrin kendisine karşı düşmanlık beslemesine sebep oldu. 3 Muharrem 693'te (4 Aralık 1293) Vezir İbn Sel'ûs ve büyük emîrlerle birlikte İskenderiye istikametinde ava çıkan Sultan Halîl, bir süredir kendisini öldürmeyi planlayan Bedreddin Baydarâ ve arkadaşları tarafından

öldürüldü (12 Muharrem 693/13 Aralık 1293). 13, 14 veya 15 Muharrem'de öldürüldüğüne dair rivayetler de vardır. Tervece Valisi İzzeddin Aydemir iki gün sonra cesedini yıkatıp kefenlettikten sonra Kahire'ye gönderdi. Seyyide Nefîse'nin kabri yanında bugün Türbetüleşrefiye diye bilinen yere

defnedildi.

Sultan Halîl cesur, yiğit, gayretli, heybetli, iyi kalpli, âdil ve cömert bir hükümdardı. Çok aceleci olup hiç kimseyle istişare etmeden karar verir ve duygularını gizlemezdi. Bazı kaynaklarda ramazanda içki içmesi ve gayri ahlâkî davranışları dolayısıyla tenkit edilmiştir. Dımaşk'ta içki içilmesini ve alım satımını, afyon içimini yasaklamış, gümrük ve transit geçiş vergisini (mükûs ve darâib) kaldırmıştır. Kal'atüleşrefiye, Eyvânüleşrefiye ve Seyyide Nefîse'nin türbesi yanındaki medrese onun tarafından yaptırılmıştır. Şiir ve edebiyata meraklı olan Sultan Halîl'in el-Ḳaṣdü'l-Celîl min naẓmi's-Sulṭân Ḫalîl el-Eşref adıyla meşhur bir divanı vardır (Beyrut 1866). İbnü'l-Vahîd Nıṣfü'l-ʿayş adlı eserini ona takdim etmiştir (nşr. Âdil el-Bekrî, Musul 1969). Ölümü dolayısıyla hakkında birçok şair tarafından mersiyeler yazılmıştır.

Akkâ'nın fethinden sonra ticaretin gelişmesi için Akdeniz'deki hıristiyan güçlerle münasebetlerini geliştiren Sultan Halîl onlarla ticarî anlaşmalar imzaladı. Babası Kalavun'un Aragon Kralı III. Alphonso ile yaptığı antlaşmayı II. James ile yeniledi (29 Ocak 1293). Ayrıca Menteşe, Aydın ve Karamanoğulları ile de ilişkiler kurdu. Karamanoğlu Mecdüddin Mahmud Bey Alâiye'yi Franklar'ın elinden alınca (Cemâziyelevvel 692 / Nisan1293) burada el-Melikü'l-Eşref Halîl adına hutbe okutmuştur.

Sultan Halîl'i öldüren emîrler liderleri Bedreddin Baydarâ'yı el-Melikü'l-Kāhir (el-Melikü'l-Evhad) lakabıyla sultan ilân ettiler. Ancak Bedreddin'in saltanatı uzun sürmedi. Bir iki gün sonra Zeynüddin Ketboğa el-Mansûrî, Üstâdüddâr (Üstâdâr) Hüsâmeddin ve Sultan Halîl'e bağlı memlükler Bedreddin Baydarâ'yı daha Kahire'ye varmadan öldürüp Halîl'in küçük yaştaki kardeşi el-Melikü'n-Nâsır Muhammed'i sultan ilân ettiler. Kısa bir süre sonra iktidarın gerçek sahibi olan Zeynüddin Ketboğa el-Melikü'l-Âdil unvanıyla Memlük tahtına çıkmayı başardı (694/1295).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, IV, 24-31; İbnü’d-Devâdârî, Kenzü’d-dürer ve câmiʿu’l-ġurer (nşr. U. Haarmann), Kahire 1391/1971, VIII, 301-352; Zehebî, el-Muḫtâr min târîḫi İbni’l-Cezerî (nşr. Hudayr Abbas - M. Halîfe el-Minşedâvî), Beyrut 1408/1988, s. 338-341, 351-363; İbnü’l-Verdî, Tetimmetü’l-Muḫtaṣar fî aḫbâri’l-beşer (nşr. Ahmed Rifʿat el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, II, 336-341; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 316-335; İbnü’l-Furât, Târîḫ, Beyrut 1969, VIII, 97-103, 106-130, 135-146, 153-158, 165-172; İbn Haldûn, el-ʿİber, V, 403-407; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, bk. İndeks; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 238-239; a.mlf., Kitâbü’s-Sülûk (Ziyâde), I/3, s. 756-793; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, VIII, 3-41; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, I, 365-378; Muhyiddin Abdüzzâhir, el-Elṭâfü’l-ḫafiyye mine’s-sîreti’s-sulṭâniyye el-Eşrefiyye, Süveyd 1902, s. 94; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 8, 92; Halîm Emîn Abdüsseyid, Ḳıyâmü devleti’l-Memalîki’s̱-s̱âniye, Kahire 1966, s. 13-14; Mustafa M. Ziada, “The Mamluk Sultans to 1293”, A History of the Crusades (ed. K. M. Setton), London 1969, II, 753-755; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, III, 349-358; Ekrem Hasan el-Ulebî, el-Melikü’l-Eşref Ḫalîl b. Ḳalâvûn: fâtiḥu ʿAkkâ ve muḥarriru bilâdi’ş-Şâm mine’ṣ-Ṣalîbiyyîn, Beyrut-Dımaşk 1407/1987; Kâzım Yaşar Kopraman, “Memlükler”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, VI, 473-475; Saîd Abdülfettâh Âşûr, Mıṣr ve’ş-Şâm fî ʿaṣri’l-Eyyûbiyyîn ve’l-Memâlîk, Beyrut, ts. (Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye), s. 216-221; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, VII, 64-65; M. Îsâ Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil li’t-türâs̱i’l-ʿArabiyyi’l-maṭbûʿ, Kahire 1992, I, 72; U. Haarmann, “Khalīl”, EI² (İng.), IV, 964-965.

Abdülkerim Özaydın

HALÎL b. KEYKELDÎ

(bk. ALÂÎ).

HALÎL MERDEM BEK

(خليل مردم بك)

Halîl b. Ahmed Muhtâr b. Osmân Merdem Bek (1895-1959)

Arap şairi, yazar ve edebiyat tarihçisi.

Şam'da doğdu. Lala Mustafa Paşa'nın soyundandır. Babası âlim bir zat olup Hz. Peygamber'in soyundan gelen annesi, Şam müftüsü Mahmûd el-Hamzavî'nin kızı Fâtıma Hanım'dır. Halîl Merdem on beş yaşında iken babasını, birkaç yıl sonra da annesini kaybetti. Mahalle mektebinde başladığı ilk öğrenimine el-Melikü'z-Zâhir İlkokulu'nda devam etti. Üç yıl sonra girdiği idâdîde okurken özel dersler de aldı. Abdülkādir el-İskenderânî'den sarf ve nahiv, Şam müftüsü Muhammed Atâullah el-Kesm'den fıkıh ve Bedreddin el-Hasenî'den hadis okudu. Geniş bir aile ve kültür çevresine sahip olan Halîl Merdem tahsilinin yanı sıra Abdurrahman Şehbender, Şükrî el-Aselî, Abdülvehhâb el-İngilizî ve Rüşdî eş-Şem'a gibi ilim, fikir ve sanat adamlarının toplantılarına katılarak kendini yetiştirdi.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı Devleti'nin elinden çıkan Suriye'de yeni yönetimin ilk işlerinden biri de Arapça'yı resmî dil haline getirmek oldu. Bunun için, Türkçe olan bazı resmî kayıtları Arapçalaştıracak ve bundan böyle yazışmaları Arapça olarak yapacak görevli yetiştirmek üzere Dîvânü'r-resâili'l-âmme adlı bir müessese kuruldu (1918). Türkçe de bilen Halîl Merdem Bek Dîvânü'r-resâil'e mümeyyiz tayin edildi; ayrıca yeni devlette görev alacak memurlara Arapça öğretilmesi konusunda çalışmalar yaptı. Bu amaçla hükümet tarafından açılan Medresetü'l-küttâb ve'l-münşiîn'e inşâ öğretmeni oldu (1919).

Halîl Merdem 1921'de Muhammed eş-Şerîkī, Şefîk Cebrî, Haydar Merdem Bek, Selîm el-Cündî, Halîm Demmûs, Ahmed Şâkir el-Kermî, Fahrî el-Bârûdî, Necîb er-Reyyis ve Nesîb Şihâb gibi arkadaşları ile birlikte er-Râbıtatü'l-edebiyye adında bir cemiyet kurdu. Başkanlığını kendisinin yaptığı bu cemiyet Mecelletü'r-Râbıṭati'l-edebiyye adlı aylık bir dergi

yayımlamaya başladı. 1920'de Suriye'yi işgal eden Fransızlar'la mücadeleye girişen Halîl Merdem, bu dergide yayımladığı şiir ve yazılarıyla halkı Fransızlar'a karşı ayaklanmaya teşvik etti. Ancak dergi 9. sayısından sonra Fransızlar tarafından kapatıldı. Hakkında gıyabî tutuklama kararı çıkarılan Halîl Merdem Bek önce Lübnan'a, ardından İskenderiye'ye kaçtı. Burada dört ay kaldıktan sonra 1926'da Londra'ya gitti. Londra Üniversitesi'nde üç yıl İngiliz edebiyatı öğrenimi gördü ve ihtisas yaptı. Af kanunu

çıkınca 1929'da Şam'a döndü. Aynı yıl el-Külliyyetü'l-ilmiyyetü'l-vataniyye'de dokuz sene devam edecek olan Arap edebiyatı hocalığına başladı. Arap edebiyatının önde gelen şahsiyetlerinin biyografilerini ele aldığı "Eimmetü'l-edebi'l-Arabî" serisini bu sırada yazdı. 1932'de de Kâmil Ayyâd, Kâzım ed-Dağıstânî ve Cemîl Salîba ile birlikte Mecelletü'ṣ-Ṣeḳāfe adlı bir dergi yayımladı.

1941 yılında el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'nin genel sekreteri olan Halîl Merdem Bek 1942'de Millî Eğitim bakanı, 1948'de yine el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'nin sekreteri, aynı yıl Kahire Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'nin muhabir üyesi, 1949'da Millî Eğitim ve Sağlık bakanı, el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Irâkī'nin muhabir üyesi, 1951'de tekrar el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'nin sekreteri, aynı yıl Irak nezdinde Suriye büyükelçisi, 1952'de Millî Eğitim ve Dışişleri bakanı olarak görev yaptı. 1953'te el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'nin başkanı Muhammed Kürd Ali'nin ölümü üzerine bu kurumun başkanlığına seçildi. 1958'de Sovyet Bilimler Akademisi muhabir üyeliğine kabul edilen Halîl Merdem, el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'nin başkanlığı görevini sürdürmekte iken hastalandı. Tedavi için İngiltere'ye gittiyse de iyileşemeden döndü ve kısa bir süre sonra 21 Temmuz 1959 tarihinde Şam'da vefat etti.

Modern ilmî çalışma usullerini iyi bilen Halîl Merdem Bek daha çok klasik Arap kültürüyle uğraşmıştır. Yayımladığı klasik divanlar ve yazdığı monografilerle Arap edebiyatı tarihine büyük hizmetleri olmuş, eski ve yeni arasında köprü vazifesi görmüştür. Ayrıca millî konularda halkı galeyana getirmek, zulüm ve haksızlıkla mücadele etmek için şiirler ve yazılar yazmıştır. İlmî ve edebî faaliyetleri şarkiyatçılar tarafından övgüyle karşılanan Halîl Merdem'e çok sayıda yerli ve yabancı ilmî kuruluş

tarafından üyelik verilmiştir.

Halîl Merdem'in sunîlikten uzak, son derece samimi şiirlerinin çoğu aşk ve tabiat konularındadır. Tasvirlerinde ince bir ses, ışık, renk ve gölge armonisi hâkimdir. Bunların yanında özellikle işgalci Fransızlar'a karşı halkı mücadeleye, birlik ve dayanışmaya teşvik eden hamâsî ve millî şiirleri de hayli yer tutar. Öte yandan idam cezasına karşı çıktığı hümanist şiirleri de vardır. Halîl Merdem Bek sanatta müstehcenliğe yer vermediği gibi gençlik yıllarında kaleme aldığı birkaç parça dışında gazel de yazmamıştır. Onun şiirleri arasında medih ve fahriyyeye de nâdir rastlanır (Cemîl Salîbâ, XXXVII/5, s. 2-5). Ayrıca İngilizce, Almanca ve Farsça'dan şiir tercümeleri yapmıştır (Fâdiye Abdüllatîf el-Melîh, s. 123-124). Halîl Merdem Bek'in hayatı, eserleri ve şiirleri hakkında M. Abdülmün'im Hafâcî ile Fâdiye Abdüllatîf el-Melîh'in müstakil çalışmaları (bk. bibl.) ve Suriye Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yazarın anısına hazırlanmış bir hâtıra kitabı (el-ʿUrûbe, Dımaşk 1960) bulunmaktadır.

Eserleri. Telif Eserleri. 1. Şuʿarâʾü'ş-Şâm fi'l-ḳarni'ṡ-ṡâliṡ li'l-hicre (Dımaşk 1925). el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'ye üye olarak kabulü için hazırladığı doktora mahiyetinde bir tez olan eser müellifin oğlu Adnân Merdem Bek tarafından eş-Şuʿarâʾü'ş-Şâmiyyûn adıyla yeniden neşredilmiştir (Beyrut 1979). 2. Cemheretü'l-muġannîn (Dımaşk 1959). Müellifin on sekiz yaşında iken yazıp ancak hayatının sonunda yayımlayabildiği bu eser İbnü'n-Nakīb'ın Urcûze'sinin şerhidir. Eserin tahkikli neşri Adnân Merdem Bek ve Ahmed el-Cündî tarafından yapılmıştır (Dımaşk 1384/1964). 3. Kitâbü'l-Aʿrâbiyyât (nşr. Adnân Merdem Bek - Ahmed el-Cündî, Dımaşk 1385/1966). Fesahat sahibi bedevîlere dairdir. 4. Aʿyânü'l-ḳarni'ṡ-ṡâliṡ ʿaşer fi'l-fikr ve's-siyâse ve'l-ictimâʿ (nşr. Adnân Merdem Bek, Beyrut 1971, 1977). 5. Şuʿarâʾü'l-Aʿrâb (nşr. Adnân Merdem Bek, Beyrut 1398/1978). Az tanınan çöl şairlerinin hayatları ve şiirleriyle ilgili bir eserdir. 6. İbnü'l-Muḳaffâʿ (Dımaşk 1930). 7. el-Câḥiẓ (Dımaşk 1930). 8. İbnü'l-ʿAmîd (Dımaşk 1350/1931). 9. eṣ-Ṣâḥib b. ʿAbbâd (Dımaşk 1351/1932). 10. el-Ferezdaḳ (Dımaşk 1358/1939). 11. Ebû Nüvâs el-Ḥasan b. Hânîʾ (nşr. Adnân Merdem Bek, Beyrut 1406/1986). 12. İbnü'r-Rûmî (nşr. Adnân Merdem Bek, Beyrut 1408/1988). Son yedi eser "Eimmetü'l-edebi'l-Arabî" serisi olarak kaleme alınmıştır. 13. er-Raḳṣ (Dımaşk 1939). 14. Dîvânü Ḫalîl Merdem Bek (nşr.

Adnân Merdem Bek, Dımaşk 1379/1960). 15. Dımaşḳ ve'l-Ḳuds fi'l-ʿişrînât (nşr. Adnân Merdem Bek, Beyrut 1398/1978). 16. Resâʾilü'l-Ḫalîl (nşr. Adnân Merdem Bek, Beyrut 1399/1979). 17. Yevmiyyâtü'l-Ḫalîl ([sene 1363 li'l-hicre]; nşr. Adnân Merdem Bek, Beyrut 1400/1980). 18. Teḳārîrü'l-Ḫalîl ed-diblûmâsiyye (nşr. Adnân Merdem Bek, Beyrut 1402/1982). 19. Muḥâḍarâtü'l-Ḫalîl fi'l-inşâʾi'l-ʿArabî (nşr. Adnân Merdem Bek, Beyrut 1985). 20. Kitâbü Vaḳfi'l-Vezîr Lala Muṣṭafâ Bâşâ (Dımaşk 1925). 21. Kitâbü Vaḳfi Fâṭıma Ḫâtûn bint Muḥammed b. es-Sulṭân el-Melikü'l-Eşref Ḳansu el-Ġavrî (Dımaşk 1925). Tahkikleri. 1. Ebû Osman el-Üşnândânî, Kitâbü Meʿâni'ş-şiʿr (Dımaşk 1340/1922). 2. Dîvânü İbn ʿUneyn (Dımaşk 1946). 3. Dîvânü ʿAlî b. el-Cehm (Dımaşk 1369/1949; Beyrut 1971). 4. Dîvânü İbn Ḥayyûs (I-II, Dımaşk 1951). 5. Dîvânü İbni'l-Ḥayyât (Dımaşk 1377/1958).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü Ḫalîl Merdem Bek (nşr. Adnân Merdem Bek), Dımaşk 1379/1960, nâşirin mukaddimesi; Brockelmann, GAL Suppl., III, 356-357; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 384; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 231; M. Sâmî ed-Dehhân, eş-Şiʿrü'l-ḥadîs̱ fi'l-iḳlîmi's-Sûrî, Dımaşk 1960, s. 87-147; a.mlf., "Ḫalîl Merdem Bek", MMİADm., XXXIV (1959), s. 676-692; Hassân Bedreddin el-Kâtib, el-Mevsûʿatü'l-mûceze, Dımaşk 1971, II, "Ḫalîl Merdem Bek" md.; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 315; Abdülkādir Ayyâş, Muʿcemü'l-müʾellifîne's-Sûriyyîn fi'l-ḳarni'l-ʿişrîn, Dımaşk 1405/1985, s. 476-477; Muhammed Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşḳ, Dımaşk 1408/1987, s. 85-86; Fâdiye Abdüllatîf el-Melîh, Ḫalîl Merdem Bek, Dımaşk 1991; M. Abdülmün'im Hafâcî, Şâʿirü'ş-Şâm Ḫalîl Merdem, Beyrut 1412/1992; Cemîl Salîbâ, "Ḫalîl Merdem Bek eş-şâʿir", el-Edîb, XXXVII/5, Beyrut 1960, s. 2-5, 39; Hikmet Hâşim, "Aḍvâʾ ʿalâ fenni Ḫalîl Merdem", a.e., XXXVII/5 (1960), s. 8-11; J. Rikabi, "Mardam", EI² (İng.), VI, 538-539.

Muhammed Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr

HALİL NÛRİ

(ö. 1213/1799)

Osmanlı vak‘anüvisi.

Tanınmış bir aileye mensup olup Sadrazam Nâilî Abdullah Paşa’nın torunu, kalem erbabından Feyzullah Şâkir Beyefendi’nin oğlu, Şeyhülislâm Mustafa Âşir Efendi’nin damadıdır. Hayatının ilk yılları hakkındaki bilgiler yetersizdir. Genç yaşta kaleme intisap ederek 1784’te hâcegânlığa yükseldiği, 1787’de top arabacıları kâtibi ve ardından âmedî halifesi olduğu bilinmektedir (Sicill-i Osmânî, IV, 590). 3 Aralık 1790’da maliye tezkirecisi ve küçük rûznâmçeci olan Halil Nûri, Vak‘anüvis Ahmed Vâsıf Efendi’nin 1209’da (1794) Midilli’ye sürgüne gönderilmesi üzerine onun yerine beşinci defa vak‘anüvisliğe getirilen Sâdullah Enverî’nin kısa süre sonra 13 Rebîülâhir 1209’da (7 Kasım 1794) vefatının ardından vak‘anüvisliğe tayin edildi ve vefatına kadar aralıksız dört yıl bu görevde kaldı. Hizmeti süresince dönemin olaylarını altı cilt

halinde telif ederek sadâret vasıtasıyla III. Selim’e sundu. Boğaziçi’ndeki köşkünde vefat eden Halil Nûri’nin mezarı Eyüp’tedir.

Halil Nûri Bey’in hazırladığı tarih, 1209 Muharremi (Ağustos 1794) olayları ile başlayarak Zilkade 1213’e (Nisan 1799) kadar gelir. Ondan sonra vak‘anüvisliğe getirilen ve eseri gözden geçirerek yeniden ele alıp tarihine ekleyen Vâsıf, kendisine intikal eden nüshanın 1213 Ramazanı (Mart 1799) sonuna kadar geldiğini belirtirse de Halil Nûri’nin eserinin bazı yazmaları 1 Şevval 1213 (8 Mart 1799) tarihli olayla bitmekte (İÜ Ktp., TY, nr. 5996; TSMK, Hazine, nr. 1579), öte yandan Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki nüsha (Âşir Efendi, nr. 239) 19 Zilkade 1213 (24 Nisan 1799) tarihli olayla sona ermektedir. Müellifin sunduğu bir takrirden anlaşıldığına göre Enverî’den intikal eden 1209 (1794) yılının ilk iki ayına dair notlar ilk cildin başına konmuş, Fransa meselesine ait tafsilât ise padişahın emri uyarınca II. cilde alınmıştır (BA, Cevdet-Maliye, nr. 939). Eserin muhtemelen III. Selim’e sunulan IV ve V. ciltleri İstanbul

Üniversitesi Kütüphanesi’nde (TY, nr. 6000, 6001), 1211-1212 (1796-1797) yılları olaylarını ihtiva eden VI. cildi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde (Hazine, nr. 1579) bulunmaktadır.

Müellifin görev üstlendiği dönem devlete yeni bir düzen verilme devri olduğundan bununla ilgili çıkarılan birçok nizamnâme eserde “şürût” adı altında yer almaktadır. Halil Nûri’nin îrâd-ı cedîd, topçu, arabacı, humbaracı, lağımcı ve levent çiftliği ocaklarıyla ilgili vb. diğer nizamnâmeleri “şerâit” adıyla toplayıp IV. cilt olarak düzenlemesinin takdire şayan olduğu ve kendisinin taltif edilmesi gerektiği konusunda bir telhis ve III. Selim’in hatt-ı hümâyunu vardır (BA, HH, nr. 8931). Eserde resmî yazışmalara dair hatt-ı hümâyun, ferman, berat, buyruldu, takrir, lâyiha, tahrirat, mektup, fetva sûretleri de bulunmaktadır. Böylece tarihten yalnız devrin olayları hakkında değil resmî yazışmalarla ilgili bilgi de edinilebilmektedir. Daha önceki kroniklerin ve vak‘anüvis tarihlerinin bir devamı olan eserde tayinler, tevcîhat, aziller, nefiyler çok sık olarak haber mahiyetinde verilmiş, katil ve idamlar nakledilmiştir. Ancak olayların iç yüzüne ve perde arkasına inilmemiş, sadece vak‘aların nakliyle yetinilmiş, vefat kayıtlarından sonra genellikle tanınmış ricâlin biyografilerine de yer verilmiştir. İktisadî konulara ait (meselâ esham) kayıtların ise sınırlı olduğu görülmektedir. Mevlid kıraatleriyle surre merasimlerine, ayrıca yangın, zelzele, sel baskını ve özellikle İstanbul’da yaşanan tabii âfetlere, diplomasi tarihi açısından önemli sayılabilecek elçi kabullerine, bu münasebetle yapılan divan toplantılarına temas edildiği gibi bürokrasinin işleyişi açısından mühim olan o dönemdeki bürolar ve bunların düzeni hakkında da yer yer uzun bentler bulunmaktadır. Müellifin seyrek de olsa kaydettiği Avrupa’ya dair meselelerden, kendisinin Avrupa ahvâline belli ölçüde vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Fransız İhtilâli’yle ilgili uzun bir bahiste papanın, Luther ve Kalvin’in mezheplerinin özelliklerinden, Voltaire ve Robespierre’in düşüncelerinden, farmasonların zararlı faaliyetlerinden, bu arada cumhuriyetten bahsetmesi dönem için önemli bir özelliktir. Sade bir üslûpla kaleme alınan eserden Cevdet Paşa, tarihinin VI. cildinde 1209-1213 (1794-1798) yılları olaylarını verirken geniş ölçüde faydalanmış ve yer yer diğer kaynaklarla da karşılaştırmıştır.

Halil Nûri’nin “Nizâm-ı Zabt-ı Vekāyi‘” başlığı altında takdim ettiği arzı, onun tarihçilik anlayışı ve olayların kaydedilmesi hususundaki görüşünü

yansıtması bakımından dikkat çekicidir. Burada olayları kaydetmenin önemi, devletin bu işe liyakatli, tecrübeli, güvenilir birini tayin edip bundan sonra artık devlet erkânının ondan hiçbir şeyi saklamaması gerektiği, ancak bir müddetten beri hadiseleri yazmakla görevli olduğu halde olayların kendisinden gizlendiği, bunun bir şeyler yazmış olmak için sözün gereksiz yere uzatılmasına yol açacağı, göreve geldiğinde Osmanlı Devleti'ne nizam ve intizam verilmesi hususunda büyük bir gayretin bulunduğunu gördüğü, bir konunun aslına vukuf için eskiye ait belgelere ulaşılması gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca vekāyi' zabtının Osmanlı Devleti'nde esas mesele olduğu, hadiseleri yazarken vak'anüvisin dikkatli olması ve tahkik fikrinin bulunması, devlet adamlarının kendisine bazı hususları söylemesi ve hatırlatması gerektiği de vurgulanır. Müellif bu arada, tevcîhata dair muâmelâtın ilmühaberlerinin tahvil ve ruûs kalemi tarafından, teşrifata dair olanların teşrifat kalemi tarafından vak'anüvise verilmesi âdetken bir süredir bu uygulamanın terkedildiğinden yakınarak bunun yeniden temini için emir verilmesini de istemektedir. Bu arz üzerine çıkan buyrulduda vekāyiin sıhhati üzere kaydedilmesinin esas olduğu belirtilerek belgelerin mektûbî, beylikçi, âmedî vb.den hangisine aitse reîsülküttâbdan izin alınıp verilmesi, ruûs ve teşrifat kalemlerinin de evrak sûretlerini yine vak'anüvise iletmeleri konusunda ilgililere tenbihatta bulunulmuştur (BA, HH, nr. 48063).

Aynı zamanda şair olan Halil Nûri'nin mürettep bir divanı olup bunun bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Emanet Hazinesi, nr. 1626). Eserini takdim etmesi münasebetiyle sadrazamın telhisinde, şeyhülislâm damadı ve eski maliye tezkirecisi Halil Nûri ile yine şair olan oğlu Nebîl Bey'in burada yer alan bazı şiirlerinden dolayı ödüllendirilmeleri gerektiği yolundaki istek III. Selim tarafından kabul edilmiştir (BA, HH, nr. 14599).

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 970, 8931, 12081, 14599, 14883, 48063; BA, Cevdet-Mâliye, nr. 939; Vâsıf, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 5979, vr. 2b; a.e. (İlgürel), s. XXXII,

XLIV; Cemâleddin, Osmanlı Tarih ve Müverrihleri: Âyîne-i Zurefâ, İstanbul 1314, s. 59; Fatîn, Tezkire, s. 421; Cevdet, Târih, VI, 141, 243, 245, 309; Sicill-i Osmânî, IV, 590; Osmanlı Müellifleri, III, 156-157; TCYK, s. 221; S. J. Shaw, Between Old and New: the Ottoman Empire under Sultan Selim III: 1789-1807, Cambridge 1977, bk. İndeks; Babinger (Üçok), s. 351-352; Bekir Kütükoğlu, Vekayi'nüvis: Makaleler, İstanbul 1994, s. 121; a.mlf., "Vekayinüvis", İA, XIII, 279.

Mehmet İpşirli

HALİL PAŞA, Arnavut

(ö. 1146/1733)

Osmanlı sadrazamı.

1065 (1655) yılı civarında İlbasan'da doğdu. Büyük kardeşi Sinan Ağa'nın bostancıbaşılığı zamanında Bostancı Ocağı'na girdi. Onun ölümünden sonra şâtır*lar kethüdâsı oldu. Arkasından Bağdat Valisi Kalaylıkoz Ahmed Paşa ile birlikte Bağdat'a gitti. Daha sonra İstanbul'a gelip tekrar Bostancı Ocağı'na girdi. Ardından odabaşı ve bir müddet sonra haseki ağa oldu. Maraş Beylerbeyi Rüşvanzâde Halil Paşa'nın Rakka taraflarındaki eşyasını teslim almakla görevlendirilmişken 1711 yılı sonlarında bostancıbaşılık görevine getirildi. Dört buçuk yıl kadar bu görevde bulunan Halil Ağa, Avusturyalılar'ın Venedikliler'le yapılan savaşı bahane edip mevcut barışı bozma niyetleri üzerine 11 Ocak 1716 tarihinde, yerine mütesellim göndermek şartıyla Erzurum beylerbeyiliğine getirildi ve hemen Niş Kalesi'nin onarımıyla görevlendirildi (Râşid, IV, 181); ardından da vezirlikle Belgrad muhafızlığına nakledildi.

Vezîriâzam (Şehid) Ali Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusu Venedik'le bir antlaşma yapan Avusturya'ya karşı sefere çıktı. Ancak Varadin Savaşı'nda vezîriâzamın şehid düşmesi üzerine yerine hemen yeni serdar tayini icap etti. Orduda vezir rütbesinde kimse bulunmadığından kimin serdar olacağı yolunda tartışma ve dedikodular çıktı. Sonunda, hezimet haberini bir süre önce İstanbul'a bildiren Belgrad muhafızı Halil Paşa ordu ileri gelenleri tarafından serdarlığa seçildi ve durum İstanbul'a bildirildi. Halil Paşa, III. Ahmed tarafından Mevkūfâtî İbrâhim Efendi'nin de (Damad İbrâhim Paşa) tavsiyesiyle 4 Ramazan 1128 (22 Ağustos 1716) tarihinde sadrazamlığa getirildi. Kendisine yardımcı olarak öteden beri devlet işlerinde tecrübesi olan Defterdar Sarı Mehmed Paşa verildi (Râşid, IV, 286-287, 317). Belgrad'da bulunan Halil Paşa, sınır boylarında önemli bir istihkâm durumundaki Tımışvar'ın düşmesinden sonra (Ekim 1716) askerin dağılmasını önlemek için Tımışvar'ın düştüğü haberini gizli tutup ordu ile birlikte Edirne'ye döndü. Uzun süre hazırlıklarla uğraştı ve 12 Haziran

1717'de sefere çıktı. Avusturyalılar'ın kuşatması altındaki Belgrad önlerinde yapılan savaşta devlet ileri gelenleri arasındaki ihtilâf yüzünden Osmanlı ordusu yenildi ve Niş tarafına çekildi. Hemen ardından da Belgrad Kalesi Avusturyalılar'a teslim oldu (18 Ağustos). Ordu ileri gelenleri yenilginin sorumluluğunu Halil Paşa'ya yüklediler. Bunun üzerine 26 Ağustos 1717'de sadrazamlıktan azledilen Halil Paşa Selânik muhafızlığına gönderildi. Katline emir çıktıysa da bundan haberdar olduğu için kaçtı ve birkaç yıl İstanbul'da bostancı

hasekilerinden Abdi'nin evinde gizlendi. Yakalandığı zaman bazı devlet adamlarının araya girmesiyle Midilli'ye sürgüne gönderildi (Haziran 1720). Ardından da Ağustos 1720'de vezirlikle Boğazhisarı muhafızlığına getirildi (Râşid, V, 274).

Halil Paşa, bir müddet saklandığı evin sahibi Abdi Haseki'den çekindiği için ileride kendisine devlet hizmeti nasip olursa onu kethüdâ yapacağına söz vermişti. Boğazhisarı muhafızı olunca Abdi Haseki'yi kendisine kethüdâ yaptı ve işleri onun eline bıraktı. Bu durum pek çok şikâyete yol açtı. Bunun üzerine Abdi Haseki ölümle cezalandırıldığı gibi Halil Paşa da onun bu hareketlerine göz yumduğu gerekçesiyle Kasım 1720'de vezirliği kaldırılıp Limni adasına sürüldü (Râşid, V, 274-275). Daha sonra yılda 3 yük akçe maaşla emekliye sevkedilerek Midilli'de mecburi ikamete tâbi tutuldu ve vezâreti iade edildi. Yedi yıl süren bu sürgün hayatının ardından 22 Kasım 1727 tarihinde Eğriboz Kalesi muhafızlığı şartıyla Karlıili sancağı beyliğine, 1728 Ocak ayında Kandiye (Girit) eyaleti beylerbeyiliğine getirildi (Çelebizâde Âsım Efendi, s. 545). Bu yılın ağustos ayı sonlarında Hanya sancak beyi oldu; 1733 Haziranında yeniden Kandiye beylerbeyiliğine tayin edildi (Subhî, vr. 54b) ve aynı yıl içinde öldü (Sicill-i Osmânî, II, 293).

Kaynaklarda yumuşak huylu, dindar ve dervişmeşrep bir kişi olarak nitelendirilen Halil Paşa'nın sadrazamlık yapacak güçte olmadığı belirtilir. Özellikle savaş esnasında orduyu sevk ve idareden âciz bulunduğu, yakınlarının tesiri altında kaldığı ifade edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, giriş, s. XXVI, XXVII; Silâhdar, Nusretnâme, s. 341, 346, 351, 355, 363, 364, 365, 369, 371, 409-410; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, IV, 439, 694, 702, 704, 707, 717; Râşid, Târih, IV, 181, 269 vd., 282, 286-287, 295-296, 304, 306, 317, 354, 355, 359-361, 362-364, 372; V, 274-275; Dilâverzâde Ömer Efendi, Hadîkatü’l-vüzerâ Zeyli, Freiburg 19692, s. 24; Çelebizâde Âsım Efendi, Târîh-i Râşid Zeyli, İstanbul 1282, s. 524, 545, 581; Şehrîzâde Mehmed Saîd, Gül-i Zîbâ, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, nr. 338/4, vr. 134b-136b; Subhî, Târih, vr. 54b; Hammer, HEO, XIII, 316 vd., 326-331, 384-387; Sicill-i Osmânî, II, 292-293; Danişmend, Kronoloji, IV, 10-11, 474; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 125-126, 131-136, 139, 148; IV/2, s. 306-308, 599; J. H. Kramers - [A. H. de Groot], “Khalīl Pasha Ḥadjdjī Arnawud”, EI^2 (Fr.), IV, 1001-1002.

Abdülkadir Özcan

HALİL PAŞA, Çandarlı

(bk. ÇANDARLI HALİL PAŞA).

HALİL PAŞA, İvazzâde

(bk. İVAZZÂDE HALİL PAŞA).

HALİL PAŞA, Kayserili

(ö. 1038/1629)

Osmanlı kaptan-ı deryâsı ve sadrazamı.

1570 civarında Kayseri-Maraş yolu üzerindeki Zeytun (şimdi Süleymanlı) kasabasında doğdu. Devşirme olarak ocağa alındıktan sonra önce Acemi Oğlanları Mektebi'nde, ardından iç oğlanı olarak Enderun'da eğitim gördü. Beylerbeyi Vak'ası'nda 1589'da öldürülen ağabeyi Vezir Mehmed Paşa sayesinde temayüz edip 1606'da sancak beyi pâyesiyle çakırcıbaşılığa getirildi. Yabancı elçilerle daha bu dönemde yakın temas kurdu. Hatta Fransız elçisi Baron de Salignac'la Üsküdar çevresinde av partilerine katılacak kadar samimi arkadaş oldu. 1607'de yeniçeri ağası olarak Kuyucu Murad Paşa'nın Anadolu'da Celâlî Kalenderoğlu Mehmed ve Canbolatoğlu Ali Paşa'ya karşı giriştiği sefere katıldı. Ayrıca Murad Paşa'nın 1608'de Doğu Anadolu'da huzuru sağlama mücadelesinde de başarılı hizmetlerde bulundu.

1609 yılında Hâfız Ahmed Paşa'nın yerine kaptan-ı deryâ olan Halil Paşa deniz tecrübesi olmamasına rağmen bu görevde başarı sağladı. İlk olarak Murad Paşa'nın idaresinde âsilere karşı hazırlanan orduyu deniz yoluyla naklettiği gibi Akdeniz'de korsanlara karşı düzenli seferler yaptı. Asıl ününü 1609'da, Kıbrıs sularında seksen topu bulunan ve Osmanlılar'ın "karacehennem", Avrupalılar'ın "kızıl kalyon" dedikleri Chevalier de Fraissinet idaresindeki büyük Malta kalyonunu zaptedip esirler ve diğer dört beş kalyonla birlikte İstanbul'a getirmesi sonucunda kazandı. 25 Kasım 1609'da vezirliğe yükseltildi; 1610'da İspanya'ya karşı Osmanlı Devleti, Hollanda ve Fas arasında ittifak imkânları araştırdı.

1611'de kaptan-ı deryâlıktan azledilince yerine Damad Mehmed Paşa getirildi. Halil Paşa, 1613'e kadar süren mâzuliyet döneminde Osmanlı-Hollanda münasebetlerini geliştirmeye çalıştı. Hollanda'nın İstanbul elçiliğine tayin edilen ve 1612-1639 yılları arasında yirmi yedi sene aralıksız bu görevde kalan Cornelis Haga, 17 Mart 1612'de İstanbul'a

gelişinden kısa bir süre sonra paşanın yardımıyla kaymakam paşa ve diğer yetkililer tarafından kabul edildi; nihayet 1 Mayıs 1612'de I. Ahmed'in huzuruna çıktı. Yine paşanın yardımıyla Venedik ve Fransız elçilerinin aleyhteki faaliyetleri önlendi. Halil Paşa Bâbıâli nezdinde Hollanda'nın çıkarlarını daima kolladı; ancak İspanya ve Avrupa dengesi göz önünde tutulduğundan Osmanlı Devleti ile Hollanda arasında bir ittifaka girişilmedi. 8 Şevval 1022'de (21 Kasım 1613) Halil Paşa ikinci defa kaptan-ı deryâ olunca yeniden Tersâne-i Âmire'deki gemilerin teçhizine koyuldu. Türk-Hollanda-Fas ittifakı teşebbüsü tekrar canlandı. Fas hâkimi Mevlây Zeydân'a ve Hollanda'ya mektuplar yazıldı. Halil Paşa 1614 Mayısında Malta üzerine deniz seferine çıktı; dönüşte Trablusgarp'a uğrayıp bu bölgede karışıklıklar çıkaran Sefer Dayı'yı idam ettirdi. Ardından Mayna bölgesindeki âsi Rumlar'ın isyanını bastırdı. Başarılarından dolayı 1614'te I. Ahmed'in taltifine mazhar oldu.

1614-1615 kışında donanmanın yenilenmesi ve teçhizi faaliyetlerini sürdüren Halil Paşa, gemilerin bir kısmını korsanlara karşı Akdeniz'de güvenliği sağlamak için bırakmıştı. 17 Rebîülâhir 1024 (16 Mayıs 1615) tarihinde küçük bir İspanya deniz gücüyle karşı karşıya gelindiyse de ciddi bir çarpışma olmadı. İstanbul'da, paşanın önemli bir başarı elde etmeden zaman geçirdiği konusunda dedikodular yapıldı. 1616'da donanmanın yenilenmesi ve teçhizi işine I. Ahmed'in desteğiyle tekrar girişen Halil Paşa, Osmanlı idaresinin Cezayir ve Tunus'ta yeniden tesisi için yaptığı teşebbüsler de başarılı oldu; ayrıca bu bölgelerde İngiliz ve Felemenk ticaret gemilerine düzenlenen korsan saldırılarını önlemeye çalıştı. Kaçak mal ticaretinin büyük ölçüde artması ve Karadeniz'de sahil şehirlerine Kazak baskınlarının sıklaşması üzerine Halil Paşa buraya bir donanma gönderdi. Kendisi de Ege denizine bir sefer düzenledi. Bu faaliyetleri üzerine de 8 Zilkade 1025'te (17 Kasım 1616) sadâret makamına getirildi.

Vezîriâzamlığı sırasında, Osmanlı Devleti ile imtiyaz ahidnâmesi bulunan dört ülkenin tebaasının haraç ödeme mükellefiyetini kaldırdı, böylece diplomatik münasebetleri ıslah etmeye çalıştı. İspanya tehdidine karşı donanmanın hazırlanması

emrini verdi. 15 Haziran 1617'de serdâr-ı ekrem sıfatıyla devam etmekte olan Osmanlı-Safevî mücadelesine katıldı. Aynı yılın kasım ayında I.

Ahmed'in vefatı üzerine meydana gelen saltanat değişikliğinde sınır boylarında bulunduğu için faal bir rol oynamadı. Sultan Mustafa'nın kısa süre içinde tahttan indirilmesi ve 26 Şubat 1618'de II. Osman'ın cülûsu olayları sırasında da yine merkezden uzakta İran sınırında bulunuyordu. Hatta son saltanat değişikliği için kendisinden mektupla görüş alınmıştı. Kışı Diyarbekir'de geçiren paşa 1618 Mayısında İran'a karşı harekete girişti. Ancak 10 Eylül 1618'de Osmanlı ordusu Erdebil yakınlarında yenilgiye uğradı. Bunun üzerine Safevîler'le, yıllık ipeğin 100 yüke indirilmesini öngören değişiklik dışında daha önceki antlaşmaları esas alan bir antlaşma imzalandı. Serav Muahedesi denilen bu antlaşma 29 Eylül 1618'de II. Osman tarafından da tasdik edildi ve 1624'e kadar yürürlükte kaldı. Kışın bir kısmını Tokat'ta geçiren Halil Paşa İstanbul'a döndüğünde sadâretten azledildiğini öğrendi (1 Safer 1028/18 Ocak1619). Kendisine teklif edilen Şam beylerbeyiliğini kabul etmeyerek mürşidi Aziz Mahmud Hüdâyî'nin dergâhına sığınmayı tercih etti, ancak vezir unvanını ve divan üyeliğini korudu. 23 Aralık 1619'da üçüncü defa kaptan-ı deryâ olunca İspanya muhalifi siyasetini devam ettirdi. Hatta II. Osman'a, önemli bir deniz gücüne sahip Venedik'e saldırmak yerine İspanya Krallığı'nı işgal etmeyi tavsiye etmiş, böyle bir sefer için Fas'ın desteğinin de sağlanabileceğini belirtmişti. Ancak Sadrazam Güzelce Ali Paşa Habsburglar'a karşı yeni bir Macar, II. Osman ise Lehistan seferi üzerinde durduklarından bu fikre itibar etmediler. Lehistan seferi sırasında kara ordusunu desteklemek için Halil Paşa'nın kırk üç parça donanma ile Tuna ağzında hazır bulunması emredilmişti. Bu bölgede ağır kış şartlarında çok zarar gören donanma 27 Haziran 1620'de yeniden Akdeniz'e açıldı. Halil Paşa İspanya'ya karşı Manfredonya'ya bir baskın yaptı; ekim ayına kadar orada kaldıktan sonra ertesi yıl bizzat II. Osman'ın kumanda ettiği Lehistan seferini desteklemek için Karadeniz'e açıldı. Kırk kadırgadan oluşan bir donanma ile Kazaklar'ın akınlarını engelledi, Kasım 1621'de geri döndü. 1622 ilkbaharında padişah tarafından Akdeniz'e sefere çıkması emredildiyse de mayıs ayında patlak veren ihtilâl bu teşebbüsü sonuçsuz bıraktı. II. Osman'ın tahttan indirilmesiyle neticelenen ihtilâl sırasında Halil Paşa Sarayburnu açıklarında gemide idi. Bu esnada kendisine teklif edilen sadrazamlığı kabul etmemiş (20 Mayıs 1622) ve olayların dışında kalmayı tercih etmişti. Haziran 1622'de donanma ile yıllık mûtat sefere çıktı. 1623 başlarında Halil Paşa hâlâ kaptan-ı deryâ olup Lehistan ile barış görüşmelerini desteklemekteydi. Fakat yeni sadrazam Mere Hüseyin Paşa,

kendisine rakip olarak gördüğü Halil Paşa'yı görevden aldırarak Malkara'ya sürdürdü (Nisan 1623).

Halil Paşa bundan sonra, II. Osman'ın intikamını almak için Erzurum'da isyan eden Abaza Paşa ile meşgul oldu. Abaza kendi himayesinde yetişmiş olup mânevî oğlu durumundaydı. Onun Abaza üzerindeki etkisi bilindiğinden kendisine vezirlik pâyesi verildi ve muhtemelen Vâlide Kösem Sultan tarafından bu isyan hareketini yatıştırması istendi. Halil Paşa'nın Abaza'yı yatıştırma ve yeniden itaatini sağlama yolundaki çabaları bir netice vermedi. Abaza bir tertipten korkarak eski hâmisinin teklifini reddetti. IV. Murad, 2 Aralık 1626'da Halil Paşa'yı ikinci defa sadârete getirdi ve hâlâ isyan halinde olan Abaza'yı itaat altına almakla görevlendirdiği gibi ayrıca İran'la sürmekte olan savaşı barışla sonuçlandırmasını istedi.

Yeni bir Şark seferine çıkan Halil Paşa, önce 27 Ağustos 1627'de Erzurum'da Abaza ile müzakerelerde bulunup onu orduya davet ettiyse de herhangi bir netice alamadı. Bunun üzerine Erzurum'u kuşattı. Bu arada Ahıska İran'ın eline geçti, Erzurum kuşatması da kasım ayında kaldırıldı. Halil Paşa kışı geçirmek üzere Tokat'a geçti. Böylece bu seferin Anadolu ve Suriye'de asayişin temininden başka faydası olmadı. İran serhaddindeki başarısızlık ve Abaza ile müzakerelerin sonuçsuz kalması Halil Paşa'nın 1 Şâban 1037'de (6 Nisan 1628) azline yol açtı. Mayıs 1628'de İstanbul'a döndüğünde hâlâ vezâret rütbesini koruyan Halil Paşa 15 Zilhicce 1038'de (5 Ağustos 1629) vefat etti. Türbesi, Üsküdar'da Aziz Mahmud Hüdâyî Dergâhı'nda şeyhinin türbesi yakınındadır.

Halil Paşa Melâmî-Hamzaviyye, Şâbâniyye, Halvetiyye ve bilhassa Celvetiyye gibi tarikatlarla irtibat halinde idi. Celvetî şeyhi Aziz Mahmud Hüdâyî'nin onun üzerinde büyük etkisi vardı. Sıkıntılı ve nazik dönemlerde Hüdâyî Dergâhı'na sığınarak oradan güç ve teselli alırdı; bilhassa 1619, 1623, 1628 yıllarında karşılaştığı zorluklarda bizzat şeyhin tavsiye ve duasını almayı ihmal etmemişti. Aziz Mahmud Hüdâyî onun son tayininde de etkili olmuştur. Hüdâyî'nin, Halil Paşa ile arkadaş olan Hollanda elçisi Haga'yı da dergâhına kabul ettiği bilinmektedir.

Haga başta olmak üzere Halil Paşa'nın bazı elçilerle ahbaplık ve arkadaşlık

kurması, Osmanlı Devleti'nde o tarihe kadar pek örneğine rastlanmayan bir olaydır. Bu dostluklar sayesinde Haga, Salignac, Césy, Nani, Valier gibi elçilerden diplomatik-politik bilgiler toplamayı ve bunları devletin menfaatine kullanmayı başarmıştır. Yerli ve yabancı tarihçiler Halil Paşa'yı mutedil, tedbirli bir devlet adamı ve iyi bir kaptan olarak nitelerler. Diplomaside ve savaş meydanlarında çok başarılı olmamakla birlikte kökleşmiş İspanyol karşıtı politikası sebebiyle Venedik, Felemenk, Fransız tarihçilerinin ve çağdaşlarının takdirini kazanmıştır.

Halil Paşa'nın biri Üsküdar'da, diğeri Fatih'te iki hayratı olduğu bilinmektedir. Aziz Mahmud Hüdâyî Dergâhı yanında Aziz Mahmud Efendi sokağı ile Açık Türbe sokağının kesiştiği köşede bugün hâlâ mevcut türbe, sebil ve çeşmeden oluşan bir hayratı vardır. Ayrıca Kapıcı Tekkesi adıyla bilinen (Ayvansarâyî, II, 196) zâviyesi, türbesi ve sebili bulunmaktadır. Ayvansarâyî, Fatih'te Feyzullah Efendi Medresesi karşısında bir camisi olduğunu da belirtmektedir (a.g.e., I, 97). Halil Paşa, Eğriboz'a 25 km. uzaklıktan içme suyu getirtmiş olup inşa ettirdiği su kanallarının kalıntıları bugüne kadar ulaşmıştır. Bu arada onun hayatını ve gazâlarını konu edinen Gazânâme veya Gazavatnâme-i Halîl Paşa adlı bir eserin varlığı bilinmektedir (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1482; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2139).

BİBLİYOGRAFYA

Halil Paşa, Gazânâme, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1482; a.e., Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2139; Hüdâyî'nin Halil Paşa'ya Mektubları, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 262/1; a.e., Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2716; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 343, 368, 408; Naîmâ, Târih, II, 77, 91, 108, 112, 114-118, 144, 151, 157, 165-169, 185, 192, 246-253, 401-403, 406-412, 416-421; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr, s. 101, 103, 107; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 62-65; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 97; II, 196; Sicill-i Osmânî, II, 286; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, bk. İndeks; III/2, s. 370-373; R. C. Anderson, Naval Wars in the Levant 1559-1853, Liverpool 1952,

tür. yer.; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 336; A. H. De Groot, The Ottoman Empire and The Dutch Republic, Istanbul 1978, s. 48-82, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., “A Seventeenth Century Ottoman Statesman ‘Kayseriyeli’ Khalil Pasha (1565-1629) and His Policy Towards European Powers”, Isl., sy. 54 (1977), s. 305-308; a.mlf., “Khalīl Pasha Ḳayṣariyyeli”, EI² (İng.), IV, 970-972; H. Kâmil Yılmaz, Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı, İstanbul 1980, s. 132-134; Victor Ostapchuk, “An Ottoman Gazānāme. On Halīl Paša’s, Naval Campaign Against the Cossacks (1621)”, Harvard Ukrainian Studies, XIV/3-4, Massaschusetts 1990, s. 482-519.

A. H. de Groot

HALİL PAŞA YURDU

XVII. yüzyılın ikinci yarısında, Nogaylar'ı yerleştirmek üzere Tuna nehri ağzının kuzeyinde Osmanlılar tarafından teşkil edilen arazi.

Bugün Moldavya ve Ukrayna sınırları içinde kalan Halil Paşa Yurdu, stratejik bakımdan önemli bir yer olan Bucak bölgesinde Akkirman, Kili, İsmâil ve Bender'in kuzey-kuzeybatısındaki boş ve kimsenin tasarrufunda bulunmayan toprakları içine alır. Buranın adının, 1666'da söz konusu yerleri tesbit etmekle görevlendirilen kapıcıbaşılardan Halil Ağa'dan geldiği belirtilir. Arazinin bugünkü sınırlarının hemen hemen doğuda Turla (Dinyestr) ve Botna sularına, kuzeyde Valea Lui Traian (Büyük Hendek, İmparator Traian Çukuru) denilen vadiye, batıda Yalpu (Yalpuğ, Yalpuh) deresine, güneyde Tuna ağzına kadar uzandığı tesbit edilmiştir. Burası, teşkil edildiği tarihten XIX. yüzyıl başlarına kadar Osmanlılar, Boğdan Prensliği, Kırım Hanlığı ve Lehistan arasında önemli bir siyasî mesele olarak kalmıştır.

Karadeniz hâkimiyetine önem veren Osmanlılar, bu denizi çevreleyen kıyıların güvenliği için özellikle XVI. yüzyıldan itibaren Karadeniz'in kuzeybatı bölgeleriyle daha yakından ilgilenmeye başladılar. Eflak-Boğdan voyvodalıklarını, Kırım Hanlığı'nı kontrol altında tutmak, Lehistan'a ve Kazaklar'a karşı bölgedeki askerî varlığını güçlendirmek, ticaret yollarının güvenliğini sağlamak amacıyla kuzey steplerine açılan yol üzerindeki bölgelere doğru nüfuzlarını yaydılar. Daha XVI. yüzyıl ortalarından itibaren Tuna ve Kuzeybatı Karadeniz havzasındaki hâkimiyetlerini kuvvetlendirmek için bu kesimlere çeşitli Tatar kabilelerini yerleştirmeye, iskânı teşvik etmeye, yeni iskân merkezleri kurmaya çalıştılar. Özellikle Bucak bölgesi Tatar grupları ile iskân edildi. XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde Lehistan'a ve Kazaklar'a yönelik askerî harekâtlar bu bölgenin önemini oldukça arttırdı. Ancak bu yörede yerleştirilen Tatar ve Nogay kabileleri bağlı oldukları Kırım hanları ile geçinemedikleri gibi kanlı savaşlara da sebep oldular. Daha sonraları Leh ve Kazaklar tarafından sıkıştırılan diğer bir kısım Nogay kabilelerinin bölgeye gelmeleri yeni karışıklıklara yol açtı.

XVII. yüzyılın ikinci yarısında bölgede meydana gelen olaylara şahit olduğu anlaşılan Evliya Çelebi’ye göre çeşitli baskılara uğrayan Nogaylar Kılburun’dan Özi’yi (Dinyepr), ardından da Turla’yı geçip Akkirman nahiyelerine yerleşmişler, Bender beyi ve Bucak Tatarları ile anlaşmışlardı; fakat Boğdan ve Akkirman halkı bunların bölgede yol kesip eşkiyalık yaptıkları konusunda şikâyette bulunmuştu. Bunun üzerine Kırım Hanı Mehmed Giray Nogaylar’ı İstanbul’dan aldığı emirle Kırım’a geri götürmek istemiş, ancak karşı koymaları üzerine onları dağıtarak köylerini yağmalamış, pek çoğunu esir almıştı (Seyahatnâme, VII, 495-499). Dönemin Osmanlı tarihlerinde ise bu konu daha farklı anlatılır. Bunlara göre Nogaylar merkeze başvurarak Kırım hanına bağlı olmaktan çıkıp Osmanlılar’a bağlanmak, her yıl hazineye 20.000 kuruş vermek ve sefere “eşmek” şartları ile Silistre etrafında iskân edilmelerini istemişler, hükümet merkezi de onları bölgedeki boş araziye yerleştirmiş, bunun üzerine Kırım hanı kendisine bağlı oldukları gerekçesiyle emre rağmen Nogaylar’ı geri götürmek için harekete geçmişti (Silâhdar, I, 395).

Yeni Nogay kabilelerinin Osmanlı sınır boylarına gelişi, Ukrayna meselesine ağırlık vermek isteyen Osmanlı hükümet merkezi için önemli bir fırsat oldu. Vezîriâzam Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa Nogaylar’dan sınır boylarında faydalanmak, Ukrayna’ya ve Kazaklar’a karşı yapılacak seferlerde destek almak maksadıyla onları Kırım Hanlığı’nın idaresinden çıkararak doğrudan Osmanlı hâkimiyeti altına aldı. Nogaylar’ı Tuna’nın kuzeyindeki boş topraklara yerleştirmek üzere Kapıcıbaşı Halil Ağa görevlendirildi. Halil Ağa, bölgedeki Osmanlı idarecileriyle tahsis edilen iskân sahasının sınırlarını belirledi ve bölge bundan sonra Halil Paşa Yurdu adıyla anılmaya başlandı (BA, MAD, nr. 607). Özi beylerbeyinin idaresi altına alınan Nogaylar, savaş durumundan istifade ederek kendilerine ayrılan arazinin dışına çıkıp Boğdan Voyvodalığı’na ve Lehistan’a ait topraklarda yerleşmeye ve hayvanlarını otlatmaya başladılar. Nitekim Karlofça Antlaşması maddelerinden biri, bu gibi Tatar gruplarının eski yurtlarına döndürülmesi veya Özi karşısında Kırım topraklarına yerleştirilmesi şartını getirmekteydi. 1701’de Kırım Hanı II. Devlet Giray antlaşma gereği bunların bir kısmını Kırım’a götürdü, bir bölümü de Halil Paşa Yurdu’na döndü (Râşid, II, 506-509). Ancak Eflak ve Boğdan voyvodalarının Ruslar’la anlaşması, Ruslar’ın Osmanlı kuzey sınırlarındaki faaliyetleri, Boğdan Voyvodası Dimitri Kantemir’in Bucak ve Besarabya’ya

yönelik emelleri Nogaylar'ın bulunduğu bölgenin önemini daha da arttırdı. Prut Savaşı'ndan (1711) sonra Osmanlılar sınır boylarının emniyeti için ve siyasî gayelerle Nogaylar'ın iskân sahalarını genişlettiler. Bucak Nogayları'nın nüfusunun fazla olduğu, ikametlerine ve hayvanlarını otlatmaya Halil Paşa Yurdu'nun yetmediği ve yeni topraklara ihtiyaç duyulduğu gerekçesiyle Halil Paşa Yurdu dışında Boğdan sınırları içinde yeni bir arazi parçası daha bunlara tahsis edildi. 1711 Eylülünde Kırım Hanı II. Devlet Giray ve Vezîriâzam Baltacı Mehmed Paşa, Halil Paşa Yurdu dışında Boğdan arazisinde Turla'dan Prut nehrine kadar olan "otuz iki saat uzunluğunda, iki saat genişliğinde" (1500 km2) bir toprak parçasını daha tesbit ederek tahririni yaptılar (BA, TD, nr. 860). "İki saatlik arazi" adıyla anılan bu toprak şeridi Boğdan Voyvodalığı ile meselelere yol açtı. 1714'te Boğdanlılar'ın şikâyetleri dikkate alınmadıysa da 1716-1718 Osmanlı-Avusturya savaşları sırasında mesele yeniden gündeme geldi. Yapılan teftişler sonucu Nogaylar'ın iki saatlik arazinin de dışına çıktıkları, beş altı saatlik yerde yerleşip çiftlikler, köyler kurdukları

anlaşıldı. Bunun üzerine buradaki Nogaylar eski topraklarına geri gönderildiler ve zaptettikleri yerdeki yedi köy boşaltıldı. Fakat toprak tecavüzleri sebebiyle anlaşmazlık sürdü. 1730'da iki saatlik arazi dışında kalan boş yerlerin kullanım hakkının, vergilerin Boğdan voyvodalığına verilmesi ve buranın Boğdan toprağı olduğunun tanınması şartıyla Nogaylar'a bırakıldığı konusunda bir anlaşma sağlandı. Böylece Halil Paşa Yurdu'nun sınırları oldukça genişlemiş oluyordu. 1768 savaşı sırasında Halil Paşa Yurdu'ndaki Tatar kabilelerinin büyük bölümü bölgeden kaçtıysa da 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan sonra bunlar Bucak'a geri döndüler. Bu arada 1775'te Boğdan Voyvodası III. Grigore Chica (Gika), iki saatlik arazinin kuzey kesimini geri alıp burada Hotarniceni vilâyetini kurdu. Ancak geri dönen bazı kabileler yeniden Boğdan toprağına girerek evler yapıp yerleştiler. Boğdan voyvodasının şikâyeti üzerine 1780'de bölgede yapılan teftiş sonucu Or Mehmed ve Orakoğlu kabilelerinin Boğdan arazisinde köyler kurdukları tesbit edildi. Bunlardan Orakoğlu kabilesinin Hotarniceni arazisindeki yedi köyü boşaltılarak Halil Paşa Yurdu'na nakledilmesi, otuz iki saatlik araziden ayrılan ve Or Mehmed kabilesine ait köylerin bulunduğu on altı saatlik arazideki altı köyün terkedilip geri kalan otuz altı köyün vergilerini Boğdan'a vermek şartıyla bunlara bırakılması kararlaştırıldı (BA, Cevdet-Hariciye, nr. 5095). Aynı

yılın ağustos ayında yapılan tahrire göre Oruçoğlu, Orakoğlu ve Or Mehmed adlı kabilelere ait köylerden elli yedisi Halil Paşa Yurdu içinde, otuz altısı Boğdan arazisinde kalmıştı (TK, TD, nr. 83, vr. 31b).

Halil Paşa Yurdu'yla ilgili meseleler XIX. yüzyılın ilk on yılında da sürdü. 1802'de Boğdan boyarları Osmanlı Devleti'ne başvurarak bölgedeki Tatarlar'dan şikâyetçi oldular. 1812'de imzalanan Bükreş Antlaşması ile Bucak bölgesi Ruslar'a bırakılınca Halil Paşa Yurdu da Rus idaresi altına girmiş oldu. Antlaşma gereği bölgedeki halkın büyük kısmı göç etti. Ancak burada az da olsa Tatar grupları kaldı. 1918'de Romanya'ya bırakılan bölge II. Dünya Savaşı'ndan sonra Sovyetler Birliği topraklarına dahil edildi. Bugün bölgede din, dil ve etnik bakımdan farklı gruplar yaşamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 860; BA, Cevdet-Hariciye, nr. 4215, 5095, 1720; BA, İbnülemin-Hariciye, nr. 1094; BA, MAD, nr. 607, 7389; BA, Ecnebi Defterleri-Atik Boğdan, nr. 78/2, s. 5-6; BA, MD, nr. 135, s. 290, 332; TK, TD, nr. 83, vr. 31b, 34a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VII, 495-499; Silâhdar, Târih, I, 395; a.mlf., Nusretnâme, I/3, s. 372-373; Râşid, Târih, II, 506-509; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 11-12; Zuhal Mermer, Halil Paşa Yurdu (mezuniyet tezi, 1975), İÜ Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 2531; Gh. İ. Nastase, "Hotarul Lui Halil Paşa şi cele doua ceasuri", Buletinul-Societatii Regale de Geografie, L, Bucureşti 1932, s. 174-215; Tahsin Gemil, "Yeni Belgelere Göre Halil Paşa Yurdu ve İki Saatlik Arazi", TTK Bildiriler IX (1988), II, 1011-1020; A. Decei, "Bucak", İA, II, 745-746.

Feridun Emecen

HALİL RİFAT PAŞA

(1827-1901)

Osmanlı sadrazamı.

Serez'in Lika köyünde doğdu. Babası Nevrekoplu bölükbaşı İbrâhim Ağa'dır. Üç yaşında iken ailesi Serez'e nakledince ilk tahsilini burada yaptı. 1844'te Serez Tahrirat Kalemi'ne maaşsız olarak girdi. 1851'de Selânik Tahrirat Kalemi'nde, daha sonra Vilâyet Meclisi Kalemi'nde görev yaptı. Bazı valilerin maiyetinde divan kâtipliğiyle Vidin ve Yanya vilâyetlerinde bulundu. 1852'de Muhâsebe-i Mâliyye Meclisi mazbata odasında altı ay kadar çalıştı. 1852'den 1860'a kadar Edirne, Harput, Erzurum vilâyetlerinde divan kâtipliği yaptıktan sonra 1860'ta İstanbul'da Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye mazbata odasına tayin edildi. 1861'de divan kitâbetiyle Silistre vilâyetine gönderildi. 1864'te Tuna Vilâyeti Meclisi İdâre başkâtibi, üç ay sonra da vilâyet mektupçusu oldu. Midhat Paşa ile birlikte çalıştı ve büyük ölçüde onun tecrübelerinden faydalandı.

1868'de Varna, 1869'da Tırhala, 1873'te Vidin mutasarrıflıklarında bulundu. 1875'te Rumeli beylerbeyi pâyesi verilen Halil Rifat Paşa 1876'da vezir rütbesiyle Tuna valiliğine tayin edildi. Ardından sırasıyla Halep, Kosova, Selânik (1878) valiliği yaptı. Selânik'te eşkiya çetelerinin faaliyetleri yüzünden vilâyetin idaresi güçleştiği için görevinden istifa etti (1880). Aynı yıl Umûr-ı Nâfia Komisyonu üyesi, 1882'de Sivas valisi oldu. Burada tarım, eğitim ve bayındırlık faaliyetleriyle tanındı. İki buçuk yıl sonra Girit valiliğine tayin edildiği halde gönderilmedi ve Sivas'ta bırakıldı. Bazı dedikodular üzerine 1885'te azledilip Aydın, 1886'da da Bağdat valiliğine getirildi. Malî durumunun bozuk olduğunu ileri sürmesi üzerine Bağdat'a gönderilmesinden vazgeçildi.

1887'de Manastır, 1889'da ikinci defa Aydın valisi oldu. İzmir'de önemli ölçüde imar faaliyetlerinde bulundu. 1891'de Dahiliye nâzırlığına tayin edildi. 1895'te kendisine ek görev olarak Şûrâ-yı Devlet başkanlığı vekâleti verildi.

7 Kasım 1895'te azledilen Kâmil Paşa'nın yerine sadrazamlığa getirildi. Bir müddetten beri Bâbıâli'de olup bitenleri gizlice saraya bildiren Halil Rifat Paşa bu şekilde âdeta padişah tarafından mükâfatlandırılmış oldu. Ayrıca sadârete getirilmesinde, tayininden üç gün önce padişaha sunduğu "Devleti Ebed-müddet-i Aliyye-i Osmâniyye'nin Ahvâl-i Hâzırası" başlıklı lâyihasının da etkili olduğu sanılmaktadır. Bu lâyihada, Osmanlı ülkesinde Ermeni ve Bulgarlar'ın ortaya çıkardıkları güçlüklerle memlekette yaşanan malî bunalıma temas edilmekte, devlet memurlarının ve özellikle Hariciye Nezâreti'nin çalışmaları eleştirilmekteydi.

Halil Rifat Paşa'nın sadrazam oluşu kamuoyunda hayret uyandırdı. Zira çok buhranlı bir devir yaşanıyordu ve onun, ülkenin içinde bulunduğu güçlüklerin altından kalkması oldukça zordu. Sultan Abdülhamid ise devlet idaresini tamamen elinde bulundurmak arzusundaydı. Halil Rifat Paşa, sadâreti sırasında Ermeniler'in çıkardığı banka olayı, galibiyetle biten Yunan Savaşı (1897), Makedonya hadiseleri, Girit'in Osmanlı idaresinden çıkışı, Lorando ve Tobini'nin alacakları meselesi, Fransa'nın bazı yeni imtiyazlar sağlaması ve bunların diğer devletlere de tanınması gibi meselelerle uğraşmak zorunda kaldı.

Şûrâ-yı Devlet üyesi olan oğlu Câvid Bey'in köprü üzerinde Yanyalı Mustafa adlı bir Arnavut tarafından öldürülmesi Halil Rifat Paşa'yı çok sarstı. Birçok defa istifa etmek istediyse de kabul edilmedi. Hastalığı artıp iş göremez hale gelince Adliye Nâzırı Abdurrahman Paşa sadâret vekâletine tayin edildi. 9 Kasım 1901'de vefat etti ve Eyüp'te Mihrişah Sultan Türbesi yakınına gömüldü.

Çeşitli Osmanlı ve yabancı devlet nişanlarını taşımakta olan Halil Rifat Paşa aslında düzenli bir tahsil görmemiş, taşra memuriyetlerinde ve valiliklerde bulunarak idarî işleri öğrenmişti. Onu himaye eden ve elinden tutan daha çok Midhat Paşa olmuştur. Sonradan Sultan Abdülhamid'in gözüne girmeyi başaran Halil Rifat Paşa Aydın, Sivas, Manastır valiliklerinde yararlı hizmetlerde bulunmuş ve buraların imarına çalışmıştır. Dârülaceze'nin kuruluşu ve hizmete açılışı da onun Dahiliye nâzırlığı ve sadrazamlığı sırasında olmuştur. Sivas valiliğinde iken söylediği, "Gidemediğin yer senin değildir" düsturuyla birçok yol yaptırmıştır.

Toprağın işlenmesi, ormanların korunması, köy yollarının yapılması ve bakımı, okul inşası, yapıların korunması vb. konularda on bir adet "tenbihnâme" yayımlayarak halka çözüm yolları göstermiş ve uyarılarda bulunmuştur. Kibarlığı, nezaketi ve iyilik severliğiyle de tanınan ve saygı duyulan bir devlet adamı olan Halil Rifat Paşa Jön Türkler'e karşı olumsuz tavır takınmış, padişaha bağlı kalarak onun güvenini kazanmıştır. II. Abdülhamid, hal'inden sonra Selânik'te hükümdarlığının muhasebesini yaparken doktoru Âtıf Hüseyin'e mükemmel bir tek sadrazam gördüğünü, onun da hiçbir vakit kendisini telâşa düşürmeyen Halil Rifat Paşa olduğunu söylemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahvâl Defteri, nr. 1, 88; BA, YEE, Ks. 14, nr. 1304, Zrf. 126, Kar. 11; Ks. 15, nr. 1293, Zrf. 74, Kar. 14; Ks. 31, nr. 44, Zrf. 110, Kar. 87, nr. 1697, 1707, 1709, 1718, 1767, 1772, 1773, 2623; Mehmed Memduh Paşa, Esvât-ı Sudûr, İzmir 1328, s. 45-47; Said Paşa, Hâtırât, İstanbul 1328, II, 35, 68, 75, 102; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, III, 1535-1586; Danişmend, Kronoloji, IV, 518; Mehmet Varinli, Halil Rifat Paşa, Sivas 1964; Hayri Orhun v.dğr., Meşhur Valiler, Ankara 1969, s. 105-122; Lütfi F. Tuncel, Sivas Valisi Halil Rifat Paşa ve Tenbihnâmeleri, Ankara 1987; Mehmet Aldan, İz Bırakan Mülkî İdare Amirleri, Ankara 1990, s. 85-103; a.mlf., "Halil Rifat Paşa", Türk İdare Dergisi, LXI/379, Ankara 1988, s. 185-202; Ali Fuad [Türkgeldi], "Halil Rifat Paşa", SF, LXI/121-127/1595-1601 (1927), s. 226-229, 283-285, 298-301, 315-317, 328-330, 345-347, 363-365; Mehmet Zeki Pakalın, "Halil Rifat Paşa", YM, sy. 82 (1940), s. 13, 18; Ali Birinci, "Halil Rifat Paşa'nın Tenbihnâmeleri", Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 3, Sivas 1984, s. 13-24; a.mlf. - A. Turan Alkan, "Halil Rifat Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Şahsiyeti", a.e., sy. 7 (Sivas 1986), s. 97-119.

Atilla Çetin

HALÎL b. ŞÂHİN

(خليل بن شاهين)

Garsüddîn Halîl b. Şâhîn ez-Zâhirî (ö. 873/1468)

Memlük devlet adamı, tarihçi.

813’te (1410) Kahire veya Kudüs’te doğdu. Memlük Sultanı el-Melikü’z-Zâhir Seyfeddin Berkuk’a nisbetle Zâhirî diye tanınır (Sehâvî, III, 195). Emîr Şeyh es-Safevî’nin memlüklerinden olan babası Şâhin, Kahire’de Emîr Özbek ed-Devâdâr’ın hizmetinde emîr-i şikâr idi. Halîl b. Şâhin tahsilini Kahire’de yaptı ve Kur’an’ı ezberleyip İslâmî ilimleri okudu. Babasının ölümünden sonra kısa bir süre Emîr Özbek’in hizmetinde bulundu. Arkasından el-memâlîkü’s-sultâniyyeye (sultanın kapıkulu birlikleri) alındı ve el-Melikü’l-Eşref Barsbay tarafından darphâneyle ilgili bir göreve tayin edildi (824/1421). Daha sonra İskenderiye’ye hâcib olarak gönderildi; 837’de (1433) buna ilâveten şehrin nâzırlığı, kısa bir ara ile de nâibliği uhdesine verildi. Fakat 839’da (1435) bütün görevlerinden azledildi. Aynı yıl tablhânât emirliğiyle Kahire’deki iktâına döndü ve bir müddet sonra da Tâceddin el-Hatîr’in yerine vezirliğe getirildi. Bir ay dolmadan yine azledildiyse de mukaddemü elf rütbesiyle sultanın meclisine katıldı. 840’ta (1436) emîrü’l-hac sıfatıyla Mısır hacılarının başında Kâbe örtüsünü Mekke’ye götürdü. Ertesi yıl Kerek nâibi oldu. Daha sonra el-Melikü’z-Zâhir Çakmak tarafından önce Safed’e atabeg, ardından da Hasan Şah’ın yerine Malatya’ya nâib olarak gönderildi (843/1439). Malatya’da dört yıl kaldı ve bu zaman zarfında iki defa Kahire’ye gidip hediyelerle sultanın huzuruna çıktı. 847’de (1443) Kahire’yi ikinci ziyaretinde Halep’e atabeg tayin edildi. Fakat burada Halep nâibi Kānîbay el-Hamzavî ile anlaşmazlığa düştü ve sultanın emriyle 848’de (1444) hapse atıldı; daha sonra İbn Hacer el-Askalânî’nin ricası üzerine serbest bırakılıp Kudüs’e sürüldü ve 850’de (1446) Kudüs nâibliğine getirildi. Ertesi yıl emîrü mie mukaddemü elf rütbesiyle Dımaşk’a gönderildi ve Dımaşk hac kervanının emirliği de uhdesine verildi. Halîl’in daha sonra Kerek nâibi olduğu anlaşılmaktadır; çünkü 857’de (1453) el-Melikü’z-Zâhir Çakmak

öldüğünde bu görevde bulunuyordu. Şehâbeddin Ahmed el-Müeyyed'in kısa süren saltanatı sırasında (865/1461) Kahire'de kaldı; Hoşkadem de (1461-1467) onu herhangi bir göreve tayin etmeden haftada iki defa meclisine katılması kaydıyla yine Kahire'de tuttu. Hoşkadem'den sonra Halep'e, arkasından Trablus'a gönderilen Halîl burada vefat etti. Çok hareketli siyasî hayatı yanında ilimle de meşgul olan Halîl b. Şâhin, Hanefî idi. İbn Hacer'den hadis dinledi ve icâzet aldı. Tarihçi, fakih ve müfessir Abdülbâsıt el-Malatî onun oğludur.

Eserleri. 1. Keşfü'l-memâlik ve beyânü'ṭ-ṭuruḳ ve'l-mesâlik. Müellif, 857 (1453) yılında tamamladığı bu iki ciltlik çalışmasını olayların şahitlerinden, güvenilir râvilerden ve daha önce yazılmış eserlerden faydalanarak kırk bölüm (bab) halinde kaleme almış, daha sonra da hacimli ve uzun bulduğu için Zübdetü Keşfi'l-memâlik ve beyâni'ṭ-ṭuruḳ ve'l-mesâlik adıyla özetlemiştir. On iki bölüm olarak düzenlenen Zübdetü Keşfi'l-memâlik'te müellif Mısır'ın mâbed ve ziyaretgâhları, şehir ve kaleleri, diğer mimari eserleri sebebiyle başka ülkelerden daha üstün olduğunu söyler. Sultan / halifenin vasıflarından; vezir, emîr, kādılkudât, evlâdü'l-mülûk, nâibü's-saltana, atabegü'l-asâkir, karânîs, ecnâdü'l-halka, haseki, tavâşî ve perdedârlardan; hazine, silâhhâne, ev, mutfak, tavla, şikârhâne ve köprülerden; Nil nehrinin taşması esnasında alınacak tedbirlerden; vali ve memurlardan; Arap, Kürt ve Türk emîrlerinden; İslâm ülkelerinden ve ibret alınması gereken çeşitli olaylardan bahseder. Eser bu yönüyle Memlükler döneminde Mısır'ın siyasî ve içtimaî tarihi, teşkilât ve idaresi hakkında yazılan en önemli kaynaklardan biridir. Yazma nüshaları Bibliothèque Nationale (nr. 1724, 2258) ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 2990) bulunmaktadır. Kitabın bir bölümü Silvestre de Sacy ve Antoine-Isaac tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte ve Extrait du livre intitulé la Crème le l'exposition detaillée des provinces et tableau des chemins et des routes; Par Khalil ben Schahin Dhahéri: Min Kitāb Zubdat Kašf al-mamālik wa bayān aṭ-ṭuruq wa-l-masālik adı altında (Paris 1806), tamamı ise ilk defa Paul Ravaisse tarafından yayımlanmıştır (Zoubdat Kachf el-Mamālik tableau politique et administratif de L'Égypte, de la Syrie et du Ḥidjāz, Paris 1894). Richard Hartmann, eserin Suriye ve Filistin'le ilgili bölümlerini Tübingen Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde doktora tezi olarak işlemiş ve Almanca çevirisiyle birlikte neşretmiştir (Die geographischen nachrichten über Palästina und Syrien in Ḫalīl aẓ-Ẓāhirī's

Zubdat Kachf al-mamālik, Kirchhain 1907). Daha sonra Jean Gaulmier kitabın tamamını (La Zubda Kachf Al-Mamālik de Khalīl Aẓ-Ẓāhirī, Beyrouth 1950), Institut Français de Venture de Paradis'nin yaptığı Fransızca çeviriyi yayımlamıştır (Damascus 1950). Son olarak Fuat Sezgin, Silvestre de Sacy, Antoine-Isaac ve Richard Hartmann'ın çalışmalarıyla birlikte Paul Ravaisse'nin neşrini Islamic Geography serisi içinde (LXXIX. cilt) ofset olarak neşretmiştir (Frankfurt 1993). 2. el-İşârât fî ʿilmi'l-ʿibârât. Rüya tâbirnâmesi niteliğindeki bu eserin Âtıf Efendi (nr. 1973), Râgıb Paşa (nr. 646), Köprülü (nr. 116), İstanbul Üniversitesi (nr. A35, 2912, 3887, 6245, 6266) ve Kahire (nr. 4856) kütüphaneleriyle Bibliothèque Nationale'de (nr. 2752) çeşitli nüshaları bulunmaktadır. Kitap, Abdülganî en-Nablusî'nin Taʿṭîrü'l-enâm fî taʿbîri'l-menâm'ının kenarında basılmıştır (Kahire 1301/1883).

Otuz kadar eser yazdığı rivayet edilen Halîl b. Şâhin ayrıca, kaynaklarından biri olan Sâlimî'nin Kitâbü'l-İşâre ilâ ʿilmi'l-ʿibâre'sine otuz ayrı bölüm ilâve etmiştir. İbn Tağrîberdî'ye göre Halîl aynı zamanda iyi bir şairdi ve birkaç ciltlik bir divanı vardı. Kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: el-Mevâhib fi'ḫtilâfi'l-meẕâhib, el-Münîf fi'l-inşâʾi'ş-şerîf, ed-Dürretü'l-muḍıyye fi's-sîreti'l-marḍıyye, el-Kevkebü'l-münîr fî uṣûli't-taʿbîr (Ziriklî, II, 318; EI² [Fr.], III, 960).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XV, 44, 72, 76-77, 279, 318, 335, 358, 363, 371, 373, 463; a.mlf., el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, V, 258-261; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, III, 195-197; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, III, 25; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 97, 305; II, 953, 1496, 1523; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Bulak 1306, VIII, 280-281; Serkîs, Muʿcem, I, 133-134; Îżâḥu'l-meknûn, I, 460; II, 596; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 353-354; Brockelmann, GAL, II, 167; Suppl., II, 165-166; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 120; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 17; C. Zeydân, Âdâb, III, 273; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 318; İsmail Yiğit, Siyasî-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi:

Memlûkler, İstanbul 1991, s. 350; J. Gaulmier - T. Fahd, “Ibn Shāhīn al-Ẓāhirī”, EI² (Fr.), III, 959-960.

Asri Çubukçu

HALÎLE

(bk. ZİL).

HALİLEFENDİZÂDE MEHMED SAİD

(bk. MEHMED SAİD EFENDİ, Halilefendizâde).

HALÎLÎ

(ö. 890/1485)

Fürkatnâme adlı eseriyle tanınan divan şairi.

Aslen Diyarbekirli'dir. Hayatıyla ilgili bazı olaylara bakılarak 810 (1407) yılı civarında doğduğu tahmin edilmektedir (Ali Emîrî, I, 277). Fürkatnâme'sinde, tahsilini Acem diyarında tamamladıktan sonra tasavvuf yolunu seçerek bilgisini arttırmak için bir arkadaşının ısrarı üzerine Diyârırûm'a geldiğini söyler. Kaynaklarda da Fâtih Sultan Mehmed döneminde Diyarbekir'den veya "diyâr-ı şark"tan devrin önemli bir ilim merkezi olan İznik'e geldiği ve bu şehirde ikamet ettiği kaydedilmektedir (Sehî, s. 64; Âşık Çelebi, vr. 269b; Latîfî, s. 147). 870'te (1465) İstanbul'a gidip bir yıl kaldıktan sonra İznik'e dönen ve burada kurduğu hankahta ömrünün sonuna kadar şeyhlik yapan Halîlî aynı şehirde vefat etmiştir. Çağdaşlarından Şeyh Zarîfî, "Biz Halîlî'den dem ursak n'ola oldur pîrimiz / Cur'a-i bezm-i ezelden sundu ol sahbâ bize" beytinde (Ali Emîrî, I, 280) onu kâmil bir şeyh olarak nitelendirir.

Latîfî, Halîlî'nin sanatlı kafiye kullanmakta mahir bir şair olduğunu söyler (Tezkire, s. 147). Arapça-Türkçe mülemma'lar da yazmış olmakla beraber onun en güzel şiirleri terkibibend, terciibend ve murabbalarıdır. Tasavvufî, hikemî, âşıkane şiirlerin yanı sıra her beytinde bir başka fikrin işlendiği konu birliğinden uzak manzumeler de kaleme almıştır.

Yetiştiği muhit bakımından eserlerinde Âzerî Türkçesi'nin dil özellikleri görülen Halîlî daha çok Seyyid Nesîmî'nin tesirinde kalmıştır. Bazı şiirlerinin kafiyeleri bile Nesîmî'ninkilerle aynıdır. Bununla beraber kendisi de Habîbî gibi bazı Âzerî şairleri üzerinde etkili olmuştur. Mehdî, Sâfî, Sirozlu Sa'dî ve Melîhî ile karşılıklı şiirler yazan Halîlî'nin şiirlerine XVI ve XVII. yüzyıllarda birçok şair tarafından nazîreler yazılmıştır.

Halîlî asıl şöhretini samimi bir dille kaleme aldığı Fürkatnâme adlı tasavvufî mesnevisiyle sağlamıştır. Müellifin, "Çünki harf eyleye ehl-i

tevârîh / Kitâb ismin bulur kendüye târîh" (Fürkatnâme, vr. 44b) beytinde belirttiği gibi eser, "fürkatnâme" kelimesinin ebced hesabıyla karşılığı olan 876 (1471-72) yılında tamamlanmıştır. Gibb de eserin adının yazıldığı yıla işaret ettiğini söylemesine rağmen

bu tarihi 866 (1461-62) olarak kaydetmiştir (HOP, II, 380).

Aruzun "mefâîlün mefâîlün feûlün" kalıbıyla yazılan ve 1000 kadar beyitten meydana gelen Fürkatnâme Halîlî'nin kendi başından geçmiş gibi anlattığı bir aşk hikâyesidir. İznik'te gezerken bedestende gördüğü bir güzele âşık olması üzerine sıkıntılı bir duruma düştüğünü anlatan şair bundan kurtulmak için İstanbul'a gider. Fakat sevgilisinden aşkının samimiyetine inandığını belirten bir mektup alınca geri döner. Önce şairi şefkatle karşılayan sevgilisi daha sonra gözden kaybolur ve rüzgâra seslenerek içini döken şaire sahrada bir ışık halinde kendini gösterir. Eserde ayrıca aralara serpiştirilmiş aruzun değişik kalıplarında iki kaside, bir murabba, bir muhammes, bir terciibend ve yirmi altı gazel yer almaktadır. Özellikle gazeller, vezin ve şeklin verdiği monotonluğu kırması yanında olay örgüsünün gelişmesi sırasında gerilimli sahneleri en iyi şekilde ifade eder.

Fürkatnâme'de anlatılan aşkın tasavvufî veya beşerî aşk olduğu konusunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Halîlî'den bahseden kaynakların çoğu hikâyeyi beşerî bir aşkın ifadesi olarak yorumlamıştır. Ancak üslûbu, kullanılan tasavvufî semboller ve özellikle bitiriliş şekli eserin tasavvufî aşkı anlattığını düşündürmekte, şairin yaşının eserini yazdığı sırada altmışın üzerinde bulunması ve bundan kısa bir müddet sonra da tekke şeyhi olması bu görüşü teyit etmektedir. Fürkatnâme'nin beşerî aşkı anlattığını ileri sürenlerin bu kanaati eseri yanlış yorumlamalarından ileri gelebileceği gibi bu kişilerin Halîlî'nin hayatını, bu tür maceraları halk arasında yaygın biçimde anlatılan XVI. yüzyıl şairlerinden Halîl-i Zerd'in hayatıyla karıştırmalarından da kaynaklanmış olabilir. Ayrıca II. Murad devri şairlerinden İznikli Hümâmî'nin Farsça'dan tercüme ettiği Sînâme adlı eserin (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3691) Firâknâme veya Fürkatnâme adıyla anılması (Sehî, s. 58; Latîfî, s. 367), Halîlî'nin Fürkatnâme'siyle bu aşk hikâyesinin birbirine karıştırılmış olabileceğini akla getirmektedir. Zira tezkirelerin çoğunda Fürkatnâme'nin Firâknâme

diye kaydedilmiş olması (meselâ bk. Sehî, s. 64; Latîfî, s. 147), tezkire müelliflerinin Halîlî'nin eserini görmedikleri ve bu yüzden onu Hümâmî'nin eseriyle karıştırdıkları ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Eserin adını sadece Kınalızâde Hasan Çelebi doğru olarak kaydeder (Tezkire, I, 345). Âşık Çelebi, Fürkatnâme'nin halk arasında Dîvân-ı Halîlî diye şöhret kazandığını söyler (Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 269b). Eserin adı, Berlin Königlichen Bibliothek'te bulunan 890 (1485) tarihli nüshasının hem mukaddimesinde hem de son kısmında Fürkatnâme şeklinde yazılmıştır (Pertsch, VI, 370).

Fürkatnâme'nin İstanbul (İÜ Ktp., TY, nr. 3770; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 1063), Ankara (TDK Ktp., nr. 263; DTCF Ktp., nr. A/334), Manisa (Muradiye Ktp., nr. 3201/2), Berlin (Pertsch, VI, 370), Londra (Rieu, s. 210) ve Paris'te (Blochet, I, 120) çeşitli nüshaları mevcuttur. Ayrıca Günay Kut eserin bir nüshasının kendisinde bulunduğunu bildirir (TDAY Belleten [1977], s. 335). Fürkatnâme üzerinde Orhan Kemal Tavukçu bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

Ahmed Paşa, Şeyhî, Necâtî gibi önde gelen şairler arasında yer almamakla birlikte Halîlî'nin şiir mecmualarında birçok manzumesine yer verilmesi ve bir kısım şiirlerine nazîreler yazılması onun epeyce meşhur bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Çeşitli mecmularda şiirleri bulunan (meselâ bk. Câmiu'n-nezâir, vr. 215b-220a; Câmiu'l-meânî, vr. 170a-172b) Halîlî'nin, "Râh-ı aşkında habîbim ne belâ çektiğimi / Nazar etsen bilesin defter ü dîvânımıza" (Fürkatnâme, vr. 41a) beytinden bir divan tertip etmiş olduğu anlaşılmakta, bazı kaynaklarda da mürettep bir divanının varlığından söz edilmektedir (Osmanlı Müellifleri, II, 160). Ancak divanı henüz ele geçmemiştir. Câmiu'l-meânî'deki otuz üç gazeli dışında (Ergin, III/3-4, s. 545-559) şiirlerinin tamamı henüz bir araya getirilip yayımlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Halîlî, Fürkatnâme, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 1063; Eğridirli Hacı Kemal, Câmiu'n-nezâir, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5782, vr. 215b-220a;

Câmiu'l-meânî, Nuruosmaniye Ktp., nr. 4904, vr. 170a-172b; Sehî, Tezkire, s. 58, 64-65; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 269b; Latîfî, Tezkire, s. 147-148, 367; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 324; Beyânî, Tezkire-i Şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 2568, vr. 29a; Kınalızâde, Tezkire, I, 345; Ali Emîrî, Tezkire-i Şuarâ-yı Âmid, İstanbul 1328, I, 277-291; Osmanlı Müellifleri, II, 159-160; Fâik Reşad, Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul, ts., s. 177-178; Gibb, HOP, II, 379-383; W. Pertsch, Die Handschriften - Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Berlin 1889, VI, 370, nr. 377; Rieu, Catalogue, s. 210; Blochet, Catalogue, I, 120; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926), İstanbul 1980, s. 369; a.mlf., Eski Şairlerimiz: Divan Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1934, s. 73; a.mlf., "Âzerî Edebiyatı", İA, II, 132; Şevket Baysanoğlu, Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları, İstanbul 1957, I, 33-50; a.mlf. - Turgut Karabey, "Halilî, Halil İbrahim Bey", TDEA, IV, 48; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 229-232; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, I, 141; a.mlf., "Fatih Devrinde Türk Dili ve Edebiyatı", TDl., II/20 (1953), s. 503; Mustafa Özkan, Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi, İstanbul 1995, s. 277-282; Orhan Kemal Tavukçu, Halîlî: Firkatnâme (yüksek lisans tezi, 1993), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Muharrem Ergin, "Camiü'l-meânî'deki Türkçe Şiirler", TDED, III/3-4 (1949), s. 539-569; Günay Kut, "Fürkatnâme", TDAY Belleten (1977), s. 333-349; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 2060; Fevziye Abdullah Tansel, "Halîlî", TA, XVIII, 388-389; a.mlf., "Halîlî", İA, V/1, s. 162-164; A. Karahan, "Khalīlī", EI² (İng.), IV, 972; "Firkatnâme", TDEA, III, 240-241.

Mustafa Özkan - Mustafa İsen

HALÎLÎ, Ebû Ya‘lâ

(أبو يعلى الخليلي)

Ebû Ya‘lâ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed el-Halîlî el-Kazvînî (ö. 446/1055)

el-İrşâd adlı eseriyle tanınan hadis hâfızı.

İran'ın Kazvin şehrinde 366 (976) yılı civarında doğduğu tahmin edilmektedir (Halîlî, el-İrşâd, nâşirin mukaddimesi, I, 17-18). İlme düşkün bir aile içinde yetişen

Halîlî ilk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra Bağdat, Nîşâbûr, Kûfe, Cürcân ve İsfahan gibi önemli ilim merkezlerinde öğrenimini sürdürdü. Ebü'l-Kāsım Abdülazîz b. Ahmed el-Müzekkî, kıraat âlimi Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Kazvînî, Dârekutnî, kıraat âlimi ve muhaddis Ebû Hafs el-Kettânî, Ebü'l-Hüseyin Ali b. Muhammed el-Mervezî, Ebû Tâhir el-Muhallis ve Hâkim en-Nîsâbûrî'nin ders halkalarına katıldı; hadis hâfızı İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî, İbn Şâhin ve Gıtrîfî gibi âlimlerden icâzet aldı. Tahsilini tamamladıktan sonra Kazvin'e dönen ve ilmî faaliyetini orada devam ettiren Halîlî'den hocası Ebû Bekir b. Lâl, İsmâil b. Mâkî el-Kazvînî ve hadis âlimi olan oğlu Ebû Zeyd Vâkıd b. Halîl rivayette bulundular. Kazvin kadılığı yapan ve özellikle hadis ricâliyle ilelü'l-hadîs konusunda geniş bilgiye sahip sika bir hadis hâfızı olan Halîlî 446 (1055) yılının sonlarına doğru vefat etti.

Eserleri. 1. el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi'l-ḥadîs̱. Çeşitli kaynaklarda el-İrşâd fî maʿrifeti'r-ricâl (muḥaddis̱în, aḥvâli'r-ruvât, ʿulemâʾi'l-bilâd) gibi farklı adlarla da zikredilir. Halîlî'den sonra yazılan ricâle dair kitaplara kaynaklık eden eser şehir adlarına göre düzenlenmiş olup Yemen, Bahreyn, Yemâme, Kuzey Afrika ve Endülüs bölgelerinde bulunan şehirler zikredilmemiştir. Eserde, tâbiîn neslinden itibaren 446 (1055) yılına kadar olan dönemde önceki ricâl kitaplarında bulunmayan bazı âlimlere de yer verilmiş, durumları cerh ve ta‘dîl yönünden incelenmiş, âlimler şehirlere göre ve kronolojik sıra ile ele alınırken bazan bu sıra bozulmuştur. el-

İrşâd'ın bir özelliği de aynı aileden birkaç nesil boyunca yetişen muhaddisleri tanıtması ve bunların birbirleriyle olan yakınlık derecesini göstermesidir. Zehebî, müellifinden gelen bir senedle dinlediğini söylediği eseri beğenmekle beraber hakkında, “Sanki ezbere yazılmış, çeşitli kusurlarla dolu” ifadesini kullanmıştır (Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1124). Kitapta yer alan 257'si merfû pek çok rivayetin ve hadis terimleri hakkındaki bilgilerin ancak güvenilir kaynaklarla teyit edildikten sonra kullanılabileceği kanaati yaygındır. Bununla birlikte özellikle muhaddislerin cerh ve ta'dîline dair verilen mâlumatın değerli olduğu kabul edilmiştir. Ebû Tâhir es-Silefî'nin (ö. 576/1180) aynı adla ihtisar ettiği eserde, Endülüs'ten Mâverâünnehir'e kadar otuz bir şehirden mükerrerleriyle birlikte 933 (veya 914) muhaddis tanıtılmaktadır. Kāsım b. Kutluboğa tarafından alfabetik olarak yeniden düzenlendiği belirtilmekle birlikte bunun günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir. el-İrşâd'ın Mısır ve Suriye muhaddisleriyle ilgili bölümü Asiyâ Gülibân Ali'nin tahkikiyle yayımlanmıştır (Bağdat 1404/1984). Eser ayrıca, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd'da el-Muḥaddiṡ el-Ḫalîlî ve Kitâbühû fî ʿulemâʾi'l-bilâd adıyla bir doktora tezi hazırlamış olan Muhammed Saîd b. Ömer İdrîs tarafından, Silefî'nin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Ayasofya, nr. 2951) İntiḫâbu Kitâbi'l-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi'l-ḥadîṡ adlı müntehabı esas alınarak el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi'l-ḥadîṡ adıyla üç cilt halinde neşredilmiştir (Riyad 1409/1989). 2. el-Fevâʾidü'ş-şettâ. Bir nüshası Râmpûr'da bulunmaktadır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 618).

Halîlî'nin bunlardan başka Târîḫu Ḳazvîn, Feżâʾilü Ḳazvîn, Meşyeḫa, Meşâyiḫu İbn Seleme el-Kettân ve Cüzʾ (fî ṭuruḳi ḥadîṡi'l-aʿmâ elleẕî seḳaṭa fi'l-biʾr) adlı eserlerinin bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ya'lâ el-Halîlî, el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi'l-ḥadîṡ (nşr. M. Saîd b. Ömer İdrîs), I-III, Riyad 1409/1989, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, I, t -149; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, III, 174; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, et-Tedvîn fî aḫbâri Ḳazvîn (nşr. Azîzullah el-Utâridî), Beyrut 1408/1987, I,

3-5; II, 501-504; İbn Nukta, et-Taḳyîd li-maʿrifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1988, s. 262; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 458; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 142; Zehebî, Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1123-1125; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 190; XVII, 666-668; a.mlf., Düvelü'l-İslâm, Beyrut 1405/1985, s. 229; a.mlf., el-ʿİber, II, 289; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, III, 63; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 261; a.mlf., Taġlîḳu't-taʿlîḳ (nşr. Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Kazekī), Amman 1405/1985, V, 385; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 221, 270, 384; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 431; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 70; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, III, 274; Rûdânî, Ṣılatü'l-ḫalef bi-mevṣûli's-selef (nşr. Muhammed Hacî), Beyrut 1408/1988, s. 105; Dihlevî, Bustânü'l-muhaddisîn, s. 130; Brockelmann, GAL, I, 446; Suppl., I, 618; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 350-351; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 368; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 130-131; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/2, s. 507-509; ʿÂlemü'l-kütüb, VI/1, Riyad 1985, s. 141.

Kemal Sandıkçı

HALÎLÎ, Şemseddin

(شمس الدين الخليلي)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halîlî (ö. 800/1397 [?])

Ünlü astronom ve matematikçi.

Hayatı hakkında pek az bilgi vardır. Şam'da yaşamış, Emeviyye Camii'nde müezzinlik ve muvakkitlik yapmıştır. Bir süre kendisi gibi bir muvakkit olan İbnü'ş-Şâtır ile birlikte çalıştığı bilinmektedir. Halîlî'nin şöhreti, başlıca eserini teşkil eden ve İslâm astronomisinde küresel astronominin matematiksel çözümü için zirve sayılan vakit tayinine ilişkin cetvellerinden kaynaklanmaktadır. Onun cetvellerine Kahire ve İstanbul gibi büyük şehirlerde yüzyıllar boyunca başvurulmuş, Şam'da ise XIX. yüzyıla kadar onlardan faydalanılmıştır. Çok sayıda yazma nüshası bulunan bu cetveller, özellikle 1970'li yıllarda araştırmacı David A. King'in yaptığı çalışmalarla ayrıntılı biçimde ilim âlemine tanıtılmıştır (bk. bibl.). Halîlî, aynı nisbeyi taşıyan ve yine aynı sahalarda eser vermiş olan çağdaşı Şerefeddin Ebû İmrân Mûsâ b. Muhammed el-Halîlî ile karıştırılmamalıdır (Sarton, III/2, s. 1527).

Halîlî'nin cetveller dizisinde, 1. Şam enlemi için güneşe göre vakti gösteren cetveller; 2. Şam'ın enlemi için namaz vakitlerini gösteren cetveller; 3. Bütün enlemler için güneşe göre vakit tayininde yardımcı olacak matematik fonksiyonlara dair cetveller; 4. Bütün enlemler için küresel astronomi problemlerini çözmek üzere hazırlanmış yardımcı matematik fonksiyonlara dair cetveller; 5. Coğrafî enlem ve boylamın bir fonksiyonu olarak kıbleyi gösteren bir cetvel; 6. Ayın ekliptik koordinatlarını ekvatoral koordinatlara dönüştürmek için hazırlanmış cetveller yer almaktadır. Bunlardan birinci ve ikinci tür cetveller, X. yüzyılda yaşamış olan Mısırlı astronom Ebü'l-Hasan İbn Yûnus'a atfedilen Kahire için hesaplanmış küresel astronomi tablolarına benzemektedir. Bu tablolar daha sonra İbnü'ş-Şâtır tarafından Şam'ın enlemi için 33º 30', ekliptiğin eğimi için 23º 31' değerleri

kullanılarak tekrar hesaplanmıştır. Halîlî'nin çağdaşı alet yapımcısı Muhammed b. Ahmed el-Mizzî bir saat açıları tablosu düzenlemiş ve benzer namaz cetvellerini Mısır'da kullanmıştır. Onun bu cetvellerde Şam'ın enlemi için daha önce Suriyeli astronomlar tarafından tesbit edilen 33º 27' ve ekliptiğin eğimi için 23º 33' değerlerini esas aldığı görülür. Halîlî'nin bu cetvellerini, Mizzî'ninkileri yeniden düzenlemek amacıyla hazırlamış olduğu anlaşılmaktadır. Üçüncü tür cetveller namaz vakitlerinin tesbitine yardımcı olacak şekilde tanzim edilmiştir ve güneşin meridyen yüksekliğiyle bu yüksekliğine bağlı azimutunu verir. Günün belirli bir vaktinde güneşin boylamının ve herhangi bir enlem için ölçülmüş saat açısının kolaylıkla bulunması hususunda kullanılan bu cetveller, daha sonra Mısır ve Tunus'ta bazı astronomlar tarafından kendi eserleriymiş gibi takdim edilmiştir. Dördüncü tür cetveller bazı küresel astronomi problemlerini çözmek amacıyla hazırlanmış olup küresel üçgenlere ilişkin kosinüs kaidesinin kullanımını içerirler. Halîlî bu konuda üç fonksiyonu tablolaştırmıştır; bu fonksiyonlar R = 60 ve Sin б = R Sin б olmak üzere şunlardır:

1() fφ(б)= R Sin б;

Cos φ

2) gφ(б)= Sin б Tan φ;

R

3) G (x,y) = arc Cos { Rx

Cos y }

Beşinci türü teşkil eden cetvel Ortaçağ İslâm astronomi ve trigonometrisinin en önemli problemlerinden biri olan kıble tayinine, sonuncu cetveller ise hilâl ölçümlerini kolaylaştırmak amacı ile ayın ekliptik koordinatlarının ekvatoral koordinatlara dönüştürülmesine ilişkindir.

Bu cetvellerin tek tek adları bilinmemektedir. Bunlardan Şam'ın enlemine

göre vakit tayini için hazırlanmış olanı Cedvelü fażli'd-dâʾir ve ʿameli'l-leyl ve'n-nehâr adını taşımaktadır (Brockelmann, GAL Suppl., II, 157; Sarton, III/2, s. 1526); el-Cedvelü'l-âfâḳī denilen cetvelin ise hangisi olduğu tesbit edilememiştir (Suter, s. 169; dünya kütüphanelerindeki yazmaları için bk. King, DSB, XV, 260).

Halîlî'nin bu cetvellerden başka çeşitli trigonometrik kadranlar hakkında Risâle fi'l-ʿamel bi'l-murabbaʿ, Risâle fi'l-ʿamel bi'l-ceybi'l-ġāʾib ve en-Nücûmü'z-zâhire adlarını taşıyan üç risâlesi bulunmaktadır (Brockelmann, GAL Suppl., II, 157). David A. King, bunların ilkinin Halîlî'ye nisbetinin kesin, ikincisinin muhtemel olduğunu söylemekte, üçüncüsünün ise Halîlî ile birlikte Abdülazîz b. Muhammed el-Vefâî adlı daha sonra yaşamış Mısırlı bir astronoma da nisbet edildiğini belirtmektedir (DSB, XV, 260-261).

BİBLİYOGRAFYA

Suter, Die Mathematiker, s. 169; Brockelmann, GAL, II, 156-157; Suppl., II, 157; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 277; Sarton, Introduction, III/2, s. 1526-1527; D. A. King, "Al-Khalili, Shams al-Din Abu 'Abdallah Muhammad Ibn Muhammad", DSB, XV, 259-261; a.mlf., "Al-Khalili's Auxiliary Tables for Solving Problems of Spherical Astronomy", Journal for the History of Astronomy, sy. 4 (1973), s. 99-100; a.mlf., "Al-Khalili's Qıbla Table", JNES, sy. 34 (1975), s. 81-122; Cemâleddin el-Fendî, Allāh ve'l-kevn, Kahire 1987, s. 74-77.

Yavuz Unat

HALİLİYE MEDRESESİ

(bk. HACI HALİL PAŞA MEDRESESİ).

HALİLNÂME

(خليل نامه)

Abdülvâsi Çelebi'nin (ö. 817/1414-15'ten sonra) Hz. İbrâhim'in hayatını anlatan mesnevisi

(bk. ABDÜLVÂSİ ÇELEBİ).

HALÎLULLAH

(خليل الله)

Allah’ın dostu anlamında Hz. İbrâhim için kullanılan lakap

(bk. İBRÂHİM).

HALÎLULLĀH-ı KİRMÂNÎ

(خليل الله كرماني)

(ö. 860/1456)

Ni‘metullāhiyye tarikatının Hindistan’daki ilk temsilcisi.

775’te (1374) İran’ın Kirman şehri yakınlarındaki Kûhbandân köyünde doğdu. Ni‘metullāhiyye tarikatının pîri Ni‘metullāh-ı Velî’nin (ö. 834/1431) oğludur. Soyu, İmam Ca‘fer es-Sâdık’ın oğlu İsmâil’e ulaşmaktadır. İlk tahsilini doğduğu yerde tamamlayan Halîlullah tasavvuf terbiyesini babasından aldı. Babasının vefatı üzerine onun yerine seccadenişin oldu. Tarikatın merkezi olan Mâhân’da irşad faaliyetine devam ederken Timur’un oğlu Şâhruh’un daveti üzerine Herat’a göç etti. Timurlular’la aralarında anlaşmazlık çıkınca 840’tan (1436) sonra, dört oğlundan biri olan Mîr Şemseddin’i Ni‘metullāhiyye Tekkesi’nin yönetimi ve türbedarlığı için Mâhân’da bırakarak Habîbullah ve Muhibbullah adlı iki oğluyla birlikte Behmenîler’in hüküm sürdüğü

Hindistan’ın Dekken bölgesine gitti. Behmenî Sultanı I. Ahmed (1422-1436), daha önce babası Ni‘metullāh-ı Velî’yi Dekken’e davet etmiş, şeyh bu davete yaşlılığını mazeret göstererek icâbet etmemiş, yerine Halîlullah’ın oğlu Nûrullah’ı göndermiş, Behmenî sultanı da Nûrullah’a “melikü’l-meşâyih” unvanını vererek ülkesinde yaşayan sûfîlerin mânevî lideri konumuna yükseltmişti. Halîlullah Şah Dekken’de büyük bir saygıyla karşılandı. Oğullarının Behmenî hânedanına damat olmaları üzerine de sarayla yakın ilişkiler kurdu ve Sultan II. Alâeddin Ahmed’in güvenini kazanarak bölgenin en meşhur sûfîlerinden biri oldu.

Ni‘metullāhiyye tarikatı onun döneminde Şiî bir görünüm kazanmış, Behmenîler’in başşehri Bîder’de açtığı dergâh, XVIII. yüzyılın sonlarına kadar tarikatın Hindistan’daki merkezi olarak faaliyet göstermiştir.

Hayatının son yıllarını ibadet ve tefekkürle geçiren Halîlullah Şah vefat

edince Bîder'de hükümdar mezarlarının bulunduğu yerin yakınlarına defnedildi. Sultan II. Alâeddin Ahmed tarafından adına bir türbe yaptırıldı. Daha sonra ailesine mensup bazı kişilerin de defnedildiği bu bölge zamanla Halîliyye diye meşhur oldu. Halîlullah Şah'ın oğulları ve torunlarının bir kısmı devletin önemli mevkilerinde bulundular. Bîder'deki tekke ailenin yönetiminden çıkınca bölgede yetişen Ni'metullâhî dervişleri İran'a geçerek tarikatı burada canlandırdılar.

BİBLİYOGRAFYA

Firişte, Târîẖ (nşr. J. Briggs), Bombay 1832, I, 633-635, 654; a.e.: History of the Rise of the Mahomedan Power in India (trc. J. Briggs), London 1829, II, 418-420; Ma'sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, III, 84-104; Seyyid Ali, Burhân-ı Meʾâs̱ir, Haydarâbâd 1936, s. 54, 65, 68, 75, 81; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ẖavâṭır, III, 71; G. Yazdani, Bidar: Its History and Monuments, Oxford 1947, s. 115-128; R. Gramlich, Die schiitischen derwischorden Persians, Wiesbaden 1965, I, 26-69; N. Pourjavady - P. L. Wilson, Kings of Love: The History and Poetry of Ni'matullahi Sufi Order, Tehran 1978, s. 23, 28-29, 86-88; a.mlf., "The Descendants of Shah Ni'matullah Wali" IC, XLVIII (1974), s. 49-57; Mes'ûd Hümâyûnî, Târîẖ-i Silsilehâ-yi Ṭarîḳa-i Niʿmetullāhiyye der Îrân [baskı yeri yok], 1358 hş./1979, s. 27-31; Jawad Nurbakhsh, Masters of the Path: A History of the Masters of the Ni'matullahi Sufi Order, New York 1980; H. K. Sherwani, The Bahmanis of the Deccan, Delhi 1985, s. 133-134; Farhad Daftary, The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines, Cambridge 1990, s. 463-465, 467, 498, 708-709; Abdülhüseyn-i Zerrinkûb, Dünbâle-i Cüstücû, Tahran 1369 hş., s. 199.

Farhad Daftary

HALÎLÜRRAHMAN

(bk. HALÎL).

HALÎLÜRRAHMAN KÜLLİYESİ

Şanlıurfa'nın sembolü olan külliye.

Gölbaşı mahallesinde, külliyenin teşekkülü sırasında 150 × 30 m. boyutlarında, kabaca uzun dikdörtgen şeklinde, bir havuza çevrilmiş olan Balıklıgöl adındaki küçük bir gölün etrafında yer alır; ilk binası XIII. yüzyılda yapılmış, XVIII ve XIX. yüzyıllarda yeni birimlerin eklenmesiyle külliye haline getirilmiştir. Halîlürrahman Camii, Halîlürrahman Medresesi, Rıdvâniye Camii ve Rıdvâniye Medresesi ile bir hazîreden oluşur. İçinde yiyenin öleceğine veya başına bir felâket geleceğine inanılan sazan balıklarının yaşadığı Balıklıgöl, efsaneye göre Nemrut'un mancınıkla kaleden attırdığı Hz. İbrâhim'in düştüğü yerde ateşin suya dönüşmesiyle meydana gelmiştir.

Külliyenin en eski binası, gölün güney kıyısının batı köşesine yakın kesiminde yer alan Halîlürrahman Camii'dir. Bazı kaynaklarda, aynı zamanda Urfa'nın en erken tarihli camii olan binayı Abbâsî halifelerinden Me'mûn'un yaptırdığı söylenmekteyse de kitâbesinden 608 (1211-12) yılında Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin yeğeni el-Melikü'l-Eşref Muzafferüddin Mûsâ tarafından inşa ettirildiği öğrenilmektedir. Bizans dönemine ait bir kilisenin yerine yapıldığı sanılan cami, zamanla çeşitli değişikliklere uğrayarak Eyyûbî mimarisine has özelliklerini büyük ölçüde yitirmiş ve 1810 yılında yapılan köklü onarım sırasında da bugünkü şeklini almıştır. Halk arasında Döşeme Camii veya bünyesinde bulunan Hz. İbrâhim'in makamından dolayı Makam Camii adlarıyla da anılır. Kesme taş mimarisiyle dıştan bir bütün olarak görünen bina aslında iki bölüm halindedir. Kaş kemerli bir kapıdan girilen kutsal su kaynağının önündeki kubbeli kare mekân makam kısmını oluşturur. Dikdörtgen planlı cami kısmında, ortada dört pâyenin taşıdığı pandantif geçişli bir kubbe ile etrafında sekiz çapraz tonozun örttüğü kıble duvarına paralel üç sahnlı bir düzenlemeye gidilmiştir. Cami, tonozları destekleyen kemerlerin altında açılmış üçerli pencere gruplarıyla aydınlatılmıştır. Yarım daire kesitli mihrap nişi sütunçelere yaslanan kademeli iki sivri kemerle çevrilmiştir; sağında yer alan kesme taş minber ise sade bir yapıya sahiptir ve basık bir

piramidal külâh ile örtülüdür. İç mekân kireçle sıvanmış, süslemeye yer verilmemiştir. 1991 yılı onarımında beden duvarları üzerine korkuluk şebekeleri eklenerek cami örtüsü kubbeleri çevreleyen bir teras haline getirilmiştir. Caminin güneydoğu köşesinden yükselen ve harim içinden geçilen kare planlı minarenin aslında Bizans kilisesinin çan kulesi olduğu ileri sürülmekteyse de iddianın doğruluğu şüphelidir. Gövdedeki yatay silme kuşağı ile tepelikteki ikiz kemerli açıklıkların sütunçe başlıklarında akantus yapraklı bezemeler mevcuttur. Batı cephesinde, nesihle kartuşlar içine yazılmış altı satırlık kitâbe bulunmaktadır.

Halîlürrahman Medresesi, 1871 yılında Urfa Evkaf Müdürü Mustafa Efendi tarafından yaptırılmıştır. Caminin makam kısmına bitişik geniş bir eyvanla başlayarak köşede kuzeye dönüp gölün batı kıyısını kaplar ve karşı köşede göle girinti yapan kubbeli bir maksûre ile sona erer. Gölün batı kıyısı boyunca dizilmiş olan tonoz örtülü molla hücreleri farklı boyutlardadır ve önlerindeki iki kat Bursa kemerli revaklarla dikkat çekerler. Caminin doğusunda minarenin dibinden başlayan hazîrede kubbeli üç türbe bulunmakta, bunlardan ikisinin Şâzeliyye şeyhi Ali Baba ile Urfalı âlim Buluntu Hoca'ya ait olduğu bilinmektedir.

Mimari bakımdan Halîlürrahman Külliyesi'nin en gösterişli birimleri, gölün kuzey kıyısını kaplayan Rıdvâniye Camii ile Rıdvâniye Medresesi'dir. Yıkılan hamamıyla

birlikte başlı başına bir külliye niteliğinde olan bu yapılar, Osmanlılar'ın Rakka valisi Rıdvan Ahmed Paşa tarafından 1129 (1717) yılında yaptırılmıştır. Halk arasında Zulmiye adıyla da anılan cami, ortadaki daha büyük üç kubbeyle örtülü enine uzun dikdörtgen bir yapıya sahiptir. Kesme taş duvarlı binanın giriş cephesinde üç gözlü son cemaat yeriyle doğusunda tek şerefeli bir minaresi bulunmaktadır. Son cemaat yeri ortada iki sütuna, yanlarda ise duvarlara oturan yine ortadaki daha büyük üç kubbeyle kapatılmış ve yanlardaki kubbeler yarım tonozlarla genişletilmiştir. İki renkli taşlarla örülmüş basık kemerli kapının ahşap kanatları, geçme ve kakma tekniğinde bitki motifleriyle bezenmiştir. Dıştaki kuşatma kemeri alınlığında kartuşlar içine yazılmış on beş beyitlik tarih kitâbesi bulunmaktadır. Ahşap müezzin mahfili renkli kalem işi örneklerle süslüdür. Siyahbeyaz iki renkli taş işçiliği mihrapta da görülür; balkon şeklindeki

minbere duvar içinden taş bir merdivenle çıkılmaktadır. Her cephede açılan pencerelerle aydınlık ve ferah bir mekân etkisi sağlanmıştır. Sekizgen gövdeli minare, mukarnas altlıklı şerefesi ve silindirik peteğiyle zarif bir yapıya sahiptir.

Rıdvâniye Medresesi, camiyi üç taraftan kuşatan ve ortası havuzlu geniş bir avluya açılan "U" biçimi bir planla ele alınmıştır. Merkezî konumdaki üzeri kubbe örtülü kütüphane ile köşelerde yer alan iki büyük okuma odası ve önleri revaklı talebe hücrelerinden oluşur. Revaklar, kilit taşları sarkıtlı Bursa kemerlerine yaslanan tonozlarla örtülmüştür; hücreler avluya açılan birer kapı ve pencereyle teşkilâtlandırılmıştır. Bugün medresede değişik okullarda okuyan fakir öğrenciler barınmaktadır.

Kaynaklarda adı geçen ve bazı Batılı seyyahların kitaplarında resimlerine rastlanan Halîlürrahman Hamamı ile Balıklıgöl'ün yakınındaki tarihî evler ve hazîredeki bazı türbeler, zamanın şehircilik anlayışına göre 1924-1958 yılları arasında yıktırılmış ve Balıklıgöl ile biraz ilerisindeki daha küçük Aynzelîha gölü (50 × 30 m.) arasına, üzerinde köprü bulunan bir kanal açılarak bölgeye yeni bir düzenleme getirilmiştir. 1991 yılında yapılan onarım ve son çevre düzenlemesi sırasında ise Halîlürrahman Külliyesi'nin bütün yapıları gölün etrafını çevirecek şekilde korkuluk şebekeleri ve üstleri taçlandırılmış kemerlerle birbirine bağlanarak iki medrese arasındaki alanın önü revaklı odalarla birleştirilmiş ve külliyenin tamamı yeniden ışıklandırılmıştır. Halîlürrahman Külliyesi'nin Balıklıgöl'e akseden siluetiyle bütünleşmiş manzarası bugün Şanlıurfa'nın sembolü durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 152-159; G. Le Bon, La civilisation des arabes, Paris 1884, s. 160-165; E. T. Reclus, L'Asie antérieur, Paris 1884, s. 464; Urfa Salnâmesi, İstanbul 1927, s. 72; Gabriel, Voyages, I, 277-286, 354 vd.; J. B. Segal, The Blessed City Edessa, Oxford 1970, s. 210-213; Metin Sözen, Diyarbakır'da Türk Mimarisi, İstanbul 1971, s. 254; Mahmut

Karakaş, Şanlıurfa Kitabeleri, İstanbul 1986, s. 36-40; Mustafa Ayataç, Peygamberler Şehri Urfa, İstanbul 1988, s. 101-102; A. Cihat Kürkçüoğlu, Peygamberler Şehri Şanlıurfa, Ankara 1988, s. 12-16; a.mlf., Guide to Urfa and Harran, Şanlıurfa 1990, s. 1-5; a.mlf., Ruha'dan Urfa'ya, Ankara 1990, s. 18-23; a.mlf., Şanlıurfa Su Mimarisi, Ankara 1992, s. 51-52; a.mlf., Şanlıurfa Camileri, Ankara 1993, s. 19-22, 44-47; E. Honigmann - [Nejat Göyünç], "Urfa", İA, XIII, 56.

Abdüsselâm Uluçam

HALÎM

(الحليم)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

"Sabırlı ve temkinli, akıllı ve ağır başlı olmak" mânasındaki hilm masdarından sıfat olup "sabırlı ve temkinli olan, acele ve kızgınlıkla muamele etmeyip ileride meydana gelecek gelişmelere fırsat tanıyan" demektir. Dil âlimleri kelimenin, "kudreti olduğu halde cezalandırmayan" ve "cezayı büsbütün terketmeyip gelişmelere göre hareket eden" şeklindeki iki anlamına dikkat çekerler (Lisânü'l-ʿArab, "ḥlm" md.; Ebü'l-Bekā, s. 404, 560; Zeccâc, s. 45). Halîm esmâ-i hüsnâdan biri olarak "sabırlı, acele ve kızgınlıkla muamele etmeyen" mânasına gelir.

Halîm kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'in on beş yerinde geçmekte olup bunlardan on birinde Allah'a, ikisinde Hz. İbrâhim'e, birinde Şuayb'a, birinde de İsmâil peygambere izâfe edilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥalîm" md.). Allah'ın ismi olarak zikredilen halîm tek başına kullanılmayıp altı âyette "bütün günahları bağışlayan" anlamındaki gafûr, üç âyette "hakkıyla bilen" anlamındaki alîm, bir âyette "her şeyden müstağni olan, kendi dışındaki her şeyin O'na muhtaç olduğu varlık" mânasındaki ganî, bir âyette de "az iyiliğe çok mükâfat veren" mânasındaki şekûr ismiyle birlikte zikredilmiştir. Bu kullanılış kelimenin mânasına açıklık getirdiği gibi ona zenginlik ve derinlik de kazandırmaktadır. İlgili âyetlerin incelenmesinden anlaşılacağı üzere halîmin gafûr ismiyle beraber kullanıldığı yerlerde kulların işleyebileceği bazı günahlardan söz edilmekte, bu tür günahları işleyenlerin âcilen cezalandırılmayıp dönüş yapmalarına (tövbe)

fırsat tanınacağı belirtilmektedir (bk. el-Bakara 2/235; Âl-i İmrân 3/155; el-Mâide 5/101; el-İsrâ 17/44; Fâtır 35/41). Alîm ile birlikte kullanıldığı üç âyetten birinde mirasın taksimi anlatılmakta ve bu hususta ortaya konan ölçülerin insanlığın mutluluğunu dileyen Allah'ın bir öğüdü olduğu, O'nun bütün hak ve hukuk türlerini bildiği, mirasın bölüştürülmesinde

yapılabilecek bazı yanlışlıkları da hemen cezalandırmayacağı ifade edilmektedir (en-Nisâ 4/12). Diğer iki âyetin birinde Allah yolunda hicret edip sıkıntılara katlananları iyi âkıbetlerin beklediği müjdelenmekte ve bu tür sosyal çalkantılar karşısında ilâhî müdahalenin bilgiye ve temkine dayandığı anlatılmakta (el-Hac 22/59), diğerinde de Allah'ın, gönüllerde saklanan her sırra vâkıf olmasına rağmen sabır ve teennî ile muamele ettiği bildirilmektedir (el-Ahzâb 33/51). Halîmin ganî ismiyle beraber kullanıldığı âyet, malî konuların ve Allah rızâsı için karşılıksız harcamada bulunmanın işlendiği âyetler içinde yer almakta (el-Bakara 2/263), şekûr isminden hemen sonra yer aldığı âyette de ödünç para verenlerin Allah tarafından fazlasıyla mükâfatlandırılacağı beyan edilmektedir (et-Tegābün 64/17). Özellikle bu son iki kullanılış halîmin, “hak edilmiş cezaları hemen uygulamayıp mühlet veren” anlamının yanı sıra “yapılan iyilikleri ve faziletli davranışları bazı eksiklikleri hesaba katmadan fazlasıyla mükâfatlandıran” mânasını da içerdiğini göstermektedir.

Halîm, doksan dokuz ilâhî ismi ihtiva eden rivayetlerin ikisinde de yer aldıktan başka (İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82) Kütüb-i Sitte'de ve Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'indeki çeşitli rivayetlerde de Allah'a nisbet edilmiştir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḥalîm” md.).

Âlimlerin halîm ismi etrafında yaptıkları yorumlar, kelimenin sözlük anlamı ve Kur'an'daki kullanılışıyla paralellik arzetmektedir. Kelimenin kök anlamı içinde önemli görülen “kudreti yettiği halde cezalandırmama” ve “tamamen affetmeyip erteleme” noktalarını özellikle vurgulayan âlimler halîm isminin şu mânaları üzerinde de dururlar: Cenâb-ı Hak bu ismin tecellisi olarak tövbeleri kabul eder ve günahların bir kısmını affedebilir; Allah'a karşı nasıl hürmet gösterileceğini bilmeyenlerin kaba davranışları ve âsilerin azgınlıkları O'nu öfkelendirip harekete geçirmez ve aceleye sevketmez. Allah hilim gösterir; öyle ki cahiller O'nun olan bitenden haberdar olmadığını sanır, basîreti bağlananlar da O'nun görmediği zehâbına kapılırlar. Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin ifade ettiği gibi cezalandırmada acele eden fırsatın elden kaçmasından korkan kimsedir. İradesini dilediği zaman gerçekleştirmesi hususunda hiçbir engeli bulunmayan ve suçluyu kaçırma endişesinden münezzeh olan yüce varlık için hilim bir övgü sıfatıdır (el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, vr. 96a). Halîmî de Allah'ın, günahları yüzünden kullarına olan lutuf ve ihsanını

esirgemediğini, itaatkâr kulunun rızkını verdiği gibi âsi kulununkini de verdiğini, iyi kötü bütün insanları yaşatıp belâ ve âfetlerden koruduğunu belirtir (el-Minhâc, I, 200-201). Halîm isminin bu tecellisi Allah'ın içtimaî hayatı yönetmede ve toplumların varlıklarını sürdürmedeki nizamını da açıklamaktadır. Buna göre Tanrı zalimi hemen cezalandırmaz, mazlumun duasını kabul etmekte de acele göstermez. İçtimaî hayatta hâkim olan bu ilâhî nizam insanın irade hürriyetinin ve sorumluluğunun temelini oluşturur. Kur'ân-ı Kerîm'de, yaptıkları zulüm ve kötülükler yüzünden insanlar hemen ilâhî cezaya çarptırılmış olsaydı yeryüzünde hareket eden hiçbir canlının kalmayacağı, yani sosyal düzenle birlikte ekolojik ve fizik düzenin de bozulacağı ifade edilmekte ve bu tür davranışların cezalarının belli bir süreye kadar ertelendiği haber verilmektedir (en-Nahl 16/61; Fâtır 35/45). Ayrıca çeşitli âyetlerde, inkârcıların başlarına geleceği haber verilen felâketin bir an önce gelmesini talep ettikleri, fakat belirlenen süreden önce felâketin gerçekleşmeyeceği beyan edilir ve ilâhî planın hiç aksamadan mutlaka uygulanacağı bildirilir (meselâ bk. Yûnus 10/11; el-Hac 22/47; el-Ankebût 29/53). Birçok âyette de Hz. Peygamber'e bu tür meydan okumalar karşısında sabırlı olması tavsiye edilir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ışbır" md.). Şüphe yok ki bu ilâhî tebliğler, insanoğlunun irade hürriyetini ve insanlık şerefini korumak, sorumluluğunun bilincine varmasını sağlamak, fert ve toplumun gelişmesini temin etmek amacına yöneliktir. Ancak Kur'an'ın ısrarla üzerinde durduğu ve âlimlerin de önemle vurguladığı gibi hak ve adalet eninde sonunda gerçekleşecektir. Adaletin gerçekleşmesi sosyal düzenin kanunlarına bağlı olarak dünyada olabileceği gibi dinî açıdan aradaki sınırın fazla önem taşımadığı âhiret hayatına da ertelenebilir. "Onlar için öngördüğümüz azabın bir kısmını sana göstersek de veya seni bundan önce katımıza alsak da farketmez. Sana düşen sadece tebliğ etmektir, hesaplarını görmek ise bize aittir" (er-Ra'd 13/40).

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den itibaren halîm ismi, Allah'ın fiilî sıfatlarının insanla ilgili olanlarından kabul edilmiştir. Kādî Abdülcebbâr, bu ismin kök anlamının bir şey yapmak değil yapmamak (cezalandırmamak) esasına dayandığını hatırlatarak selbî (negatif) bir kavramın ilâhî fiiller çerçevesine girip girmediğini irdelemiş ve sonuçta halîmi zâtî sıfatlardan saymanın imkânsız olduğunu belirterek fiilî grup içinde yer aldığına hükmetmiştir (el-Muğnî, XX/2, s. 221-222). Kuşeyrî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî gibi bazı

âlimler de halîmin irade sıfatına bağlı bir zâtî isim veya sıfat olduğunu söylemişlerdir (et-Taḥbîr fi't-tez̠kîr, s. 55; el-Emedü'l-aḳṣâ, vr. 85b).

Halîm ismiyle, yukarıda zikredilenlerden başka "günahları bağışlayan ve tövbeleri kabul eden" anlamındaki afüv, gaffâr, gafûr ve tevvâb; "her şeyin iç yüzünden haberdar olup bütün ayrıntıları bilen" anlamındaki habîr, muhsî, vâsi‘; "her şeye gücü yeten, kudretli" anlamındaki kādir, kavî, metîn, muktedir ve "çok sabırlı" mânasındaki sabûr isimleri arasında anlam yakınlığı vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥlm" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ḥlm" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḥlm" md.; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 349, 404, 560; Kāmus Tercümesi, IV, 246-247; Wensinck, el-Muʿcem, "ḥalîm" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥalîm", "ıṣbır" md.leri; Buhârî, "Daʿavât", 27; İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10; Tirmizî, "Daʿavât", 82; Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 96-97; Zeccâc, Tefsîru es-mâʾillâhi'l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 45-46; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 420b; Ebû Süleyman el-Hattâbî, Şeʾnü'd-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984 → Dımaşk, ts. (Dârü's-Sekāfeti'l-Arabiyye), s. 63-64; Halîmî, el-Minhâc, I, 200-201; İbn Fûrek, Mücerredü'l-maḳālât, s. 53; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî (nşr. Abdülhamîd Mahmûd - Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (ed-Dârü'l-Mısriyye), XX/2, s. 221-222; Bağdâdî, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, vr. 95b-96a; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi't-tez̠kîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 55; Beyhakī, Şuʿabü'l-îmân (nşr. Ebû Hâcir M. Saîd Besyûnî), Beyrut 1410/1990, I, 122; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 112, 196; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Emedü'l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 84b-85b; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât, s. 256; Suad Yıldırım, Kur'ân'da Ulûhiyyet, İstanbul 1987, s. 209-213.

Bekir Topaloğlu

HALİM GİRAY

(ö. 1239/1823)

Kırım hanları tarihine dair Gülbün-i Hânân adlı eseriyle tanınan müellif ve şair

(bk. GÜLBÜN-i HÂNÂN).

HALİM ÖZYAZICI

(bk. ÖZYAZICI, Mustafa Halim).

HALİM SABİT ŞİBAY

(1883-1946)

Son devir din âlimi ve II. Meşrutiyet döneminin önemli yayın organlarından İslâm Mecmuası'nın nâşiri.

Kazan'da Simbir vilâyetine bağlı Küçük Tarhanlı köyünde doğdu. Babası, İdil-Volga havzasında hüküm süren Bulgar-Türk mirzalarından Şibay sülâlesine mensup Sâbir Can Efendi, annesi Hayat Hanım'dır. İlk öğrenimine 1890 yılında İdil boyundaki Sâmerrâ şehrinin yeni usulle eğitim veren yatılı okulunda başladı, orta öğrenimini de burada tamamladı. 1897'de İdil boyu Simbir vilâyeti içinde Ulutarhan'daki Medrese-i Halîmiyye'de okudu. Bu arada Rus lisesine girerek buradan da mezun oldu. Daha sonra bir müddet Orenburg'daki Hüseyniye Medresesi'nde müderrislik yaptı.

Birçok Kazanlı arkadaşı gibi tahsilini İstanbul'da sürdürmek isteyen Halim Sabit 1901'de İstanbul'a gitti ve Mercan İdâdîsi'ne girdi. Bir yandan da Fâtih Camii'nde devrin tanınmış âlimlerinden Dağıstanlı Abdülfettah Efendi'den ders aldı. Şubat 1906'da Mercan İdâdîsi'ni bitirdikten sonra Dârülfünun İlâhiyat Şubesi'ne girdi. Temmuz 1910'da buradan mezun oldu, ayrıca idâdîlerde muallimlik hakkını elde etmek için yapılan imtihanı kazandı.

Halim Sabit daha sonra, Orta Asya'daki Türk topluluklarının hayat tarzını inceleyip araştırmak maksadıyla Türkistan'a doğru Altaylar'a kadar uzanan bir seyahate çıktı. Bu sırada uğradığı Kazan'da Züyebaşı (Züvebaşı) köyünde Mehmed Rahim Abdürrezzakov'un kızı Zeliha Hanım'la evlendi (2 Ekim 1911). Geziye ait notları ve tesbitleri daha sonra "Altaylar'a Doğru" adıyla seri makaleler halinde Türk Yurdu dergisinde yayımlanmıştır (Tuncer, Türk Yurdu Üzerine Bir İnceleme, s. 95).

Türkiye'ye döndükten sonra Eylül 1912'de ulûm-i dîniyye muallimi olarak Gelenbevî İdâdîsi'ne tayin edildi. Mart 1914'te Dârülfünun'un Ulûm-ı

Şer'iyye Şubesi'nde Mahmud Esad Efendi'nin yanında târîh-i dîn-i İslâm ve târîh-i edyân dersleri müderris muavini olarak ve aynı yıl Mahmud Esad Efendi'nin Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi reisliğine getirilmesi üzerine müderris sıfatıyla ders vermeye başladı. Kasım 1915'te Dârülfünun'un ıslahı sırasında Ziya Gökalp'in tavsiyesiyle Edebiyat Fakültesi'nin çeşitli kürsülerine davet edilen genç müderrisler arasında Halim Sabit de bulunuyordu. Onun buradaki görevi dersin kaldırıldığı 24 Mart 1919'a kadar devam etti. Mart 1925'te Seyyid Bey'in ölümü üzerine İslâm hukuku müderrisi olarak tekrar Dârülfünun'a dönmesi yönündeki daveti geri çevirdi; fakat açıkta bulunduğu 1933'te Dârülfünun'a dönmeyi kendisi istediyse de Maarif Vekâleti'ne yaptığı başvuru sonuçsuz kaldı.

Halim Sabit, müderrislikten ayrılmak zorunda kaldığı tarihten sonraki yirmi yıl içinde (1919-1939) ticarî faaliyette bulundu. Bu dönemde zaman zaman Türkiye'ye gelip gittiyse de vaktinin büyük bir kısmını belli başlı Avrupa şehirlerinde ve özellikle Baltık ülkelerinde geçirdi; Almanya, Avusturya, Bulgaristan, İngiltere, İtalya, Macaristan, Romanya ve Rusya'ya seyahatler yaptı. Bu ülkelere afyon, tütün, halı ve çeşitli gıda maddeleri ihraç etti. Afyon ticaretinin devletleştirilmesi ve II. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine 1939'da Türkiye'ye döndü. Aynı yıl, Avrupa'da yayımlanan ve Türkçe'ye tercümesi için hazırlıklara başlanan İslâm Ansiklopedisi'nde önce hazırlık memuru, daha sonra da neşir bürosu kâtibi olarak Ağustos 1944'e kadar görev yaptı. Halim Sabit'in son memuriyeti, 19 Ağustos 1944'te tayin edildiği Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere Heyeti âzalığı olmuştur. Hayatının son yılları hastalıkla geçen Halim Sabit 27 Aralık 1946 tarihinde Ankara'da öldü ve Cebeci Asrî Mezarlığı'na defnedildi.

Devrin siyasî cereyanlarına doğrudan katılmamakla beraber Halim Sabit, İttihat ve Terakkî liderlerinin İslâm birliği, Türkçülük ve Rusya meselesi hakkında düşüncelerinden faydalandıkları fikir adamlarından biri olmuştur. İttihat ve Terakkî Fırkası'nın hars şubesi mensuplarından Hamdullah Suphi (Tanrıöver), Celâl Sâhir (Erozan), Köprülüzâde Fuad gibi isimlerin yanında Halim Sabit de yer almakta ve bu arada konferanslar vermekteydi. Aynı zamanda Türk Bilgi Derneği'nin İslâmiyat şubesi kâtipliği görevini üstlenmiş ve Türk Ocağı'nın faaliyetlerine katılmıştır.

I. Dünya Savaşı sırasında Almanlar'a esir düşen müslüman askerlerin hayat

şartlarını yerinde görüp incelemek üzere Tunuslu Şeyh Sâlih, Abdürreşid İbrahim ve Ağaoğlu Ahmet'le birlikte Halim Sabit de çeşitli tarihlerde Berlin'e gitmiş, 1916 yılı Kasımında Suriye'de Cemal Paşa'nın emrindeki IV. Ordu'yu ziyaret eden İttihat ve Terakkî liderleri arasında bulunmuştur. Ziya Gökalp'le Ağaoğlu Ahmet'in hem en samimi dostlarından, hem de o devirde birer edebî ve fikrî mahfel olan evlerine devam edenlerden biriydi. Mart 1917'de Rus İhtilâli'nden sonra Bakü-İstanbul yolunun açılması üzerine Rusya'dan birçok müslüman Türk İstanbul'a gelmişti. Rusya'nın Mazlum Milletleri Cemiyeti'nin bir bürosunu Almanya'da açmak ve burada cemiyetin temsil heyeti sıfatıyla bulunmak üzere seçilenler arasında Hüseyinzâde Ali Turan ve Köprülüzâde Fuad ile birlikte Halim Sabit de vardı. Talât Paşa'nın yardımıyla 27 Ekim 1918'de İstanbul'dan hareket eden heyet, yolculuğu sırasında Macaristan ve Almanya'da karışıklıklar çıktığını öğrenince geri dönmek zorunda kaldı. Talebesi Mükrimin Halil'in (Yinanç) ifadesine göre Halim Sabit o sırada Türk-Alman Dostluk Cemiyeti'ne dahil olmuş, Cumhuriyet'ten sonraki yıllarda da Türk dili kurultaylarının ilk üçüne "sâbık Dârülfünun müderrisi" sıfatıyla davet edilmiştir. Ziya Gökalp'le birlikte Türk ocaklarının kuruluşuna katılmış ve daha sonraki faaliyetlerinde görev almış, Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım tarafından Islâh-ı Medâris âzalığına seçilmiş ve 1914 yılında yayımlanan Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi'nin hazırlanmasına katkıda bulunmuştur. Dârülfünun'da talebe iken yayın hayatına giren Sırât-ı Müstakîm mecmuasında

"İctihâda Dair", aynı mecmuanın devamı olan Sebîlürreşâd'da "Hac ve Kâbe" başlıklı seri yazılarıyla dikkati çekmiştir. Ancak onun asıl ilmî faaliyeti, 12 Şubat 1914-30 Ekim 1918 tarihleri arasında altmış üç sayı yayımladığı İslâm Mecmuası'nda görülür. İttihat ve Terakkî'nin malî desteğiyle çıkarılan mecmua daha çok modernist-İslâmcı ve Türkçü-İslâmcı şeklinde nitelendirilmiştir. Din hakkındaki esas tavrını "dinli bir hayat, hayatlı bir din" prensibiyle ortaya koyan mecmuanın hedefi, yeni bir yorumla İslâm'a hareketlilik kazandırmak ve dini sosyal canlanmanın ve izmihlâlden kurtulmanın temel muharrik kuvveti yapmaktı.

Dinin sosyal hayattaki önemini çok iyi kavrayan Halim Sabit, Türk milletinin yükselmesi için toplum yapısının temelini oluşturan ahlâk prensiplerinin açıkça teşvik edilmesinin gereğine inanmıştır. Yetiştiği

çevrede Türkler'in hayat mücadelesinde en büyük dayanak noktasını teşkil eden, uzun süre millî varlığın tek temeli durumundaki dinî teşkilâtta esasen dinle milliyet meseleleri birbirinden ayrılmayacak şekilde birleşmiş bulunuyordu; zira İslâm dini âdeta Türk milletinin "hikmeti vücûdu" idi. Bundan dolayı Halim Sabit, İslâm Mecmuası'nda yayımladığı makalelerinde dinle milliyet arasında bir ayırım yapmayı Türk milletinin tarihî ve kültürel gerçekleri bakımından yanlış bulmuş ve bunun tartışılmasını dahi gereksiz görmüştür. Halim Sabit, hurafelerden arınmış gerçek İslâmiyet'i yaşamak şeklindeki prensibe bağlı kalarak dinin hayatın her safhasında etkin kılınması gerektiğine inanmış, bunu İslâm Mecmuası'nın temel prensibi olarak ifade etmiştir. Bunun yanında eğitimin modernleşmesi, dil birliği ve millî vicdan konuları üzerinde de önemle durmuştur.

Ziya Gökalp'in "İçtimâî Usûl-i Fıkıh" makalesiyle (İslâm Mecmuası, sy. 3, 27 Şubat 1329) ortaya koyduğu hukukî reforma dair fikirlerini Halim Sabit de desteklemiş, şeriatın nassa ve örfe aynı ölçüde değer verdiğini ve bunların fıkhın başlıca iki kaynağı olduğunu ifade ederek şeriatın yaşanması isteniyorsa şeriatla hayat arasındaki ilgiyi ortaya koyan "içtimâî usûl-i fıkh"ın oluşturulması gerektiğini savunmuştur. İslâm dünyasının içinde bulunduğu sıkıntılardan kurtulabilmesi için Kur'ân-ı Kerîm'in gösterdiği yoldan yürüyüp onu anlamanın, anlaşılmasını sağlamanın ve böylece insanla hayat arasındaki âhengi yeniden kurmanın zaruri olduğunu belirtmiştir. Müslümanlığın, herhangi bir özel cemiyet veya rejimin dar kalıplarıyla sınırlandırılmadan kayıtsız şartsız yürürlükte kalması gerektiği görüşünü benimseyen Halim Sabit'in çeşitli yazılarında dinî meselelerin meşihata, hukukî ve ilmî olanların da Adliye ve Maarif nezâretlerine bırakılmasını istemesi dikkat çekicidir. Bu görüşler onun "modernist İslâmcı" olarak tanınmasına ve muhafazakâr İslâmcı çevreler tarafından bazan ağır şekilde tenkit edilmesine sebep olmuştur.

Halim Sabit, uzun dinî tahsili sayesinde İslâmiyet ve özellikle İslâm tarihi ve fıkhı üzerine derin bir vukuf sahibi olmuştu. Temel kaynaklara dayanarak kaleme aldığı makaleleri ve ansiklopedi maddeleri onun bu alandaki gücünü ortaya koyacak niteliktedir. Araştırmaya dayanan bu tür makalelerinde, bir yandan İslâmiyet'i sonradan ilâve edilen unsurlardan arındırarak aslî hüviyetine kavuşturmak için gayret sarfederken bir yandan

da İslâm dünyasının içinde bulunduğu sıkıntılar dolayısıyla dini yeniden yorumlamaya çalışmıştır. Ona göre böyle bir yorum, sadece Osmanlı Devleti'nin değil bütün İslâm dünyasının bir nevi kurtuluş reçetesi olacaktır. Meşihata, medreselere ve devrin ilim adamlarına yöneltmiş olduğu tenkitler, bunları daha çok güçlendirerek hayatın gerçek meseleleri içine çekmeyi, hatta bu meselelerin çözümünde öncü yapmayı hedef alıyordu. Dine yeni mânalar, temsilcilerine ise yeni vazifeler ve mükellefiyetler yüklemesi, İslâm âleminin içinde bulunduğu kötü durum sebebiyle düşündüğü çıkış yollarıydı. II. Meşrutiyet'ten sonraki yıllarda hutbelerin Türkçe okunmasını ilk teklif edenlerin içinde yer alması gibi o dönem için ilginç sayılan çıkışlarını bu kaygıların ışığında değerlendirmek gerekir.

Eserleri. 1. Amelî İlm-i Hâl (I-V, İstanbul 1328-1332). Halim Sabit'in, özellikle İttihat ve Terakkî'nin açmış olduğu mekteplerde okutulmak üzere hazırladığı seri halindeki bu kitapçıklar birçok defa yayımlanmış, ayrıca müellifine ödül de kazandırmıştır. 2. Ulemâ ve Talebe-i Ulûm Efendilere-Islâh-ı Medâris Münasebetiyle (İstanbul 1329). Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım tarafından Islâh-ı Medâris Encümeni'ne üye seçildikten sonra Sırât-ı Müstakîm dergisinde bu konu etrafında yayımladığı makalelerden meydana gelen eserde müellifin medrese tahsili yapmış bir kişi olarak medreseye, medrese mensuplarına ve dinî teşkilâta yönelttiği dikkate değer tenkitler yer almaktadır.

Yazı hayatına talebelik yıllarında başlayan Halim Sabit, daha Rusya'da iken Tecvîd-i Fennî, Şâkirdlik Âlemi, Cennet Malda Değil gibi bazı risâlelerle Çocuk Dünyası adlı bir dergi yayımlamış, Türkiye'ye geldikten sonra da çoğu dergi sayfalarında kalan birçok makale yazmıştır. Hayatının son yıllarında kaleme aldığı Kur'an'a Doğru adlı eseri ise henüz yayımlanmamıştır.

İslâm Ansiklopedisi'nde "Azîmet", "Azrâil", "Bâkillânî", "Berâet", "Cebrâil", "Cehennem", "Cennet", "Cihad" ve "Ebû Hanîfe" maddeleriyle İslâm-Türk Ansiklopedisi'nde "Aile" maddesinin bir bölümünü (s. 177-182) kaleme alan Halim Sabit İctimâiyyat Mecmuası, Yeni Mecmua, Sırât-ı Müstakîm, Bilgi Mecmuası, İslâm Mecmuası, Kırım Mecmuası, Hikmet ve Türk Yurdu gibi dergilerle Vakit ve Cumhuriyet gazetelerinde bir kısmı

risâle ve kitap hacminde, çoğu araştırma mahsulü olan makaleler yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Eşref Edib [Fergan], Mehmet Âkif: Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları, İstanbul 1938, s. 41, 582-590; A. Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili ve Türkistan ve Yakın Tarihi (İstanbul 1942), İstanbul 1981, s. 480; Samet Ağaoğlu, Babamın Arkadaşları, İstanbul 1969, s. 79; Özege, Katalog, I, 47; V, 1948; Mahmut Tahir, Kazan Türklerince Arap Harfleri ile Yapılmış Neşriyatın Bibliyografyası, Ankara 1976, s. 324; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1979, s. 325-326, 364; İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, İstanbul 1986, I, 30-46; Tûba Çavdar, İslâm Mecmuası'nın Türk Dönemsel Yayını İçinde Yeri ve Önemi (yüksek lisans tezi, 1988), İÜ Basın-Yayın Yüksek Okulu Gazetecilik ve Halkla İlişkiler Bölümü; Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilât Albümü: 1924-1989, Ankara 1989, s. 67; Hüseyin Tuncer, Türk Yurdu Üzerine Bir İnceleme, Ankara 1990, s. 95; a.mlf., Türk Yurdu Bibliyografyası, İzmir 1993, bk. İndeks; Abdullah Ceyhan, Sırat-ı Müstakîm ve Sebîlürreşad Mecmuaları Fihristi, Ankara 1991, s. 116; M. Arai, Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği (trc. Tansel Demirel), İstanbul 1994, s. 190-204; J. M. Landau, Tekinalp: Bir Türk Yurtseveri: 1883-1961 (trc. İlhan Pınar v.dğr.), İstanbul 1996, s. 411; Muhammed İkbal, İslâmda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu (trc. N. Ahmet Asrar), İstanbul, ts. (Birleşik Yayıncılık), s. 208; "Merhum Halim Sabit Şibay", İTA Mecmuası, II/67, İstanbul 1947, s. 16; Abdülkadir İnan, "Rusya Sömürgeleri Müslümanlarının İstiklâl Hareketleri Tarihinden", TK, V/54 (1967), s. 410-411; Maddenin yazımında Halim Sabit Şibay'ın oğlu Ekrem Şibay ve yeğeni Şibay Tuğsavul'un verdiği bilgilerden de faydalanılmıştır.

Ali Birinci - Tûba Çavdar

HALÎME

(حليمة)

Ümmü Kebşe Halîme bint Ebî Züeyb Abdillâh b. el-Hâris es-Sa‘diyye

Hz. Peygamber’in sütannesi.

Hevâzin kabilesinin Sa‘d b. Bekir koluna mensuptur. Ümmü Kebşe künyesiyle ve Halîme es-Sa‘diyye olarak anılmaktadır.

Mekkeli aileler yeni doğan çocuklarını, çölün sağlıklı havasında büyümeleri ve fasih Arapça’yı öğrenmeleri için bedevî kabilelerden bir sütanneye verirlerdi. Sütanneliği kendileri için gelir kaynağı olan bedevî kadınları da zengin ailelerin çocuklarını tercih ederlerdi. Halîme, bir kıtlık yılında kabilesinden bazı kadınlarla birlikte bu amaçla Mekke’ye gittiğinde zengin bir aile çocuğu bulamadı; yetim olması sebebiyle Hz. Muhammed’i almakta tereddüt gösterdiyse de boş dönmemek için ona sütanneliği yapmayı kabul etti. Halîme iki yıl sonra çocuğu sütten kesti ve ailesine teslim etmek istedi. Fakat annesi Âmine, muhtemelen çöl havasının çocuğuna yaradığını görünce, başka bir rivayete göre ise o esnada Mekke’de veba salgını bulunduğundan çocuğun bir süre daha sütannesinin yanında kalmasını uygun gördü. Hz. Muhammed beş yaşına gelince Halîme onu ailesine teslim etti.

Kaynaklar bu dönemde, başta şakk-ı sadr* ve Halîme ile ailesinin Hz. Muhammed’i aldıktan sonra bolluğa kavuşması olmak üzere bazı fevkalâde olayların meydana geldiğini ve bunların bir kısmına sütanne ile sütbabanın şahit olduğunu kaydeder.

Halîme bir kıtlık yılında Hz. Muhammed’i ziyarete gidince Hz. Hatîce ona kırk koyun ve bir deve verdi. Müslüman olduğunda hemen bütün kaynakların ittifak etmesi (bu konuda Moğultay b. Kılıç et-Tuḥfetü’l-cesîme li-İslâmi Ḥalîme adlı bir risâle telif etmiştir [Îżâḥu’l-meknûn, I, 245]), Halîme’nin daha sonra da Resûl-i Ekrem’le görüştüğü ihtimalini akla

getirmektedir.

Halîme’nin ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Bi‘setten veya Mekke’nin fethinden önce yahut Hz. Peygamber’in vefatından sonra öldüğü ileri sürülmekteyse de onun müslüman olduğu dikkate alınarak bi‘setten sonra ve Mekke’nin fethinden önce öldüğü tahmin edilmektedir. Bu durumda, Halîme’nin Resûl-i Ekrem’in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir ve Ömer’e geldiği, onların da kendisine ikramda bulunduğu şeklindeki rivayetler (İbnü’l-Cevzî, el-Vefâ, I, 115; Diyarbekrî, I, 228) ihtiyatla karşılanmalıdır. Ayrıca Ci‘râne mevkiinde Hz. Peygamber’in yanına gelen ve onun ikramda bulunduğu kadının da sütannesi değil sütkızkardeşi Şeymâ olduğu anlaşılmaktadır.

Halîme’nin kocası Hâris b. Abdüluzzâ hakkında da fazla bilgi yoktur. Hâris’in bi‘setten kısa bir müddet sonra veya Hz. Peygamber’in vefatının ardından müslüman olduğu şeklinde iki görüş bulunmakta, bunlardan birincisinin ağırlık kazandığı görülmektedir.

Kaynaklar, Hz. Peygamber’in Halîme’den sütkardeşleri olan Abdullah, Üneyse ve Şeymâ diye tanınan Huzâfe’nin (Cüdâme) müslüman olduklarını kaydeder. Resûl-i Ekrem’in amcasının oğlu Ebû Süfyân b. Hâris b. Abdülmuttalib’in de Halîme’den sütkardeşi olduğuna dair rivayetler yanında bazı kaynaklarda onun diğer sütannesi Süveybe’den sütkardeşi olduğu belirtilmektedir (Halebî, I, 140).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, “Edeb”, 120; İbn İshak, es-Sîre, s. 25-28; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 160-167; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 110-115; Belâzürî, Ensâb, I, 93-95; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 157-160; İbn Hazm, Cemhere, s. 265; Beyhakī, Delâ ͗ilü’n-nübüvve (nşr. Abdülmu‘tî Kal‘acî), Beyrut 1405/1985, I, 132-146; İbn Abdülber, el-İstî ͑âb, IV, 270; Sem‘ânî, el-Ensâb, VII, 82; İbn Asâkîr, Târîḫu Dımaşḳ (Amrevî), III, 86-94; Süheylî, er-Ravżü’l-ünüf, II, 160-161, 164-179, 182; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, I, 57-63; a.mlf., el-

Vefâ, I, 107-117; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 459-462; II, 266; a.mlf., Üsdü'l-ġābe (Bennâ), VII, 67-69; Münzirî, Muḫtaṣaru Süneni Ebî Dâvûd (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), VIII, 39-40; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-es̱er (nşr. M. el-Îd el-Hatrâvî - Muhyiddin Müstû), Medine-Beyrut 1413/1992, I, 94-97; İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, I, 155-157; Safedî, el-Vâfî, XIII, 134-135; XVI, 219; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 273-279; Muhibbüddin et-Taberî, Ẕeḫâʾirü'l-ʿuḳbâ fî menâḳıbı ẕevi'l-ḳurbâ, Beyrut 1974, s. 259-260; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 274; İbn Fehd, İtḥâfü'l-verâ bi-aḫbâri ümmi'l-ḳurâ (nşr. Fehîm M. Şeltût), Mekke 1403/1983, I, 57-63, 70-88; Diyarbekrî, Târîḫu'l-ḫamîs, I, 223-229; II, 108-109; Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, I, 140, 144-156; Yûsuf en-Nebhânî, Ḥüccetullāh ʿale'l-ʿâlemîn, Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), s. 254-260; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924, I, 354-364; Îżâḥu'l-meknûn, I, 245; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 41-45, 70-72; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, es-Sîretü'n-nebeviyyetü'ṣ-ṣaḥîḥa, Medine 1415/1994, I, 102-105; "Halime", TA, XVIII, 391; Fr. Buhl, "Halîme", İA, V/1, s. 164-165; W. Montgomery Watt, "Ḥalīma Bint Abī Dhuʾayb", EI² (İng.), III, 94.

Asri Çubukçu

HALİME HATUN KÜLLİYESİ

Manisa’nın Akhisar ilçesine bağlı Gölmarmara bucağında XVII. yüzyıla ait külliye.

Vakfiyesinden, III. Mehmed’in (1595-1603) sütannesi Halime Hatun tarafından yaptırıldığı ve cami, medrese, dârülhadis, sıbyan mektebi, kütüphane, imaret ve misafirhaneden meydana geldiği öğrenilmektedir (vakfiye hakkında geniş bilgi için bk. Gökçen, II, 70-73). Bugüne kalan birimler cami, medrese ve imaretle aynı yüzyılın sonlarında gelir sağlamak amacıyla külliyeye eklenen çifte hamamdır.

Cami. Tek kubbeli tipte olan cami plan bakımından Bursa Alâeddin Bey Camii’ni andırır; yakın çevresinde yer alan XIV. yüzyıl sonuna ait Şahuban Hatun (Kadın) Camii’nin daha gösterişli bir benzeridir. 12 × 12 m. boyutlarındaki harimi örten kubbe sekizgen bir kasnağa oturtulmuş ve geçişi pandantiflerle sağlanmıştır. Cami, baklava ve mukarnas başlıklı mermer sütunlar üzerine ortada beşik tonoz, yanlarda kubbe ile örtülmüş ve yan açıklıkları tuğla ile örülmüş üç gözlü bir son cemaat yerine sahiptir; sonradan

burayı genişletmek maksadı ile önüne ahşap direklerin taşıdığı kiremit çatılı sundurma şeklinde bir bölüm ilâve edilmiştir. Duvarlarında moloz taş ve iki sıra tuğla dizisi kullanılan yapının taçkapısı dışarıya doğru çıkıntı oluşturur; derin girişte karşılıklı birer mukarnas dolgulu küçük niş bulunmaktadır. Ahşap kapı kanatları geometrik kompozisyonlarla süslenmiştir. Kapının her iki yanında mukarnas dolgulu birer mihrâbiye yer alır; bunların yanlarındaki dikdörtgen açıklıklı pencereler harimi kuzeyden aydınlatan unsurlardır. Batı cephesinden çıkılan ve dört mermer sütuna oturan kadınlar mahfili değişik bir görünüşe sahiptir. Üç petek pencere ile aydınlatılan bu mekân, dış tarafta üçgen alınlıklı kiremit örtülü çatısı ile cepheye kademelenme ve hareket kazandırmıştır. Klasik Osmanlı pencere düzenine sahip olan yapıda, üç sıra halinde açılan sivri kemerli ve alçı şebekeli pencerelerden alttakilerin üzerinde biri kaş, diğeri sivri ikişer tezyinat kemeri bulunmaktadır. Tek sıralı kirpi saçakla geçilen sekizgen kasnağın

dört yüzünde dikdörtgen nişler içerisine yine sivri kemerli sekiz petek pencere yerleştirilerek ana mekâna alışılagelmiş aydınlık sağlanmıştır.

Klasik üslûbu yansıtan âbidevî mermer mihrabın beşgen kesitli nişi yanlarda sütunçeler, yukarıda beş sıra mukarnaslı kavsara ile kuşatılmıştır; köşelerinde birer rozet göze çarpar. İki renkli mermerden yapılan minber titiz bir işçiliğe ve değişik bir görünüşe sahiptir. Kadınlar mahfilinin alt kısmına rastlayan tavanda geometrik düzen içerisinde süslenmiş ahşap bir göbek dikkat çeker. Altın yaldızlı kalem işleriyle bezeli geometrik yıldız geçmelerin içleri kahverengi çiçek ve yapraklar, bordür ise nar çiçekleri ve hançer yapraklarının (saz) yer aldığı XVI. yüzyılın klasik motifleriyle dolgulanmış, göbeğin etrafında tavan kenarları beyaz üçgenlerle çevrili kırmızı altıgenler ve siyah konturlarla dekore edilmiştir.

Harimin kuzeydoğu köşesinde yer alan minare, kare prizma kürsü üzerine kenarları nişli sekizgen pabuçla oturmaktadır. Pabucun üzerinde bir çember ve silindirik gövdede tuğlaların dekoratif örülüşü dikkat çeker. Şerefe iki sıra mukarnasla dolgulanmıştır. Minare, büyük benzerlik gösterdiği Şahuban Hatun Camii'nin minaresine göre daha ustaca inşa edilmiştir. Caminin kuzeybatı köşesinde de kare planlı ve kiremit çatılı bir imam odası bulunmaktadır. Moloz taş ve tuğla örgülü odanın duvarlarının iki sıra kirpi saçakla sona erdiği ve pencerelerinden batıdakinin sonradan kapatıldığı görülmektedir.

Medrese. Caminin kuzeyinde yer alan medrese, dikdörtgen planlı bir avlunun doğusuna dizilen altı oda ile ortada dershanemescid ve iki yanında ikişer oda olmak üzere batısına dizilen beş mekândan meydana gelmiştir. Kuzey ve güneyden iki girişi bulunan medresenin 1968 yılında kuzey bölümüne yapılan imam evi ve helâlar sebebiyle bu taraf girişi kapanmıştır. Duvarlarında bir sıra moloz taş, iki sıra tuğla örgüsü kullanılan dershanemescid, 6 × 6 m. boyutlarında ve sekizgen planlı olup geçişi tromplarla sağlanan üzeri kiremit örülü bir kubbe ile kapatılmıştır. Doğuda diğer birimlerle aynı doğrultuda olmasına karşılık batıda az bir çıkıntı yapan bu mekân altta dikdörtgen, üstte daire şeklindeki pencerelerle aydınlatılmıştır. Dershanemescid biriminin kuzey-güney yönünde bulunan kare planlı 3 × 3 m. dört simetrik oda pandantiflerle geçişi sağlanan kubbelerle örtülüdür. Güneyde bulunan iki oda birbirinin benzeridir ve

aralarındaki bir duvarla ayrılmıştır; kuzeyde yer alan odaların ise ara duvarı kaldırılarak birbirlerine açılmaları sağlanmıştır. Odalar birer dolapla donatılmış, biri avluya diğeri dışarı bakan üzerleri sivri kemerli dikdörtgen pencerelerle aydınlatılmıştır. Doğuda sıralanan odalarda karşı sıradaki odaların plan özelliği görülür; ancak restorasyon sırasında son odada girişin karşısında bir ocak bulunmasından bu dizinin diğer odalarının da vaktiyle ocaklı olduğu anlaşılmaktadır.

İmaret. Caminin doğusunda yer alan imaretin büyük bir kısmı yıkılmış ve bugüne sadece dört odadan oluşan ve kuzey-güney, doğu-batı doğrultusunda gelişen “L” şeklinde bir köşe bölümü ile ulaşmıştır. Kare planlı 6,20 × 6,20 m. birimlerin üstü pandantifle geçilen kubbelerle örtülüdür. Doğu-batı yönündeki odalar birbirinden duvarla, kuzey-güney yönündeki odalar ise kemerle ayrılmıştır. Her mekân ortaya bir kapı ve pencere, dışarıya da ikişer pencere ile açılmaktadır. Tamamen moloz taşın kullanıldığı binada kemer ve kubbeler tuğla ile örülmüştür.

Hamam. Caminin doğusunda ve biraz uzağında inşa edilen hamam, nahiyeyi ikiye ayıran büyük yolun karşı tarafında kalmıştır. Halk arasında Rum Hamamı denilen yapının belirli bir plan özelliği yoktur. Kesme taş örgülü duvarlar üzerine tuğla kemerli kubbelerle örtülü olan çifte hamamın kadınlar kısmı soğukluk ve kare planlı iki halvet odası, erkekler kısmı da soğukluk ve kare planlı dört halvet odasından meydana gelir. Kuzey cephede iki pencereli erkekler kısmının soğukluğu ile kadınlar kısmının kapısı bulunur. Kadınlar girişinin tersine düşen batı cephesindeki erkekler kısmına geniş bir kapı ile geçilir. Bu kısmın 7,60 × 7,60 m. boyutlarındaki soğukluğu Türk üçgenleriyle geçişi sağlanan kubbe ile, daha küçük olan 7 × 7 m. kadınlar kısmının soğukluğu ise pandantif geçişli kubbe ile örtülmüştür.

Külliyeye ait birimlerden cami 1957-1967, diğer birimler ise 1967-1968 yıllarında esaslı biçimde restore edilmiş, ancak hamamın onarımı yarım kalmıştır. Bu restorasyon sırasında binalarda bazı değişiklikler yapıldığı ve yer yer orijinal görüntülerin bozulduğu görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbrahim Gökçen, Manisa Tarihinde Vakıflar ve Hayırlar, İstanbul 1950, II, 70-73; M. Emin Müderrisoğlu, Akhisarlı Türk Büyükleri ve Eserleri, İzmir 1956, s. 59-60; Zeki Günaydın, Gölmarmara'daki Türk Mimari Eserleri (lisans tezi, 1969), İÜ Ed.Fak.; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 315-317; Baki Satış, İlk Çağdan Günümüze Akhisar, İzmir 1994, s. 355-356.

Banu Bilgicioğlu

HALÎMÎ

(حليمي)

Kırım hanları tarihine dair Gülbün-i Hânân adlı eserin müellifi Halim Giray’ın (ö. 1239/1823) mahlası

(bk. GÜLBÜN-i HÂNÂN).

HALÎMÎ, Ebû Abdullah

(أبو عبد الله الحليمي)

Ebû Abdillâh Hüseyn b. Hasen b. Muhammed b. Halîm el-Halîmî el-Cürcânî (ö. 403/1012)

Mütekaddimîn devri Eş‘ariyye kelâmcısı ve Şâfiî fakihi.

339 (950) yılında Cürcân'da doğdu. Büyük dedesine nisbetle Halîmî, doğum yerine nisbetle de Hâfız el-Cürcânî diye tanınır. Dönemin meşhur âlimlerinden biri olan babasıyla birlikte küçük yaşta Buhara'ya gitti. Burada Eş‘ariyye ve Şâfiiyye'nin önemli âlimlerinden Ebû Bekir el-Kaffâl ile Ebû Bekir el-Üvdenî'nin derslerine devam ederek hem kelâm hem de fıkıh ilimlerini öğrendi. Ayrıca Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Hanb ve Ebû Ahmed Bekir b. Muhammed es-Sayrafî'den hadis dinleyip nakletti. Ünlü muhaddis Hâkim en-Nîsâbûrî ve Abdürrahîm b. Ahmed el-Buhârî ondan hadis rivayet edenler arasında yer alır. Tahsilini tamamladıktan sonra ilmî faaliyetlerinin yanı sıra başta Buhara olmak üzere çeşitli beldelerde kadılık görevinde bulundu ve "şeyhü'ş-Şâfiiyyîn, reîsü ehli'l-hadîs" gibi unvanlar alarak bölgenin meşhur bir âlimi oldu. 377 (988) yılında hacca gitti ve yolculuğu sırasında çeşitli ilim merkezlerine uğradı. Hükümdarlar ve valiler nezdinde itibarı yüksek olduğundan zaman zaman elçilikle de görevlendirildi. Nitekim 385'te (995) Sâmânî Hükümdarı Nasr b. Nasr tarafından Nîşâbûr'a, 389'da da (999) Horasan emîri tarafından Cürcân emîrine elçi olarak gönderildi. Halîmî 403 yılının Rebîülevvel (Ekim 1012) veya Cemâziyelevvel (Aralık 1012) ayında Buhara'da vefat etti.

Eş‘ariyye mezhebinin Mâverâünnehir bölgesinde yayılmasını sağlayan âlimlerden biri olan Halîmî kaynaklarda muhaddis, fakih, kelâmcı ve edip diye anılır. Kaffâl ve Üvdenî'den sonra Şâfiîler'in Mâverâünnehir'deki imamı olarak kabul edilir. Diğer Eş‘arî âlimleri gibi Halîmî de itikadî esasları naklin yanında akıl ilkeleriyle teyit edip nasları gerektiğinde aklın ışığı altında te'vil etmeye çalışmış ve mutlak ilmin din ilmi olduğunu savunmuştur. Onun bazı kelâmî görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

1. Ulûhiyyet. Allah’ın varlığı âlemin hudûsuna bağlı olarak bilinebileceği gibi gözlenebilen canlı cansız bütün varlıkların taşıdığı gaye ve hikmetlerden hareketle de ispat edilebilir. Allah’a imanın kâmil mânada gerçekleşebilmesi için varlığının yanı sıra birliğini, benzersiz olduğunu, her şeyin yaratıcısı ve yöneticisi bulunduğunu tasdik edip bunu ifade etmek gerekir. İlâhî isimlerin bir kısmı Allah’ın varlığını ispat etmeye (evvel, âhir, bâkī, hak), bir kısmı birliğini kanıtlamaya (vâhid, vitr, kâfî), bir kısmı yaratıcılığını belirtmeye (âlim, kādir, hâlik), bir kısmı teşbihi nefyetmeye (kuddûs, azîz, bâtın), bir kısmı da bütün işleri sadece O’nun idare ettiğini bildirmeye (kayyûm, kahhâr, râzık) dairdir (el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân, I, 183-210). 2. Nübüvvet. İnsanların gerek kendileriyle gerekse kâinatla ilgili sahip oldukları bilgilere sadece tecrübe ve akıl yürütme yöntemiyle ulaşmaları mümkün değildir. Zira insanlığın bilgi birikimi aklı ve tecrübeyi aşan bir boyuttadır. Bu seviyeye ulaşması ancak bunları bilen birinin haber vermesiyle mümkün olur ki bu da Allah’ın peygamberler vasıtasıyla bildirdiği hususlarla gerçekleşebilir (a.g.e., I, 256-257). Bu haberleri ihtiva eden ilâhî kelâmın insanların elinde bulunması bunu gösterir. Peygamberlere inanmadığı halde Allah’a iman etmek kişiyi kurtarmaz. Geçmiş peygamberlerin resul olduklarına iman etmek yeterlidir. Ancak Hz. Muhammed’in hem resul hem de nebî olduğuna inanmak gerekir. Ayrıca Peygamber’e imanın gerçekleşebilmesi için ondan sonra hiçbir nebî ve resulün gelmeyeceğine, getirdiği dinin de son din olduğuna inanmak farzdır (a.g.e., I, 237-238). Mûcize ve diğer hârikulâde olayları göstermek sadece peygamberlere mahsus bulunduğundan velîlerin mûcizeye benzer olaylar yani kerâmet göstermeleri imkânsızdır (Cürcânî, s. 578-579). 3. Âhiret. Âhiret âlemine dair bilgiler yalnız vahiy yoluyla bilinebilir; bu sebeple âhiret hakkında akıl yürütmek doğru değildir. Bununla birlikte akıl âhiret âlemini gerekli görür. Aksi takdirde dünya hayatına ve buradaki olaylara mantıklı bir açıklama getirmek imkânsız hale gelir (el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân, I, 337, 353-354). İnsan beden, ruh ve nefisten ibarettir. Ruh latif bir cisimdir, nefis ise ondan daha latiftir. Bedenin hayatı için ruh gerekli olduğu gibi ruhun devamı için de nefis gereklidir. Ölen iyi müminlerin ruhları ve nefisleri melekler tarafından illiyyîn*e yükseltilir, âsilerle kâfirlerinki ise siccîn*e gider (a.g.e., I, 492; II, 467-468). Kur’an’da “âlî” olmakla nitelendirildiğinden ve gök tabakalarının üstündeki sidretü’l-müntehâ*nın yanında bulunduğu bildirildiğinden cennet göklerin üstünde ve arşın altındadır. Kıyametin kopmasından sonra gökler dürülecek ve cennetlikler

cennetlere yaklaştırılacaktır ki bunların sayısı dörttür. Me'vâ, naîm ve adn tabirleri ayrı ayrı cennetlerin değil her biri bütün cennetlere verilen isimlerdir. Cennet ve cehennem ebedîdir. Dünya hayatının sınırlılığı ve işlenen günahların miktarı dikkate alınarak cehennemin ebediyetine itiraz etmek isabetli değildir. Zira günahın cezası zamanla ölçülemez, bu konudaki ölçü ilâhî gazabı celbeden fiiller olmalarıdır (a.g.e., I, 461-462, 474, 485). 4. İman-Günah Meselesi. İman kalbin tasdiki ve dilin ikrarından ibaret olmakla birlikte ister farz ister nâfile olsun taatlerin hepsi iman adını alır. Zira bunların tamamı Allah'a ve Hz. Peygamber'e iman etmenin bir sonucudur. Kalben tasdikin yanı sıra dilin ikrarı imanın gerçekleşmesi için önemli bir unsurdur. Nitekim Kur'an'da insanlara, "İman ettim" demeleri emredilmektedir (el-Bakara 2/136; Âl-i İmrân 3/84; eş-Şûrâ 42/15). Resûl-i Ekrem de "lâ ilâhe illallah" deyinceye kadar insanlara karşı savaşmakla emrolunduğunu açıklayarak inkârın ancak ikrarla yok olacağına işaret etmiştir. İkrarın farz olduğu konusunda âlimlerin icmâı mevcuttur. İtikad ve ikrarın ikisi birlikte Allah'a imanın gerçekleşmesini sağlar; ameller ise Allah'a ve Peygamber'e imanın bir gereği olup mahiyetleri farklıdır. Bu sebeple imanın varlığı amelin mevcudiyetine bağlı değildir. İtikad ile ikrar imanın aslını, itaat ise fer'ini oluşturur. Mukallidin imanı geçerli değildir. Zira mukallit hakkı hak olarak bilmez, sadece atalarına ve içinde yaşadığı topluma tâbi olur (a.g.e., I, 26-28, 33, 145). Küfür lafızları bulunduğu gibi iman lafızları da vardır. "Âmentü billâh, eslemtü vechiye lillâh, eslemtü li-rabbi'l-âlemîn, Muhammedün resûlullah, lâ ilâhe illellezî âmenet bihi'l-müslimûn" gibi ifadeler bunlardan bazılarıdır (a.g.e., I, 134-140). İşlenen günahın büyük olması birtakım karînelere bağlıdır. Bu karîneler küçük günaha, ilâve edilince büyük günaha dönüşebilir; yine karînelere bağlı olarak büyük günah fâhiş hale gelebilir. Buna göre günahlar küçük, büyük ve fevâhiş kısımlarına ayrılır. Meselâ saf bir şişe içkiyi sulandırıp sarhoşluk verici etkisini gidermek suretiyle içmek küçük günah, sarhoşluk veren içkiyi içmek büyük günah, içki içmeyi alışkanlık haline getirip bunu alenî olarak yapmak fevâhiş türünden bir günahtır (Sübkî, IV, 335).

Genel çerçeve itibariyle Eş'ariyye'ye bağlı bir kelâmcı olan Halîmî velîlerin

kerâmetleri, ruhun mahiyeti, günah ve iman gibi konularda farklı görüşler benimsemiş, itikadî meseleleri sahih hadislerle delillendirmesine rağmen yer yer mevzû ve zayıf rivayetlere de dayanmıştır. Özellikle esmâ-i hüsnâ

konusunda kendisinden sonra gelen Eşʻarî âlimleri üzerinde müessir olmuştur. Beyhakī'nin el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât adlı eserinde el-Minhâc'dan bol miktarda alıntı yapması bunu göstermektedir. Ruh meselesinde kelâmcıların görüşlerine muhalefet edip bazı filozoflara tâbi olduğu da dikkat çekmektedir.

Halîmî'den bahseden kaynaklarda onun pek çok eserinin bulunduğu belirtilmekle birlikte zamanımıza ulaştığı bilinen tek eseri el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân*dır. Akaid, fıkıh ve ahlâk konularını ihtiva eden bu hacimli eser, Hilmî Muhammed Fûde tarafından tahkik edilerek üç cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1399/1979). Bazı kaynaklarda Halîmî'nin Âyâtü's-sâʿa ve aḥvâlü'l-ḳıyâme adlı bir başka eserinin daha bulunduğu kaydedilmişse de (İbn Kādî Şühbe, I, 179; İbnü'l-İmâd, III, 168) doğru değildir. Bu durum, Keşfü'ẓ-ẓunûn'da el-Minhâc'ın muhtevası hakkında verilen bilginin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmış olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 26-28, 33, 134-140, 145, 183-210, 230, 237-238, 256-257, 337, 353-354, 461-462, 474, 485, 492; II, 467-468; III, 180; Sehmî, Târîḫu Cürcân (nşr. M. Abdülmuîd Han), Beyrut 1407/1987, s. 198-199; Abbâdî, Fuḳahâʾü'ş-Şâfiʿiyye, s. 105-106; Semʻânî, el-Ensâb, IV, 198-199; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 382-383; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1030-1031; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 231-234; a.mlf., el-Müştebih, I, 244; a.mlf., el-ʿİber, II, 205; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, III, 5; Sübkî, Ṭabaḳāt, IV, 333-343; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, s. 404-405; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 349; Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, İstanbul 1239, s. 578-579; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 178-179; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1047-1048, 1871-1872; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 167-168; Brockelmann, GAL, I, 211-212; Suppl., I, 349; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 308; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 3; Sezgin, GAS, I, 607-608; İsmâil Hakkı İzmirli, Kādı Ebû Bekir el-Bâkıllânî, Süleymaniye Ktp., İzmirli, nr. 3739, vr. 231a; M. Hasan Heyto, el-İctihâd ve ṭabaḳātü müctehidi'ş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1409/1988, s. 181-182;

Sabine Schmidtke, The Theology of al-ʿ Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325), Berlin 1991, s. 161; Metin Yurdagür, Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ, İstanbul 1996, s. 50-51; L. Gardet, "Karāma", EI² (İng.), IV, 616; Yusuf Şevki Yavuz, "Beyhakī, Ahmed b. Hüseyin", DİA, VI, 62; a.mlf., "el-Esmâ ve's-sıfât", a.e., XI, 422; a.mlf., "Eşʿariyye", a.e., XI, 448; Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", a.e., XI, 412, 416.

Metin Yurdagür

HALÎMÎ, Lutfullah

(ö. XV. yüzyılın sonları)

Bahrü'l-garâib adlı Farsça-Türkçe sözlüğüyle tanınan dil âlimi, fakih, şair ve tabip.

Ailesi Sivaslı olmakla beraber kendisi muhtemelen Amasya'da doğup büyümüştür. Eserlerinde ismi Lutfullah, bazan Halîmî, bazan da sözlüğünde olduğu gibi Lutfullah b. Ebû Yûsuf el-Halîmî olarak geçmektedir. Muḫtaṣarü'l-eşkâl ve şerḥuhû adlı kitabında dedesinin adının Abdülhalîm olduğunu belirtir. Halîmî, bazı kaynaklarda yer alan Acem diyarından geldiğine dair kayıtlara (meselâ bk. Âlî, vr. 238a; Taşköprizâde, s. 382; Sicill-i Osmânî, II, 241; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 840) ve Farsça'ya hâkimiyetine bakılırsa esas öğrenimini o zamanın önde gelen kültür çevrelerinden İran'da yapmıştır.

Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid devirlerinde çeşitli kadılıklarda bulunan Halîmî, Fâtih devri sadrazamlarından Mahmud Paşa'nın himayesini görmüştür. Sivas kadısı iken Amasya Valisi Şehzâde Bayezid'i kötü yola teşvik edenlere engel olmak istediği için iftiraya uğramış, 1474'te azledilerek Tokat'ta hapsedilmiş, üç ay kadar hapiste kaldıktan sonra suçsuz olduğu anlaşılarak serbest bırakılmıştır. Mâruz kaldığı muameleden çok müteessir olan Halîmî, düşmanlarından çekindiği için bütün olup bitenleri padişaha rumuzlu bir şekilde arzetmek üzere Arapça olarak bir "kasîde-i tâiyye" yazmıştır. 880'de (1475-76) İstanbul'a gidince kasidesini beyit beyit şerhederek Şehzâde Bayezid'i içki, kumar ve uyuşturucuya alıştıranları açıklamış, kendisine kötülük edenleri anlatmıştır. Halîmî'nin kasidesini Fâtih Sultan Mehmed'e takdim etmesi üzerine padişah Amasya'ya vezir Hamza Beyzâde Mustafa Paşa başkanlığında bir tahkikat heyeti göndermiştir. Ondan gelen rapor üzerine Amasya'ya gönderdiği bir fermanla Şehzâde Bayezid'in çevresindekilerden Mahmud Paşa, Tâcî Bey ve Abdurrahman Efendi'nin idamını, diğerlerinin de azlini emretmiştir. Bunlardan Tâcî Bey Bağdat'a, Abdurrahman Efendi İran'a kaçmış, Mahmud Paşa ise idam edilmiştir.

Eserlerinden Halîmî'nin Arapça'yı ve özellikle Farsça'yı iyi bildiği, lugat, edebiyat, tıp ve miras hukuku konularında derin bilgiye sahip bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Necâtî ve Bâkî gibi güçlü şairleri bile hafife alan Gelibolulu Mustafa Âlî onu duygulu ve zevk sahibi, kasidelerinde Selmân-ı Sâvecî'nin benzerinin yazılması çok güç kasidesine yaklaşan buluş ve tahayyülleri bulunan bir kalem ehli diye nitelendirerek eser ve şiirlerinin övgüye lâyık olduğunu belirtir, otuz kadar risâle ve kasidesini gördüğünü söyler (Künhü'l-ahbâr, vr. 238a). 882'de (1477) metnini nesih hattıyla bizzat yazdığı, ertesi yıl Farsça'ya çevirip ta'lik hattıyla satır arasına işlediği Kur'an tercümesi (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 65) onun aynı zamanda bir hattat olduğunu göstermektedir.

Halîmî'nin hayatının son devreleri yeterince aydınlık değildir. Bahrü'l-garâib şerhine "nisârü'l-mülk" (نثار الملك) kelimesinin karşılığı olan 872 (1467-68) tarihini düşürdüğü ve Musarrihatü'l-esmâ adlı eserini yine 872'de yazıp her ikisini de daha sonra "nimet denizinde gark olmak için" (Musarrihatü'l-esmâ, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3608/1, vr. 1b-2a) II. Bayezid'e sunduğu, Farsça Kur'an tercümesini de 883'te (1478) tamamladığı dikkate alınırsa II. Bayezid devrinde (1481-1512) öldüğü söylenebilir. Keşfü'ẓ-ẓunûn'da ise (II, 1246) 900 (1495) yılında "maktulen" öldüğü kaydedilmektedir. II. Bayezid tahta geçtikten sonra Halîmî'nin düşmanları olan Tâcî Bey ile Abdurrahman Efendi 887'de (1482) padişahın çevresinde tekrar yer aldıklarına göre (Amasya Târihi, III, 235) bu tarihte onların fitnesiyle idam edilmiş olması muhtemeldir.

Ölüm tarihini 922 (1516) olarak gösteren kaynaklar (Sicill-i Osmânî, II, 241; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 840; Şeşen, Fihrisü Maḫṭûṭâti'ṭ-ṭıbbi'l-İslâmî, s. 203; Künhü'l-ahbâr, vr. 238a; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 1978) Halîmî'yi, Yavuz Sultan Selim devrinde (1512-1520) hayatta olup sultana hocalık yapan ve 1516 Mısır seferinde ölen Halîmî Çelebi ile karıştırmışlardır. Öte yandan bazı kaynaklarda sözü edilen Halîmî-i Şirvânî ise (Hayyâmpûr, Ferheng-i Suḫanverân, Tebriz 1340 hş./1961, s. 172; Habîb, Hat ve Hattâtân, s. 233; Mehmed Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âẕerbaycân, s. 123; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, IX/1, s. 265; Ali el-Fâzıl el-Kāinî en-Necefî, Muʿcemü müʾellifi'ş-Şîʿa, Necef 1405 hş., s. 147) bir başka kişi olup Lutfullah Halîmî ile alâkası yoktur.

Eserleri. 1. Bahrü'l-garâib*. Lugat-ı Halîmî olarak da tanınır. Müellif, 1446 yılında manzum olarak kaleme aldığı ve muhtemelen Sivas kadılığı sırasında yeniden gözden geçirdiği bu eserini o

zamanlar Amasya valisi bulunan Şehzâde Bayezid'e takdim etmiş, ancak anlaşılması güç olduğu için eseri 872'de (1467-68) ayrıca şerhederek iki defter halinde düzenlemiş ve yine Şehzâde Bayezid'e sunmuştur. Türkiye ve Avrupa kütüphanelerinde pek çok yazması bulunan eserin en eski nüshalarından biri Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Esad Efendi, nr. 3281). 2. Kitâbü Tâʾiyyeti'l-Ḥalîmî maʿa şerḥihâ. Sivas kadılığından alınarak Tokat'ta hapsedilmesi üzerine Fâtih Sultan Mehmed'e yazdığı elli bir beyitlik Arapça kasidenin şerhi olup aruzun dört "müstefʻilün" kalıbıyla yazılmıştır. Kendi el yazısıyla taʻlik olarak yazılmış yegâne nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 4088). 3. Gülşen-i Zîbâ. 862'de (1457-58) tamamlanarak Fâtih Sultan Mehmed'e sunulan tıbba dair bu Farsça manzum eser "Tabîiyyât", "Zarûriyyât" ve "Maraz" başlıkları altında üç bab ile çeşitli fasıllardan meydana gelmektedir. Amasya Dârüşşifâsı için Şerefeddin b. Ali b. Hâc İlyâs Sabuncuoğlu tarafından 866'da (1462) nesih hattıyla istinsah edilen bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Fâtih, nr. 3639). Eserin adı yazma nüshada (vr. 3a) Gülşen-i Zîbâ şeklinde yer almasına karşılık (Osmanlı Müellifleri, I, 273) Uzunçarşılı'da (Osmanlı Tarihi, II, 600) yanlış olarak Ḳāsımiyye, Fihrisü Maḫṭûṭâti'ṭ-ṭıbbi'l-İslâmî'de Manẓûm fi'ṭ-ṭıb (s. 203) diye gösterilmiştir. 4. "Farsça Kur'an Tercümesi". Halîmî'nin 882'de (1477) yazdığı bu mushafta ayrıca her kelimenin mânası satır altına yazılmış ve tercüme 883'te (1478) tamamlanmıştır. Kur'an'ın dış kapağı ile ilk üç sayfası, secde, hizip ve cüz başlarını gösteren işaretler, duraklar altın yaldız tezhiplidir. III. Osman tarafından 1171'de (1757-58) Hırka-i Saâdet Dairesi'ne vakfedilen bu tercümenin yegâne nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Emanet Hazinesi, nr. 65). 5. Muḫtaṣarü'l-eşkâl ve şerḥuhû (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1110). Ferâʾiż-i Ḥalîmî olarak da tanınan Arapça muhtasarla buna daha sonra yine kendisi tarafından yapılan geniş şerhi içine alır. Halîmî miras hukukundaki engin bilgisini bu eserle ortaya koymuştur. 6. Ḥâşiyetü Ḥalîmî ʿale'l-Ḫayâlî (Süleymaniye Ktp., Mahmud Paşa, nr. 281/2). Necmeddin en-Nesefî'nin İslâm akaidine dair yazdığı çok kısa risâle Saʻdeddin et-Teftâzânî tarafından

Şerḥu'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefî adıyla şerhedilmiş, buna Hayâlî bir hâşiye yazmıştır. Halîmî'nin eseri de Hayâlî'nin hâşiyesine yapılmış bir hâşiye mahiyetindedir. 7. Musarrihatü'l-esmâ. Müellifin, Cevherî'nin eṣ-Ṣıḥâḥ'ı ile İbn Düreyd'in el-Cemhere'si, İbn Fâris'in Mücmelü'l-luġa'sı ve diğer bazı eserlerden seçtiği Arapça isimlere Türkçe, bazan Farsça karşılıklar vermek suretiyle satır arası tercüme şeklinde düzenlediği bir isimler sözlüğüdür. Arap harflerine göre alfabetik olarak hazırlayıp 872'de (1467-68) tamamladığı eserini II. Bayezid'e sunmuştur. 884 (1479) yılında istinsah edilmiş nüshalarından biri Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Ayasofya, nr. 4773; diğer bazı nüshaları için bk. Lâleli, nr. 3608/1; Esad Efendi, nr. 3275). Eserin ayrıca Kahire ve Avusturya kütüphanelerinde de yazmaları vardır (Brockelmann, GAL, II, 289; Suppl., II, 312; Kehhâle, VIII, 156; Lobenstein, I, 232-233). 8. Tuhfe-i Mukaddimetü'l-luga. Farsça'dan Türkçe'ye manzum bir sözlük olan bu risâle aruz vezniyle biri on bir, biri yirmi altı, diğerleri de on iki ve on bir beyitlik dört parçadan ibarettir. "Hudâ: Tanrı" kelimesiyle başlayıp "kulaç: bâz aldı" kelimesiyle biten bu parçalarda Bahrü'l-garâib'de geçen isimlerin bir kısmı yeniden işlenmiştir. Risâle yedi mûsiki makamının sayıldığı, şairin adının zikredildiği beş beyitlik bir parça ile sona ermektedir. Lugatçenin bir nüshası, Hüsâm b. Hasan el-Konevî'nin düzenlediği Tuḥfe-i Ḥüsâmî adlı Arapça, Farsça şiir mecmuasının 76b-78b yaprakları arasındadır (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 977/7). 9. Mirʾâtü'ṭ-ṭayyibîn (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 431/5). Tövbe hakkında

olup 865'te (1460-61) Farsça olarak yazılmıştır. 10. Risâle fî beyâni kavâidi'l-muammâ (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 430/34; Şehid Ali Paşa, nr. 2634/2). Farsça muammâ kaidelerini Türkçe açıklayan ve örneklendiren bir risâledir. Bahrü'l-garâib şerhinden nakledilen bu kaideler yeni örneklerle genişletilmiştir. 11. Risâle fî tecnîsât ve't-teşbîhât ve'l-mecâzât (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 430/7). Cinas, teşbih ve mecaz kaidelerini Türkçe açıklayıp örneklendiren manzum bir risâledir. Müellif, daha önce Bahrü'l-garâib şerhinde kısaca temas ettiği konuları bu eserde ayrıntılı bir şekilde işlemiş ve örneklendirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 382; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 88a; Âlî, Künhü'l-ahbâr, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4225, vr. 238a; Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 176; Kınalızâde, Tezkire, I, 303-304; M. Kāsım Sürûrî, Mecmaʿu'l-Fürs, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4759, vr. 1b-2b; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 225; II, 1246, 1315, 1926; Rieu, Catalogue, s. 137, 138, 139 (or. 3398); Flügel, Handschriften, I, 128, 129, 130; Sıddîk Hasan Han, el-Bulġa fî uṣûli'l-luġa (nşr. Nezîr M. Mektebî), Beyrut 1988, s. 347; Sicill-i Osmânî, II, 241; Gibb, HOP, II, 267, 386; Amasya Târihi, III, 229-230, 235; Osmanlı Müellifleri, I, 273; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 840; Blochet, Catalogue, I, 84, 294, 393, 394-395; II, 275, 547, 548, 551; Şükûn, Farsça-Türkçe Lûgat, I, önsöz; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 156-157; Brockelmann, GAL, II, 289; Suppl., II, 312; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 600; Safâ, Edebiyyât, IV, 113; Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 19-22; Veli Behcet Kurdoğlu, Şair Tabibler, İstanbul 1967, s. 86; H. Lobenstein, Katalog der arabischen Handschriften der Österreichischen National Bibliothek, Wien 1970, I, 232-233; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti'ṭ-ṭıbbi'l-İslâmî, s. 203; a.mlf., Fihrisü maḫṭûṭâti mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, s. 563-567; Halûk İpekten v.dğr., Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988, s. 177; Günay Kut, Tercüman Gazetesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu I, İstanbul 1989, s. 323; C. Feroe, Lütfullah Halimî'nin Bahrü'l-garâib'i (yüksek lisans tezi, 1991), AÜ DTCF; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 1978; "Halimî", TDEA, IV, 50.

Mustafa Erkan

HALÎMÎ ÇELEBİ

(ö. 922/1516)

Divan şairi.

Kastamonu'da doğdu. Asıl adı Abdülhalim, babasının adı Ali'dir. İlk öğrenimini doğduğu şehirde tamamladıktan sonra Alâeddin Arabî Efendi'nin hizmetine girdi. Onun vefatı üzerine Bursa'da Zeyniyye şeyhlerinden Hacı Halife'ye intisap etti. Bir süre Arap ülkelerinde dolaştıktan sonra İran'a geçti. Kastamonu'ya dönünce Trabzon valisi olan Şehzade Selim'in daveti üzerine Trabzon'a gitti. Yavuz Selim kendisine imam tayin ettiği Halîmî'yi ayrıca şehzadesi Süleyman'ın eğitimiyle de görevlendirdi. Padişah olduktan sonra da günlük 200 akçe maaş bağlayarak hâce tayin etti ve bazı köyleri ona mülk olarak verdi. I. Selim'in Halîmî Çelebi'ye gösterdiği ilgi, onun huzurundan bir an bile ayrılmasına izin vermeyecek dereceye ulaşmıştı. Hatta bazı vezirlerin, padişaha arzedilecek hususları önce Halîmî'ye danışıp daha sonra padişahın huzuruna çıktıkları rivayet edilir. Çağdaşı olan bir şair, "Şol pâdişah ki nâm-ı şerîfi Selîm ola / Lâyık budur musâhibi onun Halîm ola" beytinde bu hususu dile getirmiştir.

Yavuz Sultan Selim'le birlikte Mısır seferine katılan Halîmî Çelebi sefer dönüşü Şam'da hastalanmış ve orada vefat etmiştir. Cenaze namazında padişah da hazır bulunmuş, vefatına "râha Hâce Halîmî" ibaresi tarih düşürülmüştür.

Arapça ve Farsça müşkül beyit ve muammaları çözme konusundaki başarısıyla tanınan Halîmî'nin şiirleri hakkında Âşık Çelebi ve Latîfî müsbet ifadeler kullanırken Kınalızâde Hasan Çelebi onun şiiri bildiğini, fakat samimi bir söyleyişe sahip olmadığını belirtir. Bazı kaynaklarda Halîmî Çelebi'ye nisbet edilen Lugat-ı Halîmî adlı eser Lutfullah Halîmî'ye aittir.

Halîmî Çelebi Kastamonu'da cami, medrese, sıbyan mektebi, imaret ve misafirhaneden ibaret bir külliye ile bir çifte hamam inşa ettirmiştir.

Küpçüğez mahallesinde bulunan ve Çifte Hamam adıyla bilinen yapı halen metrûk olup kitâbesinden 920 (1514) yılında yaptırıldığı anlaşılmaktadır. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, halk arasında Yâkub Ağa Camii (Ağa İmareti) adıyla şöhret bulan Alacamescid mahallesindeki günümüzde hizmete açık camiyi Halîmî Çelebi'nin yaptırdığını, "atabe-i aliyye" ağalarından Yâkub Ağa'nın ise 954 (1547) yılında bu yapıyı tamir ettirip 965'te (1557) vakfiyesini tanzim ettirdiğini ortaya koymuştur. Ahmet Gökoğlu'nun caminin Yâkub Ağa tarafından yaptırıldığını söylemesi (Paphlagonia, s. 207-209) yanlıştır. Yâkub Ağa Camii'nin Vakıflar Genel Müdürlüğü Tescil Dairesi Arşivi'nde bulunan vakfiyesi Mehmed Behçet tarafından yayımlanmıştır (bu yayımda Halîmî Çelebi'nin adı dizgi yanlışı sonucu Hilmî Çelebi olarak çıkmıştır).

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Küçük Hâmis-i Sânî 36, Defter nr. 628, s. 667, Sıra nr. 379; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 380-382; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 89a-b; Latîfî, Tezkire, s. 133-135; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 385-386; Âlî, Künhü'l-ahbâr, TTK Ktp., nr. 737, vr. 309a ; nr. 546, vr. 261a; Kınalızâde, Tezkire, s. 307-308; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 225; Rızâ, Tezkire, İstanbul 1316, s. 28-29; Müstakimzâde, Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 188b-189a; Mehmed Behçet, Anadolu Türk Âsâr ve Mahkûkât Tetebbuâtına Esas: Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi, İstanbul 1341, s. 148-152; Ahmet Gökoğlu, Paphlagonia: Gayrimenkul Eski Eserleri ve Arkeolojisi, Kastamonu 1952, s. 207-209, 365-366; Banarlı, RTET, I, 566; Halûk İpekten v.dğr., Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988, s. 176-177; Neslihan Yücel, Kastamonulu Divan Şairleri (lisans tezi, 1990), Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi, s. 41-44; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kastamonu Meşâhiri (haz. Mustafa Eski), Ankara 1990, s. 24-26; a.mlf., "Halîmî Çelebi Camii Yahut Ağa İmâreti", Açıksöz, sy. 301, Kastamonu 5 Teşrînievvel 1337, s. 2; sy. 318 (25 Teşrînievvel 1337), s. 2; Fazıl Çifci, Kastamonu Camileri-Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserler, Ankara 1995, s. 74-83, 286-289; "Halimî Çelebi", TDEA, IV, 49.

Abdülkerim Abdülkadiroğlu

HÂLİS MEHMED EFENDİ

(bk. MEHMED HÂLİS EFENDİ).

HÂLİSA

(خالصة)

İran ve Hindistan'da gelirleri saraya ait yeni fethedilmiş topraklara verilen ad.

İran ve Hindistan'da kurulmuş İslâm devletlerinde, yeni fethedilmiş veya türlü yollarla kazanılmış olup gelirleri sarayın harcamalarına ayrılan toprakları ifade etmek üzere kullanılan hâlisa kelimesine XIII. yüzyıl sonu ve XIV. yüzyıl başlarından itibaren rastlanır. Bu tür uygulamalar, İslâm'ın ilk devirlerinde "savâfî" denilen topraklarla halifelerin "dıyâu's-sultân", "dıyâu'l-hulefâ" vb. adlar verilen özel mülklerinin statülerinden kaynaklanmıştır (bk. DAY'A). İran ve Irak'ta Abbâsîler'den sonra ortaya çıkan İslâm devletlerinde bu topraklar için has veya hassa tabiri kullanılmış, Osmanlılar'da padişaha veya devlet hazinesine doğrudan bağlı topraklar da aynı adla anılmıştır. Toprak ve vergi sisteminde yeni düzenlemelerde bulunan İlhanlılar'da, özellikle Gāzân Han'ın saltanatı (1295-1304) sırasında has, hassa adlarıyla bilinen toprakların yanında yeni elde edilmiş veya bataklık, orman, denizden kazanılan işlenmemiş araziler için (arâzî-i mevât) hâlisa kelimesi kullanılmıştır. Bu tabir Hindistan'daki İslâm devletlerinde ve Safevîler'de yaygınlık kazanmıştır.

IX. ve X. yüzyıllarda Abbâsîler'in zayıflaması ile güçlenip bulundukları bölgelere hâkim olan mahallî idareciler fetih, istimlâk, satın alma, hediye yoluyla elde ettikleri toprakları saraya tahsis etmeye başladılar. Saffârîler, Sâmânîler, Gazneliler ve Büveyhîler gibi devletler de bu uygulamayı sürdürdüler. Bu bölgelerdeki mahallî hânedanlar, geliri hazineye intikal eden her türlü varlıkları için has veya hassa tabirini kullanıyorlardı. Hassalar, mahallî hânedan veya devletlerde özel bir memurun kontrolü altında bulunuyordu. Nitekim Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Gazneli sultanlarının şahsına ait olup "dıyâ-ı Gazne-i hâs" denilen toprakların özel memurlar tarafından idare edildiğini yazar (Târîḫ, s. 156).

İran ve Irak'ta hüküm süren Büyük Selçuklular ile Irak Selçukluları, Orta

Asya kabile gelenekleriyle Sâsânîler'de olduğu gibi kendilerini toprağın tek sahibi olarak görüyorlardı. Selçuklu sultanları devletin sınırları içinde bulunan toprakları evlât, kardeş gibi hânedan mensuplarına değişik kategorilerde iktâ ediyorlardı. Bununla birlikte kaynaklar Selçuklu sultanlarının Kâzerûn, Kûfe, Merv, Bestam ve Rey gibi bölgelerde özel emlâklerinin bulunduğunu kaydeder. İlhanlılar ise bazan çok geniş toprakları bile "emlâk-i hâssa" veya "incü" denilen özel emlâklerine dahil ederlerdi. İncüler çok geniş olabiliyordu. Meselâ Gāzân Han, 120.000-140.000 hektar kadar sulanabilir araziye sahip bulunuyordu. Bundan dolayı incülerle ilgilenmek üzere Dîvân-ı İncü denilen bir vezirlik kurulmuştu. Ayrıca çeşitli yollarla elde edilen verimsiz, terkedilmiş veya işlenmemiş topraklar için ayrı bir kategori oluşturulmuş ve bunlar hâlisa olarak adlandırılmaya başlanmıştı. Hâlisa kategorisindeki topraklar işlenip verimli hale getirilmek şartıyla bazı kişilere kiraya verilirdi. Böylece topraklardan alınan verginin bir kısmı yetiştirilen ürün cinsinden aynî olarak tahsil edilmekteydi. Safevîler devrinde başlangıçta hassa ve hâlisa terimleri birbirinin yerine kullanıldıysa da I. Abbas zamanında (1587-1629) bunlar farklı anlamlar kazandı. Buna göre doğrudan doğruya şahın kontrolü altında bulunan eyaletlere hassa, merkezî hükümet adına eyaletlerdeki valiler tarafından idare edilen daha küçük topraklara da hâlisa dendi. Hassaların daha geniş sahaları içine alacak derecede büyümesi, bazı eyaletlerde hâkim olan valilerin güçlerini kırmaya yönelikti. Hassalar "müstevfî-i hâssa" adı verilen görevlilerce kontrol ediliyor ve gelirleri onlar tarafından toplanıyordu. Böylece 1588-1606 yılları arasında Kavzin, Kâşân, İsfahan, Kirman (kısmen) Yezd, Kum, Mâzenderan, Gîlân ve Âstârâ Gaskar eyaletleri belli bir süre saray mülkü haline getirilerek gelirleri şahın kullanımına tahsis edildi. I. Abbas ve II. Abbas (1642-1666) zamanında hassa toprakları daha da genişletildi; ancak bir müddet sonra siyasî güçlükler ve savaşlar yüzünden tekrar küçültüldü.

Hassa eyaletlerinin başına vezirler tayin edilir ve idareye de "serkâr-ı hâssa-i şerîfe" denirdi. Osmanlılar'a benzer bir gulâm sistemi kuran I. Abbas, eyaletlere vali olarak daha çok Kafkasya ve Gürcü birliklerinin kumandanlarını tayin ederdi. Bu birliklere mensup olan ve gulâm adı verilen askerler şaha son derece bağlı idi. Hassaların malî işleri müstevfî-i hâs tarafından kontrol edilirken ürünlerden alınan gelirleri köylülerden maliye memurları toplardı. Masrafları hassa gelirleriyle karşılanan düzenli

ordu ve eyaletlerdeki milisler, Şah I. Abbas'tan itibaren Safevî Devleti'nde iç barışın korunmasında önemli rol oynamıştır. Safevîler'den sonra İran'da zaman zaman devlete karşı isyan eden kimselerin topraklarına el konularak hâlisa ilân edilmiştir.

Nâdir Şah saltanatının son yılında (1747), Safevîler döneminde kurulan vakıfların bir kısmını hâlisaya tahvil etti. Bu uygulamaya "rakabât-ı Nâdirî" dendi. Ancak Nâdir Şah'ın halefi Âdil Şah bu kararı iptal ederek vakıfları eski haline getirdi. Kaçar hânedanı devrinde fetihler sonunda ele geçirilen topraklarla görevlerinden uzaklaştırılan makam sahibi kişilerin toprakları hâlisaya dahil edildi. Bunlara "hâlisacât-ı zabtî" adı verildi. Hâlisacât-ı zabtî'nin bazıları bir müddet sonra tekrar eski sahiplerine iade edilebiliyordu.

XIX. yüzyıl ortalarına gelindiğinde İran topraklarının neredeyse üçte biri hâlisaya dönüştürülmüştü. Ancak bunların iyi idare edilmemesi ve ziraî verimliliğin gittikçe azalması sonucunda Nâsırüddin Şah ve halefleri hâlisa topraklarının büyük bir kısmını ulemâ, tüccar ve makam

sahiplerine sattılar. 1907'de toplanan Millî Meşveret Meclisi, hâlisaların eyalet valilerine hizmet karşılığı verilmesi usulünü kaldırdı. Rızâ Şah Pehlevî devrinde (1925-1941) yüzlerce hâlisa köyü sözde satın alınarak "emlâk" denilen farklı bir kategoriye sokuldu. Fakat 1960'lara gelindiğinde son İran şahı Rızâ Şah Pehlevî emlâk ve hâlisaların büyük bir kısmını köylülere veya arazilerin asıl sahibi olan memurlarına dağıttı.

Hindistan'da Delhi Sultanlığı döneminde (1206-1526) idarî yapı Büyük Selçuklu hükümet şekline benzemekteydi. Başlangıçta Delhi ve etrafındaki köyler hâlisaya benzer bir statü içindeydi. Daha sonra Sultan İltutmış (1211-1236), Doğu Pencap'ta Tabarhinda ve Doâb'daki köyleri kendi has topraklarına kattı. İltutmış, ordusundaki yaklaşık 3000 süvarinin ücretlerini hâlisa köylerinden karşılamaktaydı. Bu şekilde tahsis edilen köylere iktâ deniyordu. Sultan Balaban zamanında (1266-1287) bu uygulama bazı suistimallere rağmen sürdü. Sultan Alâeddin Halacî (1296-1316), aynı zamanda daha önce milk, idrâr, in'âm ve vakıf olarak tahsis edilen köyleri de hâlisaya dönüştürdü. Sultan Gıyâseddin Tuğluk ve II. Muhammed dönemlerinde hâlisa idaresinde kayda değer bir değişme olmazken Sultan

Fîrûz Şah Tuğluk (1351-1388) seleflerinin uygulamalarını tamamen değiştirdi. Böylece hâlisa durumuna getirilmiş bulunan dinî kurumlar ve arazileri önceki şahıslara ve bunların mirasçılarına geri verilirken askerlerin maaşları da kendilerine hâlisa olarak köyler tahsis edilip ödenmeye başlandı.

Bâbürlü hükümdarları, özellikle Ekber Şah (1556-1605) ve ondan sonra gelen sultanlar, "hâlisa-i şerîfe"lerin idaresinde ve kapsamında büyük değişiklikler yaptılar. Ekber Şah Bengal, Bihâr ve Gucerât dışında bütün Hindistan'ı hâlisa ilân etmişti. Ancak Bâbürlüler devrinde hâlisa ve câgîr*ler birbirlerine dönüştürülebildiği için onun bu kararı sürekli olmamış, zaman zaman kumandanların hizmetlerine karşılık hâlisa toprakları câgîr olarak tahsis edilmiştir. Bâbürlü sultanları genellikle "pergene" denilen verimli ve idaresi kolay köy gruplarını hâlisaya dönüştürürlerdi. Bâbürlüler'de pergenelerin köylülere icara verilmesi nâdir görülen bir uygulamaydı. Sultan Evrengzîb'den (1658-1707) sonra devletin gerilemeye yüz tutması ile birlikte hâlisa pergeneler nüfuzlu kişilere veya Hindû racalarının tehdidini önlemek için bir çeşit rüşvet şeklinde câgîr olarak dağıtılmaya başlandı.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc (nşr. A. B. Shemesh), London 1969, s. 75; Belâzürî, Fütûḥ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1866, s. 273-274; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân, II, 277-278; Nerşâhî, The History of Bukhara (trc. Richard N. Frye), Cambridge 1954, s. 27-29; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Muhammed Nâzım), Berlin 1928, s. 15; Mâverdî, el-Aḥkâmüssulṭâniyye (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Küveyt 1409/1989, s. 216-220, 248-258; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Ali Ekber Feyyâz), Meşhed 1971, s. 156; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (nşr. Schefer), Paris 1891-93, s. 28; İbnü'l-Belhî, Fârsnâme (nşr. G. Le Strange - R. A. Nicholson), Leiden 1921, s. 145-146; Müntecebüddin Bedî', ʿAtebetü'l-ketebe (nşr. Muhammed Kazvînî - Abbas İkbâl), Tahran 1329 hş., s. 56, 67, 72, 73; Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr, s. 381-382; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, II, 20; Reşîdüddin,

Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Abdülkerim Alizâde), Leningrad 1946, s. 556-559; Berenî, Târîḫ-i Fîrûzşâhî (nşr. Seyyid Ahmed Han), Kalküta 1860-62, s. 61-64, 323-324, 537, 558-559, 561; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, Ekbernâme (nşr. Ahmed Ali), Kalküta 1873-77, III, 117, 282, 381, 494; a.mlf., Aʾîn-i Ekberî (nşr. H. Blochmann), Kalküta 1867-77, I, 285-288, 300-331, 388; Abdülkādir el-Bedâûnî, Münteḫabü't-tevârîḫ (nşr. Ali Ahmed - W. N. Lees), Kalküta 1864-69, I, 384; İskender Bey Münşî, Târîḫ, II, 924; C. Chardin, Voyages du Chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'orient (ed. L. Langlès), Paris 1811, V, 250-252, 276-277, 279, 298-299, 303-304, 380-382; J. Malcolm, History of Persia, London 1829, II, 313; İsâmî, Fütûḥu's-selâṭîn (nşr. A. S. Uşa), Madras 1948, s. 389-391; Teẕkiretü'l-mülûk (nşr. V. Minorsky), London 1943, s. 25; D. C. Drennet, Conversion and the Poll Tax in Early Islam, Cambridge 1950, s. 26; F. Lokkegaard, Islamic Taxation in the Classic Period, Copenhagen 1950, s. 50-51, 157; A. K. S. Lambton, Landlord and Peasant in Persia, London 1953, s. 105-109; a.mlf., The Persian Land Reform: 1962-1966, Oxford 1969, s. 45-49, 118-119, 160; a.mlf., "Khaliṣa", EI^{2} (İng.), IV, 973-979; Irfan Habib, The Agrarian System of Mughal India, Bombay 1963, s. 268-273, 277, 278; a.mlf., "Agrarian Economy", The Cambridge History of India, Cambridge 1982, s. 69-76; K. Rohborn, Provinzen und Zentral Gewalt Persiens im 16 und 17. Jahrhundert, Berlin 1966, s. 109, 131, 177-178; I. P. Petrushevsky, "The Socio-Economic Condition of Iran Under the Il-Khāns", CHIr., V, 516; B. Fragner, "Social and Internal Economic Affairs", a.e., VI, 521-524; M. A. Shaban, Islamic History, Cambridge 1971, I, 88-89; Hasan Han Seyyid Câbir-i Ensârî, Târîḫ-i Nıṣf-ı Cihân ve Hâme-i Cihân, Tahran, ts., s. 36-38, 46-47, 49, 60-62, 77-80, 86; Şemîs Şerîk-i Emîn, Ferheng-i Işṭılâḥât-ı Dîvânî Devrân-ı Moġol, Tahran 1357 hş., s. 127-128; S. A. A. Rizvi, Shah Wali Allah and his Times, Canberra 1980, s. 25-26, 31-33, 298-299; Afzalur-Rahman, Economic Doctrines of Islam, Lahore 1985, II, 151-161; Shireen Moosvi, The Economy of the Mughal Empire, Bombay 1987, s. 196-197.

Saıyıd Athar Abbas Rızvı

HÂLİSİYYE

(الخالصيّة)

Kādiriyye tarikatının Ziyâeddin Abdurrahman Hâlis et-Tâlibânî'ye (ö. 1275/1858) nisbet edilen bir kolu

(bk. KĀDİRİYYE).

HALİT ZİYA UŞAKLIGİL

(bk. UŞAKLIGİL, Halit Ziya).

HALK

(bk. HÂLİḲ; YARATMA).

HALK EDEBİYATI

Halkın edebî zevkini karşılamak üzere sözlü olarak ortaya konan, kendine has bir dile ve üslûba sahip edebiyat kolu.

İlkel halk topluluklarından gelişmiş medeniyetlere kadar bütün toplumlar tarih sahnesinde var oldukları andan itibaren kendi çağlarında edebî ürünler ortaya koymuşlardır. Sözlü ve anonim olarak ortaya çıkıp uzun bir tarih süreci içinde özelliklerini kaybetmeden gelişen bu ürünlerden belli bir edebî değer taşıyanlar genellikle halk edebiyatı adı altında incelenmiştir. Yazılı edebiyatlara da kaynaklık yapan bu zengin dil ve kültür malzemesi XIX. yüzyılın başlarında müstakil olarak ele alınmaya başlanmış ve araştırılarak yazıya geçirilmiştir.

Ait oldukları cemiyetlerin içtimaî-siyasî şartlarına, gelişmişlik düzeylerine, dillerinin imkânlarına ve yaşadıkları coğrafyanın özelliklerine göre farklılık veya benzerlikler gösteren bu edebiyatlar toplumları derinden etkileyen içtimaî ve tabii olaylar çevresinde doğmuştur. Bu sebeple başlangıçta destanlar, efsaneler, masallar ve halk hikâyeleri şeklinde gelişen ürünler sonraları gittikçe çoğalmıştır. Manzum ve mensur olarak çeşitlenmiş, ayrıca atasözü, mâni, ninni, şarkı, türkü, bilmece gibi şekil ve türlerle zenginleşmiştir.

TÜRK EDEBİYATI.

Halk edebiyatı, Türkiye'de XX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren bazı araştırmacılar tarafından ilgi görmüş ve bilhassa üniversitelerde bir bilim dalı olarak kabul edilip okutulmaya

başlandığı tarihe kadar çoğunlukla meraklılarınca ele alınıp incelenmiştir. Bu alandaki çalışmaların köklü bir geleneği olmadığı için ileri sürülen görüşler ve yapılan tasnifler henüz genel kabul görecek düzeye ulaşmamıştır.

Pertev Naili Boratav'ın halk edebiyatı çerçevesi içine hikâye, masal, fıkra,

efsane, bilmece, atasözü, alkış ve kargış, tekerleme, türkü, meddahlık ve seyirlik halk oyunlarının yanında âşık edebiyatı ile destanı da aldığı görülmektedir (100 Soruda Türk Halkedebiyatı, tür.yer.). Nihad Sâmi Banarlı, bu çerçevenin içine tekke edebiyatını ve Ebû Ali Sînâ türünde hikâyeleri de dahil eder (TA, XVIII, 393-402). Umay Günay'ın halk edebiyatı için çizdiği çerçeve de Boratav ve Banarlı'da olduğu gibi fazla sayıda konuyu kapsamakta, destanlar ve âşık edebiyatı da halk edebiyatı içinde gösterilmektedir (Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, XIV, 523-533). Boratav ve Günay halk edebiyatı içinde tekke edebiyatına yer vermemişlerdir. Her üç araştırmacı da âşık edebiyatı ile destanlara bu çerçevede yer verilmesi hususunda birleşmektedir.

D. Mehmet Doğan'ın değerlendirmeleri ise öncekilerden farklıdır. Ona göre, "Edebiyat sanatı da diğer sanatlar gibi esasta şahsîdir; edebî eserler şahıslar tarafından meydana getirilir. Halkiyat (folklor) ürünleri ise mâşerîdir. Aslen sözlü olup söyleyeni ve düzenleyeni bilinmez. Bu itibarla halk edebiyatının halkiyatın konusu olması gerekir" (TDEA, IV, 55). Bu değerlendirmeye göre şahsî verimlerden meydana gelen âşık edebiyatı ile tekke edebiyatı halk edebiyatı dışında bırakılmalıdır. Çünkü sahibi bilinen bir koşmanın ve bir hikmetin, kimin tarafından ortaya konulduğu hiçbir zaman bilinemeyecek olan bir masalla, bir atasözüyle aynı tutulması doğru değildir. Sahibi bilinmeyen verimler zamanın akışı içinde gelişerek günümüzdeki şekillerini almıştır. 1074 yılında tamamlanan Dîvânü lugāti't-Türk'te, "Endik uma evligni agırlar" şeklindeki atasözü günümüzde, "Şaşkın misafir ev sahibini ağırlar" biçiminde söylendiği halde Karacaoğlan'ın "elif" redifli semâisi yüzyıllardan beri aynı şekilde okunmaktadır. Aynı yazar, halk edebiyatı konusundaki değerlendirmesinde ürünlerin manzum ve mensur olmasına göre, tamamen manzum olanlar (türkü, mâni vb.), tamamen mensur olanlar (fıkra) ve nazımnesir karışık olanlar (halk hikâyesi) biçiminde üçlü bir tasnif getirmiştir. Türlere göre yaptığı tasnif de bazı dalları itibariyle büyük ölçüde kabul edilebilir mahiyettedir: Manzum tür ve biçimler, seyirlik oyunlar, halk hikâyeleri, masal ve efsaneler, atasözleri ve deyimler, bilmeceler ve fıkralar (a.g.e., IV, 56).

Halk edebiyatı konusunda daha belirli bir çerçeve ortaya koyabilmek için türlerden değil dallardan hareket etmek gerekir. Günümüzde halk edebiyatı

denildiği zaman üç ayrı dal düşünülmektedir: Anonim halk edebiyatı, âşık edebiyatı, tekke edebiyatı. Ancak bu üç dalın ortak bir başlık altında toplanması, sahibinin kimler olduğu unutulan (anonim) edebiyatla sahiplerine "âşık" adı verilen kişilerin ortaya koyduğu ürünleri, hiç öğrenim görmemiş veya pek az öğrenim görmüş insanların meydana getirdiği ürünlerle belli bir dinî-kültürel muhitte şekillenen tekke edebiyatını aynı çerçevenin içine yerleştirmek gibi karışıklıklara sebep olmaktadır. Bununla birlikte halk edebiyatı, bu üç dal ayrı birer araştırma alanı olarak kabul edilip her birinin çerçevesi yeniden çizilerek daha açık ve doğru bir şekilde ele alınabilir. Bu alanların başlıca konuları ise şöylece sıralanabilir: Anonim Halk Edebiyatı. Bu edebiyatın konusunu âşık edebiyatı ve tekke edebiyatı ürünlerinin dışında kalan eserlerle anonim hale gelmiş manzum ve mensur eserler teşkil eder. Âşık Edebiyatı. Sevdadan hasrete, kahramanlıktan vatan sevgisine uzanan konuların daha çok hece ölçüsü ile söylenen manzumelerle dile getirildiği bir daldır. Âşık adı verilen sanatkârlarla onlar gibi şiir söyleyebilenlerin ortaya koyduğu âşık edebiyatının aruz vezniyle kaleme alınmış örneklerinde dil sadelikten az da olsa uzaklaşmıştır. Bu edebiyatın ürünlerini şekil ve konu bakımından ayırırken hece ölçüsü ile yazılanlarla (koşma, semâi, varsağı, destan; güzelleme, koçaklama, taşlama, ağıt vb.) aruz ölçüsü ile olanlar (divan, selis, semâi, kalenderî, satranç, vezn-i âhar vb.) arasında dikkati çeken farklılıklar görülür. Birincilerde nazım birimi hâne (dörtlük) iken ikincilerde kesin bir birim söz konusu olmayıp beyitten başlayarak murabba, muhammes ve müseddese kadar uzanabilmektedir. Bir başka fark da hece ile söylenenlerin hazırlıksız olarak yani irticâlen söylenebilmesine karşılık diğerlerinde ve bilhassa vezn-i âharda mutlaka bir ön hazırlığa ihtiyaç bulunmasıdır. Tekke Edebiyatı. Bu ad altında toplanan eserler, son yıllarda çerçevesi biraz genişletilmiş olarak dinî-tasavvufî Türk edebiyatı adıyla tanıtılmaktadır. Tekke edebiyatının konu ve şekil çerçevesi içinde divan edebiyatına ait olanlarla (gazel, mesnevi; tevhid, münâcât, na‘t, mi‘râciyye, mevlid, hilye, methiye vb.) doğrudan doğruya tekke edebiyatına ait olanlara (nutuk, devriye, şathiye, ilâhi, nefes, hikmet vb.) bir arada yer verilmektedir (Güzel, LVII/445-450, s. 251 vd; ayrıca bk. TEKKE EDEBİYATI). Bütün bu görüşlerin ışığında halk edebiyatının şu başlıklar altında incelenmesi daha uygun görünmektedir:

A) Anlatma Esası Üzerine Kurulanlar. Bunlar genellikle anlatıcının kelime

dağarcığı ile şekillenen masal, fıkra ve efsanelerdir. Masallardaki kalıp ifadeler (formeller), fıkralardaki nükte cümleleri veya efsanelerde yer alan ana konuyla ilgili bazı sözler benzer şekillerde ortaya konulabilir: “Bir varmış bir yokmuş”; “Gökten üç elma düştü”; “İçinde ben de vardım”; “Buyurun cenaze namazına”; “Ya taş eyle ya kuş” gibi. Ancak masalların anlatıcıya göre süslenerek anlatılmasına karşılık fıkra ve efsanelerin süslenmeye ihtiyacı yoktur. Bunların kısaca anlatılması başlıca özellikleridir.

1. Masal. İnsandan hayvana, bitkiden nesneye kadar her şeyin kahraman olarak yer aldığı, daha çok olağan üstülüklerle örülü, belli kalıp ifadelerle süslenmiş anlatmalardır. Belirli kahramanlara (Keloğlan, köse, tilki, dev vb.) bağlı olanların yanında kim olduğu ve hangi ülkenin başında bulunduğu genellikle belirtilmeyen padişahlar, sultanlar, krallar da masalların vazgeçilmez kahramanlarıdır. Masallar motifleri ve tipleri açısından incelenir. Masal motifleriyle ilgili en kayda değer çalışma, Finli âlim A. Aarne’nın 1910’da hazırlayıp öğrencisi Stith Thompson’ın 1928 ve 1961 yıllarında iki defa gözden geçirerek genişlettiği katalogdur (The Types of the Folk-Tale, Tempere 1964). Motifler hakkında diğer önemli bir çalışma yine Thompson’a ait olup önce 1932-1936 yılları arasında altı cilt olarak hazırlanmış, gözden geçirilmiş ve Türk masallarına da yer veren şekli 1955-1958 yıllarında yine altı cilt olarak yayımlanmıştır (Motif Index of Folk Literature). Türk masalları hakkında yegâne tip katalogu D. Wolfram Eberhard ile Pertev Naili Boratav tarafından hazırlanmıştır (Typen Türkischer Volksmärchen, Wiesbaden 1953). Bu eserin sonunda bir de motif listesi yer almaktadır. Bunların dışında Türk masallarının

motifleriyle ilgili başlıca çalışmaları Umay Günay, Bilge Seyidoğlu, Ahmet Ali Aslan, Ali Berat Alptekin, Esma Şimşek ve Saim Sakaoğlu gerçekleştirmiştir. Günay, derlediği yetmiş masala Rus masal araştırmacısı V. Propp’un metodunu başarılı bir şekilde uygulamıştır.

2. Fıkra. Değişik amaçlara bağlı bir nükte ile sona eren, farklı karakterler etrafında kurulmuş kısa anlatmalardır. Türk fıkraları, temsil ettikleri zihniyet ve davranışlarla bağlandıkları tiplere göre Nasreddin Hoca, İncili Çavuş, Bekri Mustafa, Aldâr Köse, Esenpulat, Kemîne, Mirali, Bektaşî gibi halk kahramanlarına nisbetle gruplandırılabilir. Bir bölümü de gerçek

hayatta yaşamış, tarih sayfalarında iz bırakmış kişilerle ilgilidir. Ayrıca bunlar kadar olmamakla beraber sadece kendi bölgelerinde tanınmış pek çok fıkra tipi daha vardır. Türkiye'nin bazı illerinde bölgeleri temsil eden tip sayısı da oldukça fazladır (Karadenizli, Kayserili vb.). Fıkraların merkezinde daima insan-toplum münasebetleri vardır. Toplum hayatında ortaya çıkan çelişkiler, düşünce ve davranış farklarından doğan çatışmalar fıkraların konusunu oluşturur. Fıkraların nükte cümlesi her zaman güldürmek için söylenmiş olmayıp bazılarında düşündürme unsuru hâkimdir. Aslında bazı fıkralara gülebilmek için özel bir bilgiye ihtiyaç vardır; aksi takdirde nükte kavranamaz ve fıkranın anlatılmasından beklenen maksat hâsıl olmaz (bk. LATİFE).

3. Efsane. Bir olay, yer veya adla ilgili inanışı dile getiren veya bunların ortaya çıkış sebebini açıklayan olağan üstü özelliklere sahip kısa anlatmalardır. Efsanelerde yer alan olayların gerçeğe dayandığı kabul edilir. Fıkralar gibi bunlar da süsten uzaktır. Ancak olayın açıkça belirtilmesi için efsanede yer alan kişi ve zamanla ilgili bazı bilgilerin verilmesi gerekir. Efsanelerde halkın özlemleri, dünya görüşü ve ideal insan tipi diğer edebî türlerden daha kesin olarak ortaya konur. Bu bakımdan efsaneler tarihle halk muhayyilesinin bir terkibidir. Efsanelerle ilgili milletlerarası çalışmalar 1959'da başlamış, 1962 yılında önce altı olarak belirlenen konuların dörde indirilmesiyle bunlar kalıcı bir tasnife kavuşturulmuştur. Bu konular yaratılış ve dünyanın sonu, tarih ve medeniyet tarihi, tabiat üstü varlıklar ve güçlerle dinî efsaneler (menkıbeler) olup kendi aralarında da alt gruplara bölünmüştür. Türk efsaneleriyle ilgili olarak Nevzat Gözaydın, Saim Sakaoğlu, Bilge Seyidoğlu ve Ali Öztürk'ün çalışmaları vardır. İlk iki araştırmacının yaptığı çalışmalar Türk efsane tipleriyle ilgili ilk denemelerdir. Türkiye'de efsane araştırması ve incelemesinden çok efsane metni yayımlanması yoluna gidilmiştir. Fıkralar gibi günlük hayatla iç içe olmadıkları için kaynak şahısların dağarcıklarında pek fazla örneği tesbit edilememektedir; daha çok tercih edilenler ise dinî mahiyette olanlardır. Bunda da evliya tezkirelerinde yer alan menkıbelerin çeşitli sebeplere bağlı olarak yaygınlaşmasının önemli rolü vardır. Efsanelerdeki ortak fikir devletin ve milletin bekası olduğundan bunlarda milletin her devirde bağlı olduğu değerlerin ele alınıp yüceltilmesi ilk amaçtır.

B) Halk Hikâyeleri. Tarihten aldıkları konular yanında günlük hayatın

çeşitli safhalarını işleyen ve “musannif” adı verilen sanatkârlar tarafından şekillendirilen, genellikle nazım-nesir karışık, içinde gerçek olaylardan başka hayalî olayların da bulunduğu uzun anlatmalardır. Konuları ve kaynakları açısından değişik şekillerde sınıflandırıldığı için araştırmacılar farklı sınıflar veya konular ileri sürmüşlerdir. Anlatılmaları sırasında sanatkârın yeri geldikçe saz çalıp şiir okuduğu, gerektiğinde bir meddah edasıyla çeşitli hareketler yaptığı görülür. Sesi güzel olmayan veya saz çalamayan anlatıcılara ise bu özelliği olan ikinci bir kişi yardım edebilir. Hikâyeleri anlatanlar genellikle âşıklardır (bk. HİKÂYE).

C) Manzum Olarak Kurulanlar. Bunlardan mâni ve ninni gibi ürünler birer dörtlükten, pek az olarak da beş altı mısradan meydana gelirken türküler, ağıtlar, çocuk sevmeleri birden fazla bentten kurulmuştur. Tekerlemeleri ise belli bir ölçüye yerleştirmek mümkün değildir. Manzum olarak düzenlenen halk edebiyatı verimleri şunlardır:

1. Türkü. Halk edebiyatının en zengin ve günlük hayatla en fazla iç içe olan bölümüdür. Çoğunlukla kişilerin ve toplumla ilgili konuların işlendiği anonim ürünler olan türküler arasında âşıkların adına bağlananlar da vardır. “Türk” kelimesinden nisbet ekiyle türetilen bir terim olan “türkî / türkü” başlı başına bir bölüm olabilecek çeşitliliğe sahiptir. Konu üzerinde çalışanlardan Mahmut Ragıp Gazimihal, Yusuf Ziya Demircioğlu, Pertev Naili Boratav, Hikmet Dizdaroğlu, Mehmet Özbek, Cem Dilçin, Süleyman Şenel ve Halil Atılgan ile son yıllarda halk edebiyatı ürünlerini sınırlı bir çerçeve içinde ele alan Umay Günay’ın bazı yönleriyle birbirini hatırlatan değerlendirmeleri, üzerinde dikkatle durulacak noktalara sahiptir. Türküler çeşitli biçimde sınıflandırılmıştır. Genel eğilim üç başlık altında ele alınması yönündedir. a) Ezgilerine Göre. M. Ragıp Gazimihal’in ilgi gören sınıflamasında türküler usullüler ve usulsüzler olmak üzere iki alt bölüme ayrılmaktadır. Bunlardan ilkine daha çok oyun havaları girmektedir. Konya’da “oturak havaları”, Urfa’da “kırık havalar” adı verilen türküler bu bölüme girer. Usulsüz olanları ise uzun havalar olup divan, bozlak, hoyrat, koşma gibi çeşitleri vardır (Mahmut Ragıp, s. 192-195). b) Konularına Göre. Y. Ziya Demircioğlu, Cahit Öztelli, P. Naili Boratav ve Hikmet Dizdaroğlu’nun görüşlerinin yeniden gözden geçirilmesiyle şöyle ortak bir sınıflama ortaya konulabilir: Ninniler ve çocuk türküleri, aşk türküleri, gençlik türküleri, asker türküleri, kahramanlık türküleri, evlenme türküleri,

ölüm türküleri, tabiatla ilgili türküler, çalışma türküleri, karşılıklı söylenen türküler, güldürücü türküler, ağıtlar, oyun türküleri, hikâyeli türküler. c) Yapılarına Göre. Türkülerin çoğunluğu “bent” ve “kavuştak” adı verilen iki bölümden oluşur. Bent ve kavuştakların mısra sayısı, ölçüsü ve kafiyelenişi türküden türküye değişiklik gösterir. Bunların dışında mâni dörtlüklerinden ve koşma nazım biçiminden yakılmış türküler de vardır (bk. TÜRKÜ).

2. Mâni. Halk edebiyatının çok sevilen ve yaygın olan bir nazım biçimidir. “Düz mâni” veya “tam mâni” adı verilen klasik şekli yedi heceli ve hemen daima “aaxa” biçiminde kafiyelidir. Sekiz ve on bir heceli örnekleri daha az görülmektedir. İlk mısraı hece sayısı bakımından eksik olduğu için “kesik mâni”, kafiyeleri cinaslı olduğundan “cinaslı mâni” olarak adlandırılan çeşitleri de vardır. Hemen her konuda mâni söylenebilir. Mâniye Kuzeydoğu Anadolu’da “bayatı”, Urfa ve Kerkük yörelerinde “hoyrat / horyat” adı verilir (bk. HOYRAT). Bayatılar Azerbaycan’da genellikle cinaslı olarak söylenir (bk. MÂNİ).

3. Ninni. Dîvânü lugāti’t-Türk’te “balu balu” terimiyle ifade edilen ninni, daha çok çocukları uyutmak amacıyla kendine has bazı ezgilerle söylenen manzumelerdir. Çeşitli Türk topluluklarında değişik isimlerle anılır. Âzerî Türkçesi’nde “laylay”, Çağatay Türkçesi’nde “elle”, Çuvaşça’da “nenne”, Kazak Türkçesi’nde “el-diy”, Kerkük Türkçesi’nde (Irak Türkmenleri’nde) “leyle, leylev, leyley”, Kırım Türkçesi’nde

“ayya” (nanıy), Türkmen Türkçesi’nde “alley” kelimeleriyle adlandırılmaktadır. Türkiye Türkçesi’nde edebî dilde ninni denmekle beraber konuşma dilinde ve ağızlarda daha çok “nenni”, bazan da “nennen” veya “nen” şeklinde telaffuz edilmektedir (Çelebioğlu, s. 11-13). Ninniler kendilerine mahsus bazı ifade kalıpları ve üslûp özellikleri taşır. Genel olarak “Dandini dandini dan ister”; “Hû, hû, hû Allah”; “Ninnilerin benim olsun” gibi bir nida, terennüm ve hitap unsuru ile başlayan ninnilerde (a.g.e., s. 16-17) sonuncu mısradan sonra “ninni, nenni, e... hû...” gibi sözler tekrar edilir. Her ninni söyleyenin dağarcığında bu dörtlüklerden birkaç örnek bulunmakla beraber hiç ninni bilmeyenler de çocuklara gelişigüzel söylenen cümlelerle ninni kurabilir. Türk ninnilerini çeşitli açılardan değerlendiren Âmil Çelebioğlu bunları dinî, kutsî, fikrî mahiyette, efsane ve ağıt türünden, dilek ve temenni, sevgi ve alâka, övgü ve yergi, şikâyet ve

teessür, ayrılık ve gurbet ifade eden, vaad, tehdit ve korkutma niteliğinde ninniler olmak üzere dokuz grupta toplayarak incelemiştir (a.g.e., s. 20). Ninnileri tür, şekil ve görevleri açısından da gruplara ayırmak mümkündür. Bazı ninniler sadece kız veya erkek çocuklar için söylenirken her iki cins için söylenenler de vardır. Dinî mahiyetteki ninnilerde "lâ ilâhe illallah", tevhid, besmele gibi ifadeler görülmekle beraber bunlar daha çok annenin çocuk sahibi olduğu için Allah'a şükrünü, çocuğunu sıhhat ve afiyetle büyütme veya çocuk sahibi olabilme dileğini ifade eder. Hz. Peygamber, Hz. İsmâil, Hz. Ömer, Hz. Ali ile Eyüp Sultan, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Hacı Bayrâm-ı Velî, Emîr Sultan gibi din büyüklerinin adının geçtiği ve "ninni ilâhisi" adı verilen ninniler de vardır. Değişik şekilleri de olmakla beraber ninniler genellikle mâni gibi yedili hece ölçüsüyle ve "aaxa" biçiminde kafiyelidir (geniş bilgi için bk. a.g.e., s. 14-16).

4. Ağıt. Bir alt bölüm olarak ele alındığı gibi türkülerin içinde de düşünülmüştür. Azerbaycan'da "şiven" ve "ağı"; Türkmenler'de "âğı, tavs, tavsa"; Kazak Türkleri'nde "koris"; Kerkük Türkleri'nde "sazlamağ" gibi adlarla anılan ağıt ölenlerin ardından nağme ile terennüm edilen, yas törenlerinde söylenen şiir, şarkı ve türkülerdir. Yalnız insanlar için değil nâdir olmakla beraber hayvan ve eşya için söylenmiş örnekleri de vardır. Daha çok genç yaşta ölenlere söylenen ağıtlar belli bir ezgi ile icra edilir; hatta bu sırada bazı hareketlerin de yapıldığı görülür. "Ağıtçı" adı verilen ve genellikle kadın olan bazı kişiler başkalarının ölüleri için onların ağzından ağıt yakarlar. Ağıtlar, Türkler'in İslâmiyet'ten önceki dönemde "yuğ" adı verilen cenaze törenleri esnasında söylenen saguların devamıdır. Şekil olarak koşma ve mâni tarzında kurulup kafiyelendiği görülür (bk. AĞIT).

5. Tekerleme. Çok değişik görevleri olan tekerleme söz cambazlığı, dinleyicinin dikkatini toplama, biraz da üstünde durulan konu hakkında bilgi verme amacı taşıyan ve daha ziyade çocuk geleneklerinde varlığını devam ettiren bir türdür. Tekerlemelerin en önemli özelliklerinden biri belirli konularının olmayışıdır. Bunlar daha çok kafiyelerle elde edilmiş ses oyunları ve çağrışımlarla birbirine bağlanmış, belli bir şiir düzenine uydurulmuş, çok defa birbirini tutmayan hayal ve düşüncelerin sıralanmasından oluşur. Bundan dolayı tekerlemelerin hepsini bir araya getirip ortak bir tarif etrafında birleştirmek oldukça zordur. Pertev Naili Boratav genel kabul gören sınıflamasında masal tekerlemeleri, oyun

tekerlemeleri, tören tekerlemeleri ve bağımsız söz cambazlığı değerinde tekerlemeler olmak üzere dört alt bölüm teklif eder (100 Soruda Türk Halkedebiyatı, s. 135). Masal tekerlemeleri dinleyiciyi masala hazırlamak, dinleyeceği olağan üstülükleri kabul edecek hale getirmek amacıyla söylenen iç kafiyeli sözlerdir. Oyun tekerlemeleri, çocukların oyuna başlamadan önce ebeyi seçmek veya oyuncuların oynayacağı rolü göstermek gibi maksatlarla söyledikleridir. Tören tekerlemeleri, çocukların bilhassa kandil akşamlarında kapı kapı dolaşıp hediye toplamaları, yağmurun yağmasını istemeleri veya ilkbaharda çiğdem toplayıp yemek yapmak için evlerden yiyecek istedikleri sırada söyledikleri tekerlemelerdir. Pehlivanların er meydanına çıkışları esnasında söylenenler de bu gruba dahil edilebilir. Söz cambazlığı değerindeki bağımsız tekerlemeler ise birlikte söylendikleri veya tekrar edildiklerinde telaffuzu zor olan sesleri, kelimeleri bir arada söylemeyi amaçlayan sözlerdir. "Üç tas has hoşaf" tekerlemesinde görüldüğü gibi ç, s, ş seslerinin birbirini takip ederek söylenmesi oldukça zordur.

6. Çocuk Sevmeleri. Ninni gibi, çocukları uyutmak amacına yönelik bir bölümün yanında bir de çocukları severken, onlar hakkındaki güzel duyguları dile getirirken söylenen sözler vardır. Bunlar genellikle kalıplaşmış ifadelerdir. "Beşik türküleri" diye de adlandırılan bu ürünler daha çok çocuğun cinsiyetine, kucakta veya beşikte sevilme durumuna, diş çıkarmadan önceki ve sonraki gelişmesine bağlı olarak söylenir.

D) Manzum ve Mensur Şekilleri Olanlar. Halk edebiyatı ürünleri arasında hem kısa oluşları, hem de manzum ve mensur örneklerinin bulunuşu açısından dikkati çeken ayrı bir grup vardır. Bir kısmı kalıcı gibi görünen bir şekle sahip olmakla beraber günlük hayattaki farklı görevleri yerine getirmek için kullanılan bu ürünlerin bazıları bölgelere göre kolayca kelime değişikliğine uğrayabilir. Bir atasözünün ders vermek amacıyla söylenmesinin yanında bir bilmecenin eğlendirme amacına yönelik olması bunun en güzel örneğidir. Bazılarına günlük hayatta sık sık yer verilebilir. Manzum ve mensur şekilli olan halk edebiyatı ürünleri şunlardır:

1. Bilmece. Çeşitli varlıklarla bunlara bağlı olayları, insan, hayvan, bitki gibi canlıları, eşyayı, akıl, zekâ, güzellik gibi soyut kavramlarla dinî konu ve motifleri kapalı bir şekilde yakın-uzak münasebetler ve çağrışımlarla

insanın düşünce, muhakeme ve dikkatine sunarak bulmayı amaçlayan kalıplaşmış sözlerdir. Bunlar bilmece genel isminin yanında “tanıtmaca, atlı mesel, atlı hekât, bilmeli matal, mesel, masal, metel, matal” olarak da adlandırılır. Âzerî sahasında bilmece karşılığı olarak “tapmak” (bulmak) fiilinden “tapzug, tapmaca”; Kırgız, Karakalpak ve Kazaklar’da “cumbak”; Kazan Türkleri’nde “tabışmak, cumak”; Başkırtlar’da “yumak” kelimeleri kullanılmaktadır. Hem bir zihnî faaliyet hem de bir eğlence aracı olan bilmeceler daha çok sonuncu görevleriyle canlılıklarını koruyabilmiştir. Bilmecenin kuruluşunda bilhassa renk, şekil, koku, hacim, zıtlıklar, dış görünüş, yapı özelliği gibi noktalara dikkat edilir. Kelime Dîvânü lugāti’t-Türk’te “tabuzguk” (I, 502; II, 164) ve “tabuzgu neng” (I, 489) şekillerinde ad olarak, “tabızmak” (II, 164) ve “tabuzmak / tapuzmak“ (II, 86) biçimlerinde fiil olarak görülmektedir. Bilmeceler daha çok beyit ve mâni dörtlükleri şeklinde manzum, yüklemsiz cümle olarak da nesir şeklinde görülür. Kuralsız cümle veya iç kafiyeli örnekleri de vardır. Bazılarında soru ile hemen hemen hiç ilgisi olmayan taklidî sesler yer alır; bu özellik daha ziyade manzum bilmecelerde kafiyenin

sağlanmasına yardımcı olur. Bazan bir sorunun anlamını dahi değiştirmeyecek şekilde uğradığı küçük farklılıklarla bilmecenin cevap sayısı yirmiyi bulabilmektedir (Sakaoğlu, Köz, sy. 3, s. 29-48). Manzum bilmecelerin bir kısmında her mısraın cevabı ayrı olabildiği gibi bu cevaplar arasında bir anlam bağı da bulunabilir. Cevabı bizzat sorunun kendisi olan bilmeceler de vardır (Çelebioğlu - Öksüz, s. 10-16). Uzun diyaloglarla kurularak kelime oyunlarına yer veren bilmeceler yanında, bölgelere göre farklı söylenişleri dışında altmıştan fazla farklı sorusu olabilen cevaplar da görülür (Baş-göz - Tietze, tür.yer.).

2. Atasözü. Geçmişte yaşanan olaylardan çıkarılan sonuçları öğüt ve hüküm şeklinde nakleden kısa ve özlü anonim sözlerdir. İlk defa kimin söylediği ve son şekline ne zaman kavuştuğu bilinmez. Belirli kurallara göre zamanın akışı içinde değişikliklere uğramakla birlikte temel yapılarının değişmediği görülmektedir. Başta din, ahlâk, terbiye, hukuk, iktisat kuralları, gelenek ve görenekle tabiat olayları atasözlerinin oluşmasında önemli bir rol oynar. Kalıplaşmış bir yapıya sahip olmaları, birkaç kelime ile ifade edilmeleri, olayları özlü biçimde ortaya koymaları başlıca özellikleridir. “Vakit nakittir” gibi iki kelimelik olanların yanında kuralı zorlayan, “Sade pirinç

zerde olmaz, bal gerektir kazana; baba malı tez tükenir, evlât gerek kazana" gibi birkaç hüküm bildiren atasözleri de vardır. Orhun Âbideleri, Dîvânü lugāti't-Türk, Kutadgu Bilig gibi Türk kültürünün en eski eserlerinde az veya çok sayıda atasözü görülmektedir. Özellikle Kâşgarlı Mahmud'un eserinde yer alan sözler Türk kültürü için zengin bir kaynaktır. Buradaki sözlerin bir bölümü bugün de kullanılmaktadır. İçlerinde değişerek günümüze kadar gelenlerin yanında, "Ermegüke eşik art bolur" (Tembele eşik yokuş olur, Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 138) gibi artık unutulmuş olanları da vardır. "Keskin sirke kabına / küpüne zarardır" gibi iki farklı şekli olanların dışında âdeta aynı düşünceyi ifade eden, "Bedava sirke baldan tatlıdır"; "Müft (bedava) olsun da zift olsun" gibi atasözleri de mevcuttur. Kuruluşlarında tevriye, tezat, akis, hüsn-i ta'lîl, istifham, kinaye, mecâz-ı mürsel, istiare gibi sanatların yanında mecazlı, cinaslı, aliterasyonlu söyleyişler de görülür. Bazıları hemen hemen bütün Türk dünyasında, "Kızım sana söylüyorum, gelinim sen işit" atasözü gibi ortak olmakla birlikte bazıları da son derece dar bir bölgede bilinmektedir. Benzerleri başka kültürlerde bulunabilecek atasözleri de vardır (bk. ATASÖZÜ).

3. Deyim. En az iki kelimeden meydana gelen, bu kelimelerden en az birinin mecaz anlamla kullanıldığı, kısa ve özlü kalıplaşmış sözlerdir. Her dilde olduğu gibi Türkçe'de de sayıca son derece fazla olan deyimler genellikle bir hükmü değil bir kavramı belirtir. Eskiden "tabir" olarak adlandırılan deyimler şekil bakımından kelime öbeği (ağır başlı, gel zaman git zaman, suya sabuna dokunmadan) veya cümle halinde (Dostlar alışverişte görsün; Halep ordaysa arşın burda; Uma uma döndük muma) bulunabilir. Deyimlerin kuruluşunda kavramların mecazlı bir söyleyişle kullanılması son derece sık görülür. Atasözlerinde olduğu gibi bir olayın hikâyesine telmih yoluyla dokunan deyimler yanında (hoşafın yağı kesilmek) âdet ve inanışları bildiren (beşik kertme nişanlı), bir kelimenin yardımcı fiil olmasıyla şekillenen (can atmak) deyimler de vardır. Deyimlerin atasözlerinden ayrıldığı en önemli nokta ise genel kural niteliği taşımamalarıdır. Deyimlerle bir kavramın özel kalıp içinde çekici bir anlatımla belirtilmesi amaçlandığı halde atasözleriyle yol göstermek, ders ve öğüt vermek, ibret alınması için gerçekleri bildirmek amaçlanmaktadır (Aksoy, I, 40). Deyimlerle, bir bilim dalının özel kelimeleri olarak kabul edilen terimleri birbirine karıştırmamak gerekir.

4. Alkış. “Hayır duası” olarak da adlandırılan alkışlar insanın kendisinin, yakın çevresinin ve sevdiklerinin refah ve mutluluğu için, iyi ve güzel şeyleri dilemek amacıyla Allah’a sesleniş ve yalvarış sırasında söylenen sözlerdir. Genellikle mensur ifadeler şeklinde ortaya konulur; ölçülü olarak beyit ve dörtlükler biçiminde görünenleri de vardır. Bazılarında birden fazla istek yer alabilir. Maddeye ulaşmak amacıyla söylenenlerin yanında kötülükler ve tehlikelerden korunmak amacıyla söylenenleri de bulunur. “Tuttuğun altın ola”; “Allah seni şeytana uydurmasın” vb. genel nitelikte alkışlar olduğu gibi özel konulu alkışlar da vardır. Yemek yerken, “Bereketli olsun”; “Allah bin bereket versin”; yeni doğmuş çocuklar için, “Ömrü uzun olsun”; “Allah analı babalı büyütsün”; yeni evlilere, “Bir yastıkta kocayın”; “Allah bahtiyar etsin”; ölenin ardından “Nur içinde yatsın”; yola gidenlere, “Allah kavuştursun” özel konularda söylenen alkışlardan bazılarıdır. Alkışlarda ağırlıklı olarak görülen kavramlar düşmek, el, helâl, iyi, iyilik, murat, ocak ve ömürdür. Alkışlar duyguları etkili bir biçimde belirtir, konuşmayı süsleyerek ifadeye canlılık verir.

5. Kargış. “İlenç” ve “beddua” olarak da adlandırılan kargışlar başkaları için istenilen kötülükleri dile getiren sözlerdir. Yapılan kötü ve yanlış hareketler yüzünden kınama, belâ dileme, zor durumda kalınmasını isteme temeli üzerine kurulan kargışlar yapı özellikleri açısından alkışlar gibidir. Türkçe’deki kargışların sayısı alkışlara göre daha fazladır. Kargışlarda ağırlıklı olarak görülen kavramların başında baş, ciğer ve göz gelmektedir. Diğerleri şöyle sıralanabilir: Ağız, ayak, belâ, dert, dil, düşmek, ekmek, el, ev, kan, kapı, ocak, ölü, ölüm, yer, yürek ve yüz (Akalın, tür.yer.). Düşmek, el ve ocak kavramlarının alkış ve kargışlarda çokça kullanılması daha çok söyleyenin niyetiyle ilgilidir; her ikisinde de Allah’ın adı anılarak iyilikler istenebilir veya kötülük ve belâlara uğrama dile getirilebilir (bk. BEDDUA).

E) Seyirlik Oyunlar. “Halk tiyatrosu” adıyla da bilinen bu bölüm daha çok Türk tiyatrosu kapsamına dahil olmakla birlikte bazı temel noktalarıyla halk edebiyatı içinde ele alınabilir. Bu oyunları çeşitli şekillerde sınıflandırmak mümkündür. Umay Günay bunları köy tiyatrosu, meddah, karagöz, orta oyunu ve kukla olmak üzere beş tür olarak ele almaktadır (Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, XIV, 530-531). Diğer bir sınıflamada ise

oyunların sergilendiği yerleşim merkezleri esas alınmıştır: Köy seyirlik oyunları, şehir seyirlik oyunları (TDEA, IV, 56). Sadece seyirlik oyun denildiğinde genellikle köy seyirlik oyunları kasdedilmektedir.

1. Köy Seyirlik Oyunları. Daha çok taklide dayanan, eski dinlerin ve köy hayatının izlerini taşıyan oyunlardır. Basit makyaj ve kostümlerle sergilenen bu oyunlardan bazıları sözsüz olup "samıt" veya "lal" olarak adlandırılır ve kimin tarafından düzenlendiği bilinmez. Erkek topluluklarında oynananlarda kadın rollerini de erkekler üstlenmekte, ancak kadınlar arasında oynananlarda erkek bulunmamaktadır. Bazılarının güldürme amacına yönelik olmasına karşılık içlerinde acıklı konuları işleyenler de vardır. "Arap Oyunu", "Deve Oyunu", "Delikızın Kocaya Gitmesi", "Elti Döğüşü" bunlardan birkaçıdır.

2. Şehir Seyirlik Oyunları. Kültür ve sanat merkezleriyle nisbeten kalabalık şehir merkezlerinde sergilenen bu oyunları dört alt bölümde toplamak mümkündür. a) Karagöz. "Türk gölge oyunu" olarak da adlandırılan karagöz, belirli tiplerin gölgelerinin bir kişi tarafından perdeye düşürülmesi ve her birinin kendi özelliğine göre seslendirilmesi esasına dayanır. Halkı temsil eden Karagöz ile biraz tahsil görmüş yarı aydın insan tipini temsil eden Hacivat'ın bazan kelime oyunlarına, bazan yanlış anlamaya dayanan esprileriyle süslenen bu oyunların konusu masal, efsane, halk hikâyesi gibi kaynaklardan da alınabilmektedir. b) Orta Oyunu. Karagöz'ün yerine Kavuklu'nun, Hacivat'ın yerine Pîşekâr'ın geçtiği, yani Karagöz'ün perdeden sahneye indiği bir oyun olarak kabul edilebilir. "Meydan oyunu" ve "zuhûrî kolu" adlarıyla da anılan orta oyununda kelime oyunları ön planda yer alır. c) Kukla. Karagöz'de olduğu gibi bir sanatçı tarafından kukla denilen bebeklerin bazan ellerle, bazan da bağlandıkları iplerle oynatıldığı bir tiyatro türüdür. Sanatçı aynı zamanda bu kuklaları konuşturan kişidir. Dizlerini de devreye sokarak dört kuklaya hükmeden oyuncular vardır. d) Meddah. Tek sanatçının rol aldığı bir tiyatro türü olup bu türün esası anlatmaya (tahkiye) dayanır. Meddah adı verilen kişi anlattığı olaya ve kahramanlarına göre taklitler, jest ve mimikler yapar, ses tonunu değiştirebilir. Konularını büyük şehirlerin günlük hayatından olduğu kadar masal ve halk hikâyelerinden de alan meddahlar yeni ve farklı konularda da hikâyeler anlatabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 138, 489, 502; II, 86, 164; III, 232; Uşşakîzâde Hâlid Ziyâ, Tuhfe-i Letâif, İzmir 1308; I. Kunoş, Halk Edebiyatı Numûneleri: Türkçe Ninniler, İstanbul 1341; a.mlf., Türk Halk Edebiyatı, İstanbul 1343/1925; Sadettin Nüzhet [Ergun] - Mehmed Ferid [Uğur], Konya Vilâyeti Halkiyat ve Harsiyatı, Konya 1926; Mahmut Ragıp [Gazimihal], Anadolu Türküleri ve Mûsiki İstikbalimiz, İstanbul 1928, s. 192-195; Kilisli Rıfat [Bilge], Mâniler, İstanbul 1928; Ahmed Talat [Onay], Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i, İstanbul 1928; a.mlf., Türk Şiirlerinin Vezni, İstanbul 1933; H. A. Fischer, Schah Ismajil un Gülizar ein Türkischer Volksroman, Leipzig 1929; Pertev Naili [Boratav], Köroğlu Destanı, İstanbul 1931; a.mlf., Halk Edebiyatı Dersleri, Ankara 1942; a.mlf., Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği, Ankara 1946; a.mlf., Le "Tekerleme", Paris 1963; a.mlf., 100 Soruda Türk Halkedebiyatı, İstanbul 1992, s. 135; a.mlf., "Mâni", İA, VII, 285-288; Murat Uraz, Halk Edebiyatı Şiir ve Dil Örnekleri, İstanbul 1933; M. Fuad Köprülü, Türk Halk Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1935; a.mlf., Türk Saz Şairleri, Ankara 1962, s. 9-49; Osman Cemal Kaygılı, İstanbul'da Semâî Kahveleri ve Meydan Şâirleri, İstanbul 1937; İhsan Ozanoğlu, Âşık Edebiyatı: Medhal, Kastamonu 1940; Ahmet Kutsi Tecer, Köy Temsilleri, Ankara 1940; O. Spies, Türk Halk Kitapları-Mukayeseli Masal Bilgisine Bir İlâve (trc. Behçet Gönül), İstanbul 1941; H. Namık Orkun, Türk Efsaneleri, İstanbul 1943; Niyazi Eset, Mukayeseli ve Neşredilmemiş Mâniler, Ankara 1944; a.mlf., Mâniler Kılavuzu, Ankara 1947; Mehmet Halit Bayrı, İstanbul Folkloru, İstanbul 1947; Hasan Eren, Türk Saz Şairleri Hakkında Araştırmalar, Ankara 1952; E. Saussey, Türk Halk Edebiyatı (trc. İlhan Başgöz), İstanbul 1952; Cahit Öztelli, Halk Türküleri, İstanbul 1953; M. İlhan Başgöz, İzahlı Türk Halk Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1956; a.mlf., Türk Bilmeceleri, Eskişehir 1993; a.mlf. - Andreas Tietze, Bilmece: A Corpus of Turkish Riddles, Berkeley 1973; Ali Balım, Destanlar ve Türküler, İstanbul 1957; Hikmet İlaydın, Türk Edebiyatında Nazım, İstanbul 1958, s. 77-80; A. Süheyl Ünver, Fatih Devri Fıkraları, İstanbul 1959; M. Turhan Tan, Tarihî Fıkralar, İstanbul 1962; Ferruh Arsunar, Gaziantep Folkloru, İstanbul 1962; Şemsi Yastıman, Türkten Türküler, İstanbul 1962; Nesip Yağmurdereli,

Mânilerimiz, İstanbul 1963; Şükrü Elçin, Anadolu Köy Orta Oyunları: Köy Tiyatrosu, Ankara 1964; a.mlf., Halk Edebiyatına Giriş, Ankara 1981; a.mlf., Halk Edebiyatı Araştırmaları, Ankara 1986; Cevdet Kudret, Karagöz, Ankara 1968, I-III; a.mlf., Orta Oyunu, Ankara 1973; Metin And, Geleneksel Türk Tiyatrosu, Ankara 1969; Hikmet Dizdaroğlu, Halk Şiirinde Türler, Ankara 1969, s. 51-68, 102-121; Mehmet Tuğrul, Mahmutgazi Köyü Halk Edebiyatı, İstanbul 1969; Eflatun Cem Güney, Folklor ve Halk Edebiyatı, İstanbul 1971; Ömer Asım Aksoy, Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, Ankara 1971, I, 37-49; II (1976), s. 403-425; Mehmet Önder, Şehirden Şehire: Efsaneler, Destanlar, Hikâyeler, İstanbul 1972, I-II; E. Kemal Eyüboğlu, Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler, İstanbul 1973-75, I-II; Saim Sakaoğlu, Gümüşhane Masalları: Metin Toplama ve Tahlil, Ankara 1973; a.mlf., 101 Anadolu Efsanesi, İstanbul 1976; a.mlf., Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu, Ankara 1980; a.mlf., "Türk Bilmecelerinde Soru Kalıplaşması ve Kalıp Bilmeceler", Köz, sy. 3, Erzurum 1980, s. 29-48; Muhan Bali, Ercişli Emrah ile Selvi Han Hikâyesi, Varyantların Tesbiti ve Halk Hikâyeciliği Bakımından Önemi, Ankara 1973; Mehmet Kaplan v.dğr., Köroğlu Destanı, Ankara 1973; a.mlf., Hikâye Tahlilleri, İstanbul 1979, s. 9; Fikret Türkmen, Aşık Garip Hikâyesi Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma, Ankara 1974; a.mlf., Tâhir ile Zühre, Ankara 1983; İ. Hilmi Soykut, Türk Atalar Sözü Hazinesi, İstanbul 1974; Umay Günay, Elazığ Masalları, Erzurum 1975; a.mlf., Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi, Ankara 1986; a.mlf., "Türk Halk Edebiyatı", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, XIV, 523-533; Ata Terzibaşı, Kerkük Hoyratları ve Mânileri, İstanbul 1975; Bilge Seyidoğlu, Erzurum Halk Masalları Üzerinde Araştırmalar, Ankara 1975; Mehmet Özbek, Folklor ve Türkülerimiz, İstanbul 1975; Dursun Yıldırım, Türk Edebiyatında Bektaşi Tipine Bağlı Fıkralar, Ankara 1976; Özdemir Nutku, Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri, Ankara 1976; Ehliman Ahundov, Azerbaycan Folkloru Antologiyası (nşr. Semih Tezcan), Ankara 1978; Âmil Çelebioğlu - Yusuf Ziya Öksüz, Türk Bilmeceler Hazînesi, İstanbul 1979, s. 7-16; Âmil Çelebioğlu, Türk Ninniler Hazînesi, İstanbul 1982, s. 11-20; Nuri Taner, Masal Araştırmaları-I, İstanbul 1983; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 279-305; Tahir Alangu, Türkiye Folkloru Elkitabı, İstanbul 1983; Ali Öztürk, Türk Anonim Edebiyatı, İstanbul 1986; Nail Tan, Folklor: Halkbilimi-Genel Bilgiler, İstanbul 1988; Lütfullah Sâmi Akalın, Türk Dilek Sözlerinden Alkışlar,

Kargışlar, Ankara 1988; Ahmet Edip Uysal, Yaşayan Türk Halk Hikâyelerinden Seçmeler, Ankara 1989; Yunus Zeyrek, Posoflu Âşık Zülali, İstanbul 1990; M. Fahrettin Kırzıoğlu, "Halk Edebiyatı Deyimlerimiz Üzerine Bir Deneme", TDl., XI/124 (1962), s. 214-218; sy. 125 (1962), s. 286-288; sy. 126 (1962), s. 350-353; sy. 128 (1962), s. 655-660; sy. 130 (1962), s. 786-788; sy. 131 (1962), s. 848-851; sy. 132 (1962), s. 910-912; a.e.: Halk Edebiyatı Özel Sayısı, XIX/207 (1968), tür.yer.; Agâh Sırrı Levend, "Halk ve Tasavvufî Halk Edebiyatı", a.e., XIX/207 (1968), s. 177; Abdurrahman Güzel, "Tekke Şiiri", TDl., LVII/445-450 (1989), s. 251-454; Nihat Sami Banarlı, "Halk Edebiyâtı", TA, XVIII, 393-402; a.mlf., RTET, I-II, tür.yer.; D. Mehmet Doğan, "Âşık Edebiyatı", TDEA, I, 188-192; a.mlf., "Halk Edebiyatı", a.e., IV, 55-56; Aydın Oy, "Atasözü", a.e., I, 214-218; İnci Enginün - Mustafa Kutlu, "Halk Hikâyesi, Hikâyeleri", a.e., IV, 57-62; Mustafa Kutlu, "Mâni", a.e., VI, 134-137; Abdülkadir Karahan, "Âşık Edebiyatı", DİA, III, 550-552.

Saim Sakaoğlu

ARAP EDEBİYATI.

Bütün milletlerin geçirdiği benzer tarihî süreç içinde Araplar'da da zengin bir halk edebiyatı teşekkül etmiştir. Arap halk edebiyatı, yazarı bilinmeyen (anonim) ve yazarı bilinen halk edebiyatı şeklinde iki bölüme ayrılmaktadır.

Nesilden nesile geçen müşterek halk mirasını ihtiva eden birinci bölüm hikâye, efsane, darbımesel, bilmece, fıkra, şarkı, türkü, halk tabirleri ve ağıtları içine alır. Göçebe halinde yaşayan ve umumiyetle gelenek ve tarih bakımından bir birlik gösteren Araplar'ın birkaç farklı lehçe konuştuğu tesbit edilmiştir (Brockelmann, GAL, I, 42). Göçebelik döneminden günümüze ulaşan edebî ürünlerin en üstünü Câhiliye şiiri olup bunun yanında daha başka edebî türlerin de bulunduğu bilinmektedir. Bedevî Araplar'ın eski çağlarda kuyulardan su çekerken söyledikleri mânilere işaret eden Silvestre de Sacy ile aynı kanaati taşıyan Baver, çalışmayı kolaylaştıran ve bir bakıma psikolojik etkisi olan bu tür mâniler ile Tevrat'ın "Sayılar" bölümünün 21/17 cümlesinde

geçen kuyu neşîdesi arasında bir benzerlik kurmaya çalışırlar. Araplar'ın bu tür mânileri IV. yüzyıldan beri bildikleri tesbit edilmiştir. Ayrıca Goldziher, Arap şiirinin nazım şekillerinden ilk hiciv türlerinin büyü ve Arap efsaneleriyle olan ilişkisi üzerinde durmuştur. Mâniler, ninniler, efsanevî hayvan motifleriyle dolup taşan türküler, av ve savaşlarda deve sürülerinin başını çekenlerin okuduğu "rükbâniyye" denilen şarkılar bunlardandır. Hendek Gazvesi'nden önce hendek kazılırken kadınlar tarafından söylenen türküler ve Mekke'den hicret ettiğinde Medine yakınlarında karşılanan Hz. Peygamber için söylenen "Talea'l-bedru aleynâ" türküsü, başta el-Eġānî olmak üzere bütün klasik Arap kaynaklarında yer alır. Ayrıca Kitâbü'l-Ḥayevân adlı hacimli eserinde Arap halk edebiyatının en önemli motifi sayılan hayvanları ele alıp işleyen Câhiz'in yanında İbn Kuteybe, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Hasan b. Bişr el-Âmidî ve Süyûtî gibi Arap yazarları da eserlerinde bu motiflere yer vermişlerdir. Arap halk masallarına geçmiş olan İran, Yunan, Hint efsane ve hikâyeleri, Doğu milletlerinin halk edebiyatlarında özellikle İslâmiyet'i kabul ettikten sonra çeşitli motifleriyle etkili olmuştur. Ayrıca Arap halk edebiyatı antolojisi mahiyetini taşıyan el-Eġānî ile binbir gece masalları Doğu ve Batı milletlerinin halk edebiyatlarını etkilemiştir (La Grinxa, s. 6-7). Arap halk hikâyelerinde adı geçen bazı kahramanlarla efsanevî kişiler ve bunlara ait motifler, başka adlar veya şekillerle diğer müslüman milletlerin edebiyatlarına geçmiştir. Meselâ Türkler, daha Emevîler devrinde şehid olan efsanevî kahraman Abdullah Battal'ı Türk kahramanı şekline sokup adını Battal Gazi koymuşlardır (Barthold, s. 104). Ünlü Arap kumandanı Ebû Müslim-i Horasânî, İran halk edebiyatında yeni bir motif olarak Teberdâr adına bürünmüştür.

Arap edebiyatının en eski nesir örneğini oluşturan atasözlerinin büyük bir kısmı Câhiliye devrinde yaşayan Araplar'ın karşılaştıkları bir olayın veya bir kıssanın veciz bir ibareyle ifade edilmesinden doğmuştur.

Arap halk şiirinin başlangıcının "mûcez" adı verilen vezinsiz fakat secili nesir veya recez olduğu kabul edilmektedir. Brockelmann da Arapça'nın bir lehçesi sayılan Habeşistan'ın eski Emheriye dilindeki halk şiirlerinin eski Arap recezinin en iyi örneği olduğunu söyler. Çölde develerin yürüyüşüne uygun olarak "hıdâ'" (hudâ') denilen mâniyi icat eden Hâdîler, muhtemelen farkında olmadan recez kalıplı Arap halk şiirinin temelini atmışlardır. Kolay

bir şiir kalıbı olan recezi, Câhiliye devrinden günümüze kadar pek çok şair mâni ve şarkı formlarıyla fasih Arap şiirinin fahriye, medih, hiciv ve nesîb gibi nazım türlerinde kullanmıştır.

Câhiliye devrinde recezi yorumlamak ve mâni söylemek erkeklerden çok kadınların üstlendiği bir görevdi. Asil Arap kadınları dinî âyinlerin gerçekleştirildiği tapınaklarda, savaş hazırlıkları yapılan alanlarda ve savaş kazanan kahramanları karşılarken çeşitli vezinlerde ilâhiler söylerlerdi. Dolayısıyla recez hem Arap şiirinin başlangıcı hem de ezgi, hıdâ' ve mûsikiyle ilgisi olan en eski Arap halk şiirinin örneğidir. İran ve Bizans'tan esir edilen köle kadınlar ise çeşitli vesilelerle Arapça şarkı söyler, Yunan ve Fars nağmeleriyle çalıp oynarlardı. "Şarkıcı köle kadınlar" anlamına gelen "kıyân" (tekili "kayne") kelimesini İslâm tarihçilerinden sadece Mes'ûdî ile (Mürûcü'ẕ-ẕeheb, VIII, 88) İbn Haldûn (Muḳaddime, I, 400) incelemiştir. İslâmiyet'ten sonra yazılan Arap edebiyatıyla ilgili birçok eserde kıyân, şarkı, mâni ve müzik konuları ele alınmışsa da asıl geniş bilgilere el-Eġānî'de rastlamak mümkündür. Bu eserde aşırı bir biçimde eğlence, içki ve işret hayatı yaşayan Câhiliye Arapları'nın renkli hayatından alınmış olaylar müstehcene kaçmayan bir tarzda nakledilmiştir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de Câhiliye devrine ait bazı darbımesellerin, hikâye, kısas-ı enbiyâ, yıldızlar ve hayvanlarla ilgili konulara yer verilmesindeki amaç insanların ders almasını sağlamaktır. İslâmiyet'ten sonra Arap halk edebiyatı türleri yeni konularla daha da zenginleşmiştir. Bütün İslâm âleminde yaygınlık kazanan kısas-ı enbiyâ, mevlidi şerif, evliya menkıbeleri ve ilâhilerle "kâne ve kân" ve "kūmâ" gibi halk şiiri türleri bu yeni İslâmî Arap halk edebiyatının birer örneğidir.

İbşîhî'ye göre Arap şiiri karîz, müveşşah, dûbeyt, zecel, mevâliyyâ, kâne ve kân ve kūmâ şeklinde yedi gruba ayrılmaktadır. Bazı araştırmacılar eski himak türünü de bunlara dahil etmektedir. Bu yedi grup şiirin karîz dışındaki bütün türlerinde halk lehçesi kullanılmış ve hâlâ da kullanılmaktadır. Bunların içinde geleneksel Arap şiirinde vezin ve kafiye bakımından büyük bir yenilik sayılan müveşşah türünün Fransız Gal lehçesinde mâni söyleyen Gongleurs ve İspanyol halk şairleri Troubadourlar'ın etkisiyle IX. yüzyılda Endülüs'te ortaya çıktığı ileri sürülmüştür (EBr., XXII, 263). Arap müelliflerinin çoğuna göre ise bu tür, muhtemelen Endülüs yerli halk şiiriyle Arap halk şiirinin karışımından ve

refah ve bolluk içindeki Endülüs İslâm medeniyetinin şartlarından doğmuştur. Mûsiki ve eğlence meclislerinde ortaya çıkan, kafiye ve vezne önem vermeyen, ince bir üslûp ve hafif şiir bahirleriyle yazılan müveşşah Arap halk edebiyatının önemli bir türüdür. Endülüs'te doğan bu tür doğu İslâm ülkelerinde kabul görmemiş, ortaya çıkışından ancak yüz yıl sonra Ubâde b. Mâüssemâ' (ö. 422/1031) vasıtasıyla yazılmıştır. XI. yüzyılın başlarında kitaplara geçen batı Arap halk şiiri sanatı müveşşah etkisinde doğmuş ve batı Arap dünyasında murabba, muhammes, mâluf, gırnatî, mülemmaât, musammat, ihvâniyyât ve bend gibi diğer halk şiiri türlerini doğurmuştur. Bugün ise Arap âleminde kırka yakın halk şiiri türü vardır. Arap halk lehçeleriyle çeşitli Arap ülkelerinde yazılan bu tür şiirlerin başında Mısır mevvâli, Lübnan ve Suriye zeceli, Cezîretülarap'ta Nabat halk şiiri, Kuzey Afrika Arap devletlerinde yeni müveşşahât ve Irak'ta abûdiyye türü gelmektedir.

Halk hikâyelerine gelince, Câhiliye devrinden kalma olduğu bilinen bazı hikâyelerde geçen cin ve gūl (dev) kıssalarının Bâbil kaynaklı olduğu kabul edilmektedir. Ayrıca Hint yoluyla Arap halk hikâyelerine intikal etmiş hayvan hikâyeleri de bulunmaktadır. Câhiliye devrinde iyi ahlâkı telkin eden, aynı zamanda hoş vakit geçirmeyi sağlayan kıssaların anlatılması bir meslek haline gelmişti. Anlatıcılara "kās" veya "kassâs" deniliyordu. Bu kıssalara Araplar'a komşu kavim ve ülkelere ait unsurlar karıştığı gibi Ehl-i kitap'tan geçen motifler de bulunuyordu.

Klasik Arap yazarları arasında halk edebiyatına önem veren Câhiz, Arap atasözleri ve hutbeleriyle bunlara ait hikâyeleri el-Beyân ve't-tebyîn, başarılı özürlülerin hayat hikâyelerini el-Burṣân ve'l-ʿurcân ve'l-ʿumyân ve'l-ḥûlân, hayvanlarla ilgili hikâye ve efsanelerle bunlara dair başından geçen tuhaf olayları Kitâbü'l-Ḥayevân, çeşitli halk edebiyatı türleri ve mûsikiye dair konuları da aslında felsefî bir hicviyye olan Kitâbü't-Terbîʿ ve't-tedvîr adlı eserinde işlemiştir. Ayrıca İbn Kuteybe, İbn Abdürabbih, Ebû Ali el-Kālî, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Şehâbeddin el-Makkarî, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, Kalkaşendî, Ahmed b. Ali el-Makrîzî, Zekeriyyâ el-Kazvînî, Ahmed b. Muhammed el-Meydânî,

Zemahşerî ve Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî gibi birçok Arap müellifi "âmme" dedikleri halk edebiyatından söz etmişlerdir. Buna dair eserlerin

başında, Bağdat çevresinde halk dilinde dolaşan hikâyeleri ihtiva eden Ḥikâyetü Ebi'l-Ḳāsım el-Baġdâdî adlı eser gelmektedir. Ebü'l-Mutahhar el-Ezdî tarafından kaleme alınan bu eserde hikâyelerin yanında birçok fıkra, nükte, müstehcen hikâye ve şiir de bulunmaktadır. Bu tür açık saçık halk hikâyelerinin bir kısmını yazarlarının adını vermeden 322 (934) yılında Ebû Bekir es-Sûlî Kitâbü'l-Evrâḳ adlı risâlesinde toplamıştır. Öte yandan Arap halk edebiyatında "ayyârûn", "şüttâr" ve "harâfîş" denilen külhanbeyi, dilenci, cimri, açık göz tipleri konu alan ve çingene halk şairleri tarafından nazmedilmiş olan halk destanları da vardır.

Arap halk destanları kahramanı belli olan Sîretü ʿ Antere, Ḳıṣṣatü Zennûbiyye, Sîretü Seyf b. Ẕûyezen, Sîretü Ebî Zeyd el-Hilâlî, Sîretü'l-Emîre Ẕâtilhimme, Leylâ ve Mecnûn, Sîretü Nûriddîn Zengî, Sîretü Ṣelâḥiddîn el-Eyyûbî adlı destanlarla kahramanı belli olmayan aşk, binicilik, kabile ve millet uğrunda en güzel tipin ve en ideal karakterin tahakkuku için kendilerini feda eden kahramanların hayatını anlatan destanlardır. "Sîre" de denilen bu tür destanlar, kahramanın başlangıçtan gerçek şahsiyetini kazanıncaya kadar geçirdiği çeşitli safhaları, onunla ilgili mitolojik ve destanî yönleri şiir ve nesirle anlatır. Bu tür destanlar İslâm'dan önce de Arap halkı arasında bilinmekteydi. Mezhep ve tarikatlar yoluyla bu çeşit destanlara cehalet yüzünden birçok hurafe de karışmıştır. Arap destanlarındaki harikalar iki ana unsura, cin ve sihre dayanmaktadır. Ancak İslâmî destanlarda bu iki sembol dev, hayvan (kara ve beyaz yılan), geleceği bilmek (Yûsuf ve Züleyḫâ), uçan halı (Üsṭûretü Sindbâd), sabır taşı (Ḳıṣṣatü Eyyûb), at kılı (Ḳıṣṣatü Ḫıżr) ve anka kuşunun tüyü gibi motifler, hayırla şer arasındaki çetin mücadeleyi sembolize etmektedir. İslâm dininin etkisi altında bütün Arap halk edebiyatı türlerinde bu çetin mücadele her zaman hayrın şerre üstün gelmesiyle sonuçlanmaktadır. Ninnilerden başlayarak eski Arap halk edebiyatı türleriyle Batı ve Doğu halk edebiyatlarından birçok motif bugünkü Arap halk edebiyatına geçmiştir. Öte yandan bir miktar yabancı halk edebiyatı motifi Arap gelenek ve folklorundan bazı alıntılarla Araplaştırılmış ve halk edebiyatına mal edilmiştir. Bunun en ilginç örneği, bütün ülkelerin çocuk halk edebiyatına ve özellikle Arap halk edebiyatına mal edilen "açıl susam açıl" adlı halk masallarıdır.

Arap halk edebiyatı ürünlerini derleme faaliyeti II. Dünya Savaşı'ndan

hemen sonra başlamıştır. Irak'ta Ali el-Hâkānî ve Hamîd el-Alevcî, Lübnan'da Yûsuf el-Bustânî, Ürdün'de Hânî el-Amed, Mısır'da Muhammed Kındîl el-Baklî, Tunus'ta Osman el-Kaâk ve Sudan'da Muhammed el-Bahît, Arap halk edebiyatı örneklerini toplamak için büyük çaba göstermişlerdir. Ancak Arap halk edebiyatı ürünlerini ciddi şekilde toplama faaliyeti, değerlendirilmesi ve kapsamlı bir biçimde ele alınması 1960'lardan sonra, ilk sayısı 1962 Eylülünde İbrâhim Dakūkī, Abdülhamîd el-Alevcî, Şâkir Sâbir Zâbit ve Lutfî el-Hûrî tarafından Bağdat'ta yayımlanan et-Türâs̱ü'ş-şaʿbî dergisiyle başlamıştır. Bu dergi, özellikle Irak ve bütün Arap halk edebiyatı örneklerini toplama, yayma ve araştırma çabalarını o günden bugüne kadar büyük bir gayretle yürütmektedir. Günümüzde Vizâretü's-sekāfe ve'l-i'lâm tarafından yayımlanan bu dergide yukarıdaki isimler dışında Hüseyin Nassâr, Nebîle İbrâhim, Seyf Merzûk eş-Şimlân, Muhammed el-Mübârek, Şeyh Celâl el-Hanefî, Jan Fiye ve Mustafa Cevâd Arap halk edebiyatıyla ilgili çeşitli yazılar yazmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Burṣân ve'l-ʿurcân (nşr. M. Mürsî el-Havlî), Beyrut 1407/1987, nâşirin önsözü, s. lâm-mîm; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Meynard), VIII, 88; Meydânî, Mecmaʿu'l-ems̱âl (Abdülhamîd), s. 247; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, IV, 232; İbn Haldûn, Muḳaddime, I, 400; İbşîhî, el-Müsteṭraf, II, 237, 239; H. G. Farmer, A History of Arabian Music, London 1929, s. VIII, XI, XIII; Brockelmann, GAL, I, 42-46, 50-51, 128-129, 132; III, 92, 106-128, 143; a.mlf., "Arabistan (Edebiyat)", İA, I, 523-540; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 208; W. Barthold, Târîḫu'l-ḥadâreti'l-İslâmiyye (trc. Abdülvehhâb Azzâm), Kahire 1956, s. 104; G. E. von Grunebaum, Dirâsât fi'l-edebi'l-ʿArabî (trc. İhsan Abbas v.dğr.), Beyrut 1959, s. 9, 39; İbrâhim ed-Dakūkī, Fünûnü'l-edebi'ş-şaʿbi't-Türkmânî, Bağdad 1962, s. 49-96; a.mlf., "el-Ḳoryât", el-Maʿârif, I/10, Beyrut 1962, s. 48-51; a.mlf., "el-Ḥikâyâtü'ş-şaʿbiyye et-Türkmâniyye", a.e., I/11 (1962), s. 37-40; Mahmûd Mustafa, el-Edebü'l-ʿArabî fî Mıṣr, Kahire 1967, s. 124; M. Kındîl el-Baklî, Vaḥdetü'l-ems̱âli'l-ʿâmmiyye fi'l-bilâdi'l-ʿArabiyye, Kahire 1968, s. 18; A. V. Kruppe, ʿİlmü'l-Folklor (trc. Muhammed el-Cevherî), Kahire 1975, s. 18, 31, 46;

Ömer ed-Dekkāk, Meṣâdirü’t-türâs̱i’l-ʿArabî, Beyrut 1972, s. 312; I. Krachkovsky, Dirâsât fî târîḫi’l-edebi’l-ʿArabî, Moscow 1972, s. 138; Hânî el-Amed, el-Ems̱âlü’ş-şaʿbiyyetü’l-Ürdüniyye, Amman 1978, s. 478; M. Zekeriyyâ Anânî, el-Müveşşaḥâtü’l-Endelüsiyye, Küveyt 1400/1980, s. 198-201, 208-209; Rızâ el-Kureyşî, el-Müveşşaḥâtü’l-ʿIrâḳıyye, Bağdad 1981, s. 8-9, 23-25, 30, 44-45, 51-55, 57-60; Hüseyin Nassâr, eş-Şiʿrü’ş-şaʿbî el-ʿArabî, Beyrut 1982, s. 4, 169-181; Abdullah Ahmed, Lemeḥât mine’t-târîḫ ve’l-edebi’l-Yemenî, San‘a 1983, s. 271; Ali Abdülhâliḳ Ali, eş-Şiʿrü’l-ʿUmânî, Kahire 1984, s. 24; F. la Grinxa, Teʾs̱îrâtu ʿArabiyye fî ḥikâyât İsbâniyye (trc. Abdüllatîf Abdülhalîm), Kahire 1984, s. 6-7; Afîf Abdurrahman, Muʿcemü’l-ems̱âli’l-ʿArabiyyeti’l-ḳadîme, Beyrut 1985, I, 340; Abdülfettâh M. Ahmed, el-Menhecü’l-üsṭûrî fî teʾsîri’ş-şiʿri’l-Câhilî, Beyrut 1987, s. 7-10; Yûsuf el-Bustânî, Ems̱âlü’ş-Şarḳ ve’l-Ġarb, Kahire 1987, s. 3, 5, 186-212; Abdullah Necîb Muhammed, Dirâsât fi’l-edebi’s-Sevâḥilî, Kahire 1987, s. 109-111; Sâmiye Atâullah, el-Ems̱âlü’ş-şaʿbiyyetü’l-Mıṣriyye, Kahire 1987, s. 8-10; M. Tevfîk Ebû Ali, el-Ems̱âlü’l-ʿArabiyye, Beyrut 1988, s. 7-11; Kerem el-Bustânî, en-Nisâʾü’l-ʿArabiyyât, Beyrut 1988, s. 64-71; Nâsırüddin el-Esed, el-Ḳıyân ve’l-ġinâʾ fi’l-ʿaṣri’l-Câhilî, Beyrut 1988, s. 10, 18, 124, 139-143; Leylâ Hasan Sa‘deddin, Kelîle ve Dimne fi’l-edebi’l-ʿArabî, Dımaşk, ts. (Dârü’l-Maârif), s. 31-47; Hüseyin el-Hâc Hasan, Edebü’l-ʿArab fi’l-ʿaṣri’l-Câhilî, Beyrut 1410/1990, s. 239-249; M. Mustafa Haddâre, Dirâsât fi’l-edebi’l-ʿArabiyyi’l-ḥadîs̱, Beyrut 1990, s. 187; Hasan İsmâil Abdülganî, Ẓâhiretü’l-ġidye fi’l-edebi’l-ʿArabî, Kahire 1991, s. 5-6; Hamîd el-Matbaî, Mevsûʿatü aʿlâmi’l-ʿIrâḳ, Bağdad 1995, I, 144; et-Türâs̱ü’ş-şaʿbî, sy. 1-4, Bağdad 1962; “Troubadours”, EBr., XXII, 263; Moh. Bencheneb, “Müveşşah”, İA, VIII, 866-868; Nihad M. Çetin, “Ahbâr”, DİA, I, 486-489; a.mlf., “Arap (Edebiyat)”, a.e., III, 291-293.

İbrâhim Dakukı

FARS EDEBİYATI.

İran halk edebiyatının başlangıcını, tek devlet halinde yaşayan Hint ve İran halkının milâttan önce 1500’lerde birbirinden ayrılmasından sonraki yüzyıllara götürmek mümkündür. İran halkının bugünkü İran yaylasına göçü sırasında karşılaştığı olayların göçe katılanlar tarafından anlatılmaya

başlanması İran halk edebiyatının doğuşuna yol açtı. Bir süre günümüz İran'ında coğrafî şartların birbirinden ayırmadığı bölgelerde ortak olarak gelişen bu edebiyat, birbirine uzak veya farklı olaylara mâruz kalan bölgelerde farklı edebiyatların doğuşuna sebep oldu. Bölgelerin tabii yapısı ve beşerî olaylar zamanla insanların hayal gücünü etkiledi ve göçün hâtıraları dilden dile aktarılırken değiştirilmek ve eklemeler yapılmak suretiyle asıllarından uzaklaşarak yeni bir biçim kazandı. Muhtemelen başlangıçta siyasî, sosyal ve psikolojik bir gerçeği dile getiren olaylar zamanla masal şekline büründü. İran halk edebiyatının ilk örnekleri destanî dönem denilen bu dönemin

ürünlerine dayanmaktadır. Bu edebiyatta evvelâ yaratılışla ilgili efsaneler doğmaya başladı. Önce ilk insan, Cemşîd, Garşasp, Rüstem, Pişdâdiyân ve Keyânîler'le ilgili masal ve destanlar, daha sonra İran şahlarıyla ilgili efsaneler oluştu. Ağızdan ağıza, nesilden nesile sözlü olarak aktarılan bu efsaneler Sâsânîler döneminde Ḫudâynâme adlı bir eserde toplandı. İlk halk edebiyatı ürünlerini ihtiva eden bu eseri, İslâmî dönemde Firdevsî'nin yine İran mitolojisi, halk inançları, halk masalları, destanlar ve destanî halk hikâyelerinden faydalanarak yazdığı, İslâm öncesiyle İslâmî dönem arasında bir geçiş niteliği taşıyan ünlü Şâhnâme'si takip etti. Sâmânîler devrinden oldukça zengin malzemeyi içine alan bu dönemden Câmâsbnâme, Artâk Virâznâme, Kârnâme-i Erdeşîr-i Bâbekân, Âyâtkâr-ı Zerîrân gibi eserler günümüze kadar gelmiştir. Aynı dönemde nesir halinde de kahramanlık hikâyeleri veya İslâm öncesi konularını ihtiva eden halk hikâyeleri teşekkül etmiş, bunların çoğu daha sonra halk kitaplarına da girmiştir.

Birçok İran halk hikâyesi, İran'a bağlı bulunan Arap kökenli Lahmîler döneminde Arapça'ya geçti. İran halk edebiyatının İslâm'dan sonra da Arap halk edebiyatı üzerinde etkisi oldu. Nitekim Dîneverî, İbn Kuteybe, Taberî, Mes'ûdî, Seâlibî ve Bîrûnî'nin eserlerinde İran halk edebiyatıyla ilgili malzeme vardır. Sâsânîler döneminde İran halk edebiyatı ürünleri arasına Pseudo-Callisthenes'in İskendernâme'sinin Pehlevî versiyonu da girdi.

İran halk edebiyatında sadece kaba güce dayanan kahramanlıklar değil Ferhad ve Şîrin gibi aşk kahramanları da ele alınmıştır. Sâsânîler'in son dönemlerinde bu konular çok rağbette idi. Bu arada İran halk edebiyatına

bütün İslâm ülkeleri tarafından benimsenen “Tâhir ile Zühre”, “Behram ve Gülendam”, “Yûsuf ve Züleyha” gibi konular da girmiştir. İslâm dini kabul edildikten sonra “Semek u Ayyâr”, “Hamzanâme”, “Hâverannâme”, “Sindbadnâme” gibi dinî konuları ihtiva eden eserlerin de halk edebiyatı ürünleri arasında yer aldığı görülmektedir.

İslâm öncesinde destanlar hükümdarların etrafında oluşurken daha sonraki yüzyıllarda zulüm gören halkın hakkını aramak üzere veya doğrudan doğruya dağlara çıkan yiğitler yahut eşkıyalar için de destanlar söylendi. Böylece Ahmed Han, Avaz Han ve Çambül (Çambil) gibi kişilerin adları etrafında şekillenen destanlar ortaya çıktı. Ayrıca Mukanna‘, Ali Şîr Nevâî ve Nâsır-ı Hüsrev gibi ünlü kişiler için de destanlar vücuda getirildi.

İran halk edebiyatı masallar bakımından da çok zengindir. Bu masalların konularının bir kısmı diğer İslâm ülkeleri halk edebiyatlarına da geçmiştir. Ancak bu hususta henüz ciddi bir inceleme yapılmadığı için bu ülkelere geçen hikâyeler ve bunların nisbeti belli değildir. İran masallarında bir yandan devler, periler, ejderhalar ve büyücüler yer alırken bir yandan da çok defa hırsız ve kabadayılarla ilgili günlük olayların ayrıntıları ile anlatıldığı görülür. Bu tür insanlar başarılı oldukları takdirde servetle veya bir kadınla ödüllendirilir.

Masallar genellikle “sernakkāl” adı verilen bir kişi tarafından basit halk diliyle, dinleyicilere çekici gelmesi için de çeşitli jest ve mimiklerle anlatılır. Sade ve süssüz olan bu masalların çoğu aşk, savaş ve tabii felâketleri konu alır. Kahramanlarının hemen tamamı idealize edilmiş faziletli ve yakışıklı insanlarla sonunda cezalandırılan kötü kişilerdir. Kadınlar olağan üstü güzel bir şekilde canlandırılmıştır.

Masalların konusunu eski halk rivayetleri, güneş, ay ve bunların tutulması, çeşitli hayvan türleri (maymun, yaban domuzu, köpek, katır) oluşturur; onların gelişmesi ve nitelikleri, konuşmaları ve bunları anlayan Süleyman peygamber gibi kişilerden de söz edilir. Ayrıca şehirlerin kuruluş ve yıkılışları, kaleler, köprüler, kuyu ve çeşme, burç, kule, su bendi ve kervansaraylarla ilgili hikâyeler de önemli yer tutmaktadır.

İran’ın kendine özgü masal koleksiyonları yanında Kelîle ve Dimne gibi

Hint, binbir gece masalları gibi Arap kökenli sayılanlar da vardır. Bunlardan özellikle ikincisi, aslında erken çağlarda İran halk edebiyatından alınıp şekil değiştirdikten sonra tekrar İran'a dönen Hezâr Efsâne'den başkası değildir. Sindbâdnâme ve Ḥâtim-i Ṭâʾî de yabancı kaynaklardan tercüme yoluyla İran halk edebiyatına kazandırılmış hikâyelerdir. Halk edebiyatı içinde şehzadelerle ilgili eğitici ve öğretici nitelikler taşıyan bir tür daha vardır ki bu türün içine Sâsânîler döneminden kalma enderz veya pendnâmelerle, kābûsnâme ve siyasetnâmeler girer.

Siyasî ve içtimaî şartlar İran'da halk hicvinin gelişmesine de yol açmıştır. Nasreddin Hoca, Molla Müşfikī, Şeyh Behlûl-i Dânâ ve Cuhâ gibi şahsiyetlerle ilgili hikâyelerde yönetimi elinde bulunduranlar hicvedilir.

Halk edebiyatı klasik ve modern İran edebiyatını da etkilemiş, çeşitli yazarlar hikâyelerinin konularında olduğu gibi dil ve üslûp bakımından da halk edebiyatından faydalanmışlardır. Safevîler döneminde klasik edebiyatın dinî halk edebiyatı ve halk geleneğiyle ilişkileri arttı. Şiîlik ve Sünnîlik mücadelesinde Şiîlik üstünlük sağlayınca dinî yüksek zümre edebiyatı da gelişti. Dinî halk edebiyatı Hz. Ali ve Ehl-i beyt sevgisi etrafında güç kazandı. Hz. Ali'nin savaşları ve çocuklarının başına gelenler etrafında yeni destanlar oluştu ve bunlar halk dramının ilk safhasını teşkil etti. Bu arada birçok halk mersiyesi ve tâziyenâme yazıldı. İslâmiyet'in ilk dönemindeki dinî olaylar ve şahsiyetlerle ilgili hikâyeler temsiller haline getirildi.

İran hikâye ve masal türlerinin yanında bir de "terâne" adı verilen ve Türk halk şiirindeki mânileri andıran dört mısralık anonim halk şarkıları vardır. Rubâîler gibi iki beyitten oluştukları için bunlara "dûbeytî" adı da verilir. Özellikle köylerde ve kırsal alanda yaşayan aşiret, kabile veya diğer toplulukların hâfızalarında nesilden nesile varlıklarını sürdüren ve sevilen bu terânelerin derlenmesine başlanmıştır. Türk halk türkülerinde olduğu gibi kafiye düzeni "aaba" ve "aaab" şeklinde olan bu tür çok defa lirik duyguları yansıtır.

İran halk edebiyatı çerçevesi içinde "Kerem ile Aslı" ve "Köroğlu" gibi Türkler, İranlılar ve hatta Araplar arasında ortaklaşa gelişen ve hangisinin

ürünü olduğu kesin olarak belli olmayan konular da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Sâdık-ı Hidâyet, Ovsâne: Efsâne, Tahran 1310 hş.; a.mlf., Nîrengistân, Tahran 1342 hş.; Hüseyin Kûhî-yi Kirmânî, Fehleviyyât, Tahran 1310 hş.; Ali Nihad Tarlan, Zerdüşt'ün Gataları, İstanbul 1935; a.mlf., "İran Halk Edebiyatı", Ülkü, sy. 43, Ankara 1936, s. 3-10; T. Nöldeke, Ḥamâse-i Millî-yi Îrân (trc. Büzürg-i Alevî), Tahran [1327 hş.]; İhsân Yârşâtır, Dâstânhâ-yı Îrân-ı Bâstân, Tahran 1330 hş.; Fazlullāh-ı Mühtedî Subhî, Efsânehâ-yi Kohen, Tahran 1335-36, I-II; Rypka, HIL, s. 608-709; R. Levy, An Introduction to Persian Literature, London 1969, s. 44-50; J. W. L. Hanaway, "Popular Literature in Iran", Iran Contenuity and Variety, New York 1971, s. 70-73; P. Niloofari, Persian Folk-Songs, Tahran 1971; Hezâr Terâne-i Rustâʾî ez Terânehâ-yi Rustâʾî ve Maḥallî-yi Îrân (der. Ali Asgar-ı Abdullāhî), Tahran 1363 hş.; Zebîhullah Safâ, Ḥamâse Serâyî der Îrân, Tahran 1363; E. Berthels, "İran (Yeni İran Edebiyatı)", İA, V/2, s. 1041-1053.

Tahsin Yazıcı

HALK MÛSİKİSİ

Halk arasında geleneksel olarak yaşayan, çoğunluğunu anonim eserlerin teşkil ettiği mûsiki.

Öncelikle köy ve kasabalarda, şehirlerin civarında yaşayan halkın mûsikisi olup onların ihtiyaçlarına bağlı olarak bir sanat endişesi ve tekniği taşımaksızın tabii ortamlarda icra edilir. Bununla beraber kültür merkezi olan büyük şehirlere yaklaşıldıkça klasik mûsikiyle yakınlığı ve benzerliği artar.

Dünyada özellikle XIX. yüzyıldan itibaren gelişen halk bilgisi esas olarak halk yaşayışını araştırmayı amaçlarken bir taraftan da mûsiki değerlerini incelemeye yönelmiş, bu sebeple halk mûsikisi "folklor mûsikisi" tabiriyle de ifade edilmiştir. Bu yönü de dikkate alınarak halk mûsikisi için geleneğe dayalı olan, yaygınlaşmış ve tarihî bir derinlik kazanmış halk duygu ve düşüncesinin mûsiki ile yankılanmasıdır denebilir. Bu mûsikide eseri meydana getiren ilk kişi belli olsa bile zaman içinde eser şahsî olmaktan çıkarak cemiyetin ortak mahsulü haline gelir.

XX. yüzyılın ilk yarısında yabancı araştırmacılardan Béla Bartók, Zoltán Kodály, Mozer, Brenet, Prat, Breniers, Türkler'den Mahmut Ragıp Gazimihal, Halil Bedî Yönetken, Muzaffer Sarısözen ve Nida Tüfekçi gibi müzikologlar tarafından yapılan tanımlamalarda birleşilen ortak düşüncelere göre halk mûsikisi, a) Sahibinin kim olduğu bilinmeksizin halkın ortak malı halinde yaşayan, bu yönüyle de anonim kabul edilen eserlerdir. Bunlar halkın ortak değerlerini terennüm eden derin bir geçmişe ve coğrafya ile bağlantılı yaygınlığa sahiptir. b) Halkın benimsediği halk melodileri kulaktan kulağa taşınarak yayıldığından zaman içinde halkı etkileyen olaylarla değişime uğramış, aynı zamanda bu yönüyle süreklilik göstermiştir. c) İcrasında bir iddia taşımamaktadır. d) En değerli ürünleri ücra köşelerde ve yaşlı insanların hâfızalarında yaşatılan eserlerdir.

Bu özellikler daha çok bir kabile ya da köylü mûsikisini anlatmaktadır. Ancak "halk" kelimesinin taşıdığı anlamın zamanla değişikliğe uğraması,

halk mûsikisi eserinin tanımlanmasında da farklı yaklaşımlar ortaya çıkarmıştır. Nitekim Hugo Riemann, halk tarafından sonradan benimsenen ve zamanla halk mûsikisi ürünü sayılan melodilerle, melodik ve armonik bünyesi kolayca anlaşılan ve popüler bir eda taşıyan melodileri de halk mûsikisi olarak kabul eder. Halk mûsikisi XX. yüzyılın başlarında müzikolojinin çalışma konularından biri olmuş, daha sonra etnomüzikolojinin kapsamına girmiştir. Bundan dolayı bir kısım etnomüzikologlar, halk melodilerinin yaşadığı ortamları köy ve aşiret çevresinden çıkararak şehir muhitine kadar taşımakta bir sakınca görmemişlerdir. Özellikle sanayi toplumlarında halk arasında yaşayan ve -Türkiye'de 1970'lerden sonra "arabesk müzik" adı altında yaygınlaşan karmaşık örneklerinde olduğu gibi-milyonları etkileyen mûsiki değerlerinin karşılaştırmalı bir bilim dalı olarak ortaya çıkan etnomüzikolojinin çalışma alanına girmesi, halk mûsikisi tanımının ileriki yıllarda da farklılığa uğrayacağını ortaya koymaktadır.

XIX. yüzyıldan XX. yüzyıla ulaşan zaman dilimi içinde kendini gösteren bu yaklaşımlar adlandırmalarda da farklı düşüncelere sebep olmuştur. Bazı araştırmacılar halk mûsikisi tabiri yerine "ilkel mûsiki" (primitive music) ve "eski zamanlardan kalma mûsiki" (ancient music) gibi tabirleri kullanmayı tercih etmişlerdir. Modern dünyanın bu konuya yaklaşımı ise "geleneksel müzik" (traditional music) ve "ırka bağlı, aşiretkabile mûsikisi" (ethnic music) şeklinde belirlenmiştir. Bu yaklaşım etnomüzikolojinin gelişmesiyle paralellik gösterir ve bütün bu tabir ve adlandırmaların hepsini "ethnomusicology" terimi karşılar. Böylece kelime "ırklar, kavimler veya genel olarak kültürlerin mûsikisini araştıran bilim" mânasını kazanmıştır ki halk mûsikisi de buna dahildir.

Halk müziğine dair ilk kayıtlar, önceleri çeşitli ülkelerde kaleme alınan folklorik eserlerde yer almıştır. Özellikle XVII. yüzyılda İngiltere ve Fransa'da çok sayıda folklorik malzeme içeren inceleme ve yayında bu konuya temas edildiği görülmektedir. XVIII. yüzyılda ise bazı Orta Avrupa ülkelerinde folklordan ayrı olarak halk müziği değerlerine de önem verilmeye başlanmıştır. Bir yönüyle milliyetçiliği, millî dil ve millî sanat düşüncesini doğuran romantizm akımının da tesiriyle halk mûsikisine ait eserler derlenerek notaya alınmış, böylece dağınık halklar arasında mânevî bir birlik oluşturma çabaları çerçevesinde halk ezgilerinden faydalanma

yoluna gidilmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa ve Balkanlar'da, özellikle de Osmanlı ülkesinde etnik topluluklar üzerinde halk mûsikisi çalışmaları yoğunlaşmaya başlamış, bir yönden siyasî amaçları da olan bu çalışmalar ciddi neşirler halinde artarak devam etmiştir. İngiltere'de Ballard ve Mongrif Makferson 1760 yılında İskoçya halk ezgilerini yayımlamış, 1879'da İngiliz Halk Müziği ve Dansları Cemiyeti kurulmuş, çeşitli dernekler ve müzik okullarında zengin koleksiyonlar oluşturulmuştur. Polonya'da Oskar Kolberg, 1857'den 1865'e kadar topladığı 10.000 kadar halk ezgisini yirmi iki cilt halinde yayımlamıştır. Çekoslovakya'da (Bohemya) Bartoş 1882, 1889 ve 1901 yıllarında derlediği Moravya ezgilerini neşretmiş, Ludvik Kuba da 1884-1925 yılları arasında bütün Slav dünyasını dolaşarak Rus, Ruten, Çek, Sloven, Slovak, Sırp, Hırvat ve Karadağ bölgelerinden binlerce ezgi derlemiş ve bunları on cilt halinde Slovanstvo ve Soych Zpévech (şarkıları etrafında Slavlık) adıyla yayımlamıştır. Franjo Kuhaç'ın 1878'de Agdam'da bastırdığı dokuz ciltlik eserde Sırp, Hırvat, Sloven ve Boşnak ezgileri yer alıyordu. Macaristan'da ilk derlemeler, 1896'da Béla Vikar tarafından "fonograf" adı verilen ses kayıt ve dinletme cihazının kullanımıyla başlamış, 1905 yılından itibaren Béla Bartók ve Zoltán Kodály, sadece Macaristan'da değil komşu

ülkelerde de halk mûsikisi örneklerini toplayarak büyük bir kısmını yayımlamışlardır. 1909-1917 yılları arasında yapılan derlemelerde Bartók ve Kodály'nin Romanya'nın asıl yerlilerinden topladıkları şarkı sayısı 3500 civarındadır. Bulgaristan'da önce Çolakov 1872'de Bulgarskij Narod. Sbornik'i (Bulgar ulusal şarkı mecmuası), Stoyanov ve Raçov 1887'de yirmi dört halk ezgisini, Vasilev ise 1891'de 225 Bulgar halk ezgisini neşretmiştir. Bulgaristan'da 1925-1931 yıllarında toplanan şarkı sayısı 25.000 kadardır. Yunanistan'da bu konudaki ilk araştırmaların 1898'de Sakız adasında, Hubert Pernot'nun fonografa alıp 1903 yılında notalarıyla bastırdığı çalışmaları ile başladığı görülmektedir. Bunu, Yorgi Pahtikos adlı Rum araştırmacısının Anadolu, Trakya ve İstanbul'daki Rum ve Ermeniler'den derlediği 260 kadar ezgiyi 1905 yılında neşri takip etmiştir. Fokaeos ve Vizandi 1830'da, Vlahopulos 1849'da, Georgiyadis 1859'da, Geyvelis 1873'te, Kilcanidu 1888'de İstanbul'da halk ezgilerinin de yer aldığı nota kitapları ve dergileri çıkarmışlardır. Antonios Sigâla 400 Yunan halk şarkısını 1880'de Atina'da bastırmıştır.

Amerika'da XIX. yüzyılın sonlarından itibaren özellikle kızılderili müzikleri üzerine araştırmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda, Edison'un ses kaydeden silindirini ilk kullanan antropolog Walter Fewkes ve ardından Franz Boas ilk akla gelen bilim adamlarıdır. Uzakdoğu ve özellikle Çin müziği üzerine de XIX. yüzyılın sonlarından itibaren araştırmalar yapılmaya başlandığı bilinmektedir.

Osmanlılar dışındaki Türk dünyasında çalışmalar Azerbaycan'da Üzeyir Hacıbeyli, Müslim Magomayev, Özbekistan'da Fıtret, Kırım'da Yahya Şerefettin, Hasan Rıfat, Rusya'da Zataeviç, Uspenski, Miranov ve Belaiev gibi pek çok araştırmacı ve müzisyenin derlemeler yaparak Kırım, Özbek, Kazak, Kırgız, Tatar, Tacik ve Türkmen ezgilerini toplaması ve bunların bir kısmını yayımlaması şeklinde gelişmiştir.

Dış ülkelerde Türkiye'ye göre uzun bir süre önce başlamış olan halk müziği tesbit çalışmaları sırasında bazı istilâcı devletler kolonilerde kendi çıkarları için folklor ve etnografya incelemeleri yaptırmışlardır. Osmanlı Devleti'nin komşuları olan birtakım devletler de gerek kendi topraklarında gerekse Anadolu'da yaşayan Türk unsuru arasında bu maksatla önemli incelemelerin gerçekleştirilmesini sağlamışlardır. Bunların içinde Türk etnografya ve folkloruna ait bazı konuların da yer aldığı görülmektedir.

Bir mûsiki etnografisinin varlığından ve başka ülkelerde bu konuda yapılan çalışmalardan Türkiye'de ilk bahseden kişi Rauf Yektâ Bey olmuştur. 27 Ağustos 1912'de yayımlanan bir makalesinde Rauf Yektâ, H. Pernot adlı bir Fransız'ın Sakız adasındaki Rumlar'dan on yedi halk ezgisini bir fonografla tesbit ve neşrettiğini söyleyerek bizde hâlâ böyle bir çalışmanın bulunmadığından yakınır. Daha sonra halk mûsikisini tesbit için ilk teşebbüs, Dârülelhan müdürü Mûsâ Süreyyâ Bey ve yardımcısı Yusuf Ziya Bey'in (Demircioğlu) gayretleriyle, Maarif Vekâleti Hars Dairesi Müdürlüğü'nün ülkenin çeşitli yerlerindeki müzik öğretmenlerine ve ilgili kurumlara gönderdiği bir anketle başlamıştır. Üç yıl süren bu anket sonucunda tesbit edilen 100 kadar nota, Rauf Yektâ Bey'in başkanlığında bir heyet tarafından incelendikten sonra seksen beşi Anadolu Halk Şarkıları adıyla iki cilt halinde neşredilmiştir (İstanbul 1926). Ayrıca Seyfettin (Seyfi) ve Sezai Âsaf (Asal) kardeşler, Maarif Vekâleti adına halk ezgilerini derlemek ve notaya almak üzere 1925 yılında Batı Anadolu'ya gönderilmiş,

derlenen ezgilerden yetmiş altısı Yurdumuzun Nağmeleri adı altında yayımlanmıştır (İstanbul 1926). Ancak her iki çalışma da müzik otoritelerince ses kayıt cihazı kullanılmadığı ve bazı nota yanlışlıkları yapıldığı gerekçesiyle pek ciddi bulunmamıştır. Sahaya bizzat çıkıp ses kayıt cihazı ile tesbit yapmak üzere ilk heyet 31 Temmuz 1926'da Dârülelhan adına Anadolu'ya gönderilmiştir. Yusuf Ziya, Rauf Yektâ, Dürrü (Turan) beylerle Ekrem Besim'den oluşan heyet Adana, Gaziantep, Urfa, Niğde, Kayseri ve Sivas dolaylarından 250 kadar türkü derlemiş, bu çalışmayı birer yıl ara ile diğer üç derleme gezisi takip etmiştir. Yusuf Ziya, Ekrem Besim, Muhiddin Sadak ve Ferruh (Arsunar) beylerin katıldığı ikinci gezide Konya, Ereğli, Karaman, Alaşehir, Manisa, Ödemiş ve Aydın yöresinden 250 kadar türkü toplanmış; aynı ekibin İnebolu, Kastamonu, Çankırı, Ankara, Eskişehir, Kütahya ve Bursa illerindeki incelemelerinde ise 300 civarında türkü tesbit edilmiştir. 1929'da gerçekleştirilen ve Yusuf Ziya, Mahmut Ragıp, Ferruh ve Remzi beylerden oluşan dördüncü gezide Trabzon, Rize, Gümüşhane, Bayburt, Erzincan, Erzurum, Giresun ve Sinop

dolaylarından 300 kadar türkü derlenmiş ve ilk defa sinema kamerası kullanılarak bazı oyunlar filme alınmıştır. Bu derleme gezilerinde toplanan eserlerden 670'inin notası on iki kitap halinde yayımlandığı gibi 200'e yakın türkü de plağa kaydedilmiştir. Yine bu çerçevede Mahmut Ragıp Anadolu Türküleri ve Mûsikî İstikbâlimiz (İstanbul 1928), Şarkî Anadolu Türkü ve Oyunları (İstanbul 1929) adlı iki eser neşretmiştir. Adı 22 Ocak 1927 tarihinde İstanbul Konservatuvarı ve 1932'de İstanbul Belediye Konservatuvarı olarak değişen Dârülelhan'da Yusuf Ziya Bey'in müdürlüğü zamanında İstanbul'a gelen Âşık Veysel (Şatıroğlu), Rizeli Sadık (Aynacı), Bicioğlu Osman, Tamburacı Osman Pehlivan, Canyakan Süleyman Ahmet Hulûsi, Ali Rıza Zorlu gibi pek çok mahallî sanatçıdan türkü kaydedilip arşive alınmış, bu arada bir kısmı çoğaltılarak plak halinde satışa çıkarılmıştır. Bu çalışmaların devrin mûsiki hayatında oldukça ilgi gördüğü bilinmektedir. Nitekim türkülerden bir kısmı klasik fasılların sonunda çalınmaya başlanmış, halk müziğinden faydalanarak bazı genç bestekârlar yeni eserler vermiş ve türküleri armonize çalışmaları yapmıştır.

1930-1940 yıllarındaki çalışmalar arasında önemli faaliyetlerden biri, ünlü Macar müzikologu Béla Bartók'un 1936 yılında Ankara'ya davet edilmesidir. Türkiye'de kaldığı süre içinde resitaller veren, konserler

yöneten Bartók Ankara'da üç konferans vermiş, ayrıca Ankara ve Adana yöresinde Ahmet Adnan Saygun, Ulvi Cemal Erkin ve Necil Kâzım Akses gibi genç bestekârlarla bir saha araştırması yapmıştır. Bartók, Türk müzik adamlarına Türk müziğinin köklerine ulaşabilmeleri için pentatonik müzik karakteri gösteren halk müziği örneklerini arayıp bulmalarını tavsiye etmiştir. 1930'lu yıllarda Türkiye'de, Türk müziğinin kökeninin Orta Asya olduğu düşüncesiyle halk ezgilerinde "Asyavârî pentatonizm" izlerini bulma çalışmaları yapıldığından bu konudaki düşüncelerinde Türk müzik adamlarıyla aynı görüşü paylaşan Bartók'un fikirleri tasvip görmüştür.

1936'da Mûsiki Muallim Mektebi'nin yerine Ankara Devlet Konservatuvarı'nın temeli atılırken özellikle Paul Hindemith'in Maarif Vekâleti'ne verdiği raporlarındaki millî mûsikiye önem verilmesi ilkesi yerine getirilmeye çalışılmıştır. Bu ilke doğrultusunda, daha önce Dârülelhan tarafından yapıldığı gibi halk türkülerini toplamak amacıyla yurt sathında bir anket gerçekleştirilmiş, konservatuvar bünyesinde Folklor Arşivi Şefliği kurulmuş, başına da Sivas'tan çağrılan ve hayatının sonuna kadar bu görevini sürdüren Muzaffer Sarısözen getirilmiştir. On yedi yıl süren bu çalışmalar sırasında 9000 civarında derleme yapılmıştır. Bunlardan Muzaffer Sarısözen'in notaya aldığı 1500 kadar eser, Türkiye Radyoları Yurttan Sesler Topluluğu repertuvarının temelini oluşturmuştur. 1952'de İstanbul Belediye Konservatuvarı bünyesinde Sadi Yaver Ataman tarafından Folklor İnceleme ve Derleme Kurulu'nun oluşturulması halk müziğine yönelik yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bir yıl sonra da bu kurula bağlı olarak Ataman'ın şefliğinde Folklor Tatbikat Topluluğu kurulmuştur. Bu topluluk halen Adnan Ataman'ın yönetiminde İstanbul Üniversitesi Devlet Konservatuvarı Halk Müziği Topluluğu adıyla çalışmalarını sürdürmektedir. Ayrıca ilk defa 5 Kasım 1931 tarihinde Ahmet Kutsi (Tecer) ve Muzaffer (Sarısözen) tarafından Sivas'ta gerçekleştirilen Âşıklar Bayramı, daha sonraki yıllarda yapılan benzeri organizasyonlarla bu çalışmalara önemli katkıda bulunmuştur.

Yayın hayatına 1927'de başlayan İstanbul Radyosu'ndaki ilk halk müziği faaliyeti, zaman zaman Sadi Yaver (Ataman) ile Tamburacı Osman Pehlivan'ın beraberce çalıp söyledikleri türkü programlarından ibaretti. 1938'de yayına başlayan Ankara Radyosu'nda ise halk müziği sanatçı kadrosu bulunmamakta, programlarda daha çok mahallî sanatçılara yer

verilmekteydi. Buradaki ilk çalışmalar Yurttan Sesler adlı karma bir toplulukla ve çok yönlü sanatçılarla gerçekleştiriliyordu. Halk müziği örneklerini bir koro anlayışı içinde ilk defa icra etmeye başlayan topluluk, klasik Türk müziği ve halk müziği yayınlarında ortak çalışmalar yapıyordu. Bu çalışmalar, 1946 yılında klasik Türk müziği ve Türk halk müziği için iki ayrı topluluk meydana getirilinceye kadar sürdü.

İstanbul Radyosu'nda 1949-1954 yılları arasında çeşitli gruplar halk müziği yayınlarına katılmaktaydı. Bunlar, Sadi Yaver Ataman'ın yönettiği Memleket Havaları

Ses ve Tel (Saz) Birliği ile Necati Başara'nın Şen Türküler Kümesi ve Nedim Otyam'ın Yurdun Her Köşesinden Deyişler ve Söyleyişler adını taşıyan programları idi. Muzaffer Sarısözen 1954'te İstanbul Radyosu'nda da Yurttan Sesler Topluluğu'nu kurmuş ve altı ay çalıştırdıktan sonra Ahmet Yamacı'ya devretmiştir. Bugün Ankara, İstanbul, İzmir ve Erzurum radyolarında Yurttan Sesler Topluluğu, Yurttan Sesler Erkekler Topluluğu, Yurttan Sesler Kadınlar Topluluğu ve Bağlama Takımı gibi topluluklar yanında solo programlarla da halk müziği yayınları yapılmaktadır. Ayrıca yöre sanatçılarına solo programlar yaptırılmakta, bu arada üniversite ve devlet korolarına, dernek topluluklarına ve amatör sanatçılara da imkân tanınmaktadır.

Türkiye radyolarında halk müziği çalışmaları derleme, araştırma, yayım ve arşivleme konularında da devam etmiştir. Bu çerçevede 1961 yılında Erzurum, Van, Kars, Hakkâri, Erzincan, Diyarbakır, Elazığ, Urfa, Adana, Bitlis, Muş, Bingöl ve Siirt illerinde yapılan çalışmalarda 800 civarında türkü; 1967'de gerçekleştirilen TRT 1. Folklor Derlemesi gezisinde Gaziantep, Burdur, Van, Erzincan, İzmir, Trabzon, Rize ve Balıkesir illerinden 1738, 1971 yılında Erzurum-Kars yörelerinde 250 kadar eser derlenmiştir. Bu faaliyetler sonunda İstanbul, Ankara, İzmir, Erzurum ve diğer bölge radyoları, Türk Halk Müziği ve Oyunları şube müdürlükleri ve sanatçıları vasıtasıyla binlerce türkü ve ezgi TRT arşivine kazandırılmıştır. TRT ayrıca halk müziğine yönelik ilmî yayınları teşvik etmek amacıyla yarışmalar düzenlemektedir. Türk Halk Müziği konusunda Türkiye'nin en zengin ses arşivi TRT bünyesinde muhafaza edilmekte ve en düzenli nota yayımları da aynı kurum tarafından yapılmaktadır. Bugün TRT Türk halk

müziği repertuvarı nota yayımları 5000'i aşmıştır.

Halk müziği çalışmalarına katkıda bulunan resmî kuruluşlardan biri de Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü'dür (HAGEM). 19 Mayıs 1966 tarihinde önce Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde Millî Folklor Enstitüsü adıyla kurulan, 1972'de Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı içinde bir süre başka bir adla görev yapan bu kuruluş, 17 Haziran 1973'te Millî Folklor Araştırma Dairesi adını almış, 1974 yılında Kültür, 1982'de Kültür ve Turizm, 1989'da tekrar Kültür Bakanlığı'na bağlanmıştır. 1970'li yılların başından itibaren kuruluş tarafından yapılan düzenli saha araştırmalarında yaklaşık 4000 eser halk müziği arşivine kazandırılmış, ayrıca düzenlenen seminer, sempozyum ve kongrelerde halk müziği ve halk oyunları seksiyonları meydana getirilerek konuların ilmî esaslara göre ele alınması sağlandığı gibi Türk halk müziği ve oyunlarıyla ilgili bir eser de yayımlanmıştır. Bu arada kurum arşivindeki ezgiler de notaya alınarak yayımlanmaya başlanmıştır.

Türkiye dışındaki Türkler'le ilgili malzemeler, bu bölgelerde derleme ve araştırma pek mümkün olmadığından 1980'li yıllara kadar Türkiye'ye gelenler vasıtasıyla tesbit edilebilmiştir. Bu konudaki ilk çalışmalar Ankara Devlet Konservatuvarı adına saha araştırmaları esnasında yapılmış, Muzaffer Sarısözen ve Halil Bedî Yönetken, Eskişehir civarında yaşayan Kırım Tatarları'ndan ve Balkanlar'dan göç etmiş Türkler'den bazı eserler derlemişlerdi. Bu arada Muzaffer Sarısözen ve Sadi Yaver Ataman İstanbul'a yerleşen Altay Türkleri'nden derlemeler yapmışlardı. 1980'li yılların özellikle ikinci yarısından itibaren Halk Kültürünü Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü uzmanları Bosna-Hersek, Makedonya, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti, Özbekistan ve Kazakistan'a giderek saha araştırması gerçekleştirmişlerdir. 1990'dan sonra milletlerarası kültür anlaşmaları çerçevesinde Azerbaycan, Kazakistan, Özbekistan ve Bulgaristan'da malzeme toplama mümkün olmuşsa da münferit sayılabilecek bu çalışmaların ilim ve sanat dünyasına yeterince kazandırıldığı söylenemez.

1976'da İstanbul'da Türk Mûsikisi Devlet Konservatuvarı'nın açılışı, halk müziği çalışmalarının da akademik bir seviye kazanması için önemli bir merhale teşkil etmiştir. Bunun ardından İzmir Ege Üniversitesi bünyesinde

Devlet Türk Mûsikisi Konservatuvarı ile Gaziantep Üniversitesi bünyesinde Devlet Türk Müziği Konservatuvarı açılmıştır. Bu çalışmalar belediye konservatuvarları ve çeşitli müzik dernekleriyle de desteklenmektedir. Ayrıca üniversitelerde ve orta dereceli okullarda kurulan amatör halk müziği ve oyunları toplulukları, bu kültürün yaşatılması ve yurdun en ücra köşesine kadar götürülmesinde önemli roller üstlenmişlerdir. Diğer taraftan 1980'li yıllarda Kültür Bakanlığı'na bağlı olarak Ankara'da Devlet Türk Halk Müziği Korosu ve Devlet Halk Dansları Topluluğu ile Sivas ve Urfa'da Devlet Türk Halk Müziği Toplulukları'nın

kurulmasındaki amaç halk müziğinin aslına uygun icrası, korunması, yaşatılması ve halka yansıtılmasıdır.

Cumhuriyet'in ilânından günümüze kadar geçen süre içinde folklora ve halk müziğine hizmet eden bazı yarı resmî ve özel birimler de bulunmaktadır. Bunların başlıcaları şunlardır: Türkiyat enstitüleri, Türk Halk Bilgisi Derneği, halkevleri, halk eğitim merkezleri, Folklor Araştırma Kurumu ve Türk Folklor Kurumu. Bunların dışında bazı üniversitelerin folklor kulüpleri de bu çalışmaları desteklemektedirler. Ayrıca güzel sanatlar fakülteleri ve konservatuvarlar bünyesinde yer alan müzikoloji bölümlerinde de etnomüzikoloji çalışmaları çerçevesinde halk müziği incelemeleri sürdürülmektedir.

Türk halk müziği çalışmalarına yabancı müzik adamları da ilgi göstermiş ve onların faaliyetleri halk müziğinin yurt dışında tanıtılması konusunda etkili olmuştur. Bu araştırmacılar içinde Béla Bartók, Kurt ve Ursula Reinhard, Laurence Picken, Wouther Swets, Harumi Koshiba, Irene Markoff, Martin Stokes, Sipos Jànos gibi isimler ilk akla gelenlerdir. Picken'in Folk Musical Instruments of Turkey (London 1975) adlı eseri, sahasında hazırlanmış çalışmalardan biri olarak büyük önem taşır. Bartók'un, Türkiye'deki araştırmalarını içeren ve 1975'te Budapeşte'de Bela Bartok's Folk Music Research in Turkey, Amerika'da Turkish Folk Music From Asia Minor adlarıyla neşredilen eseri de bu alandaki yayımların en önemlilerindendir. Eser, Amerika'daki neşrinden Küçük Asya'dan Türk Halk Musikisi adıyla Bülent Aksoy tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1991).

Cumhuriyet'in ilk elli yılında halk müziği araştırmalarını resmî kişilikleri

yanında şahsî gayretleriyle de sürdüren bilim adamı ve sanatçılardan bazıları şunlardır: Yusuf Ziya Demircioğlu, Mahmut Ragıp Gazimihal, Ferruh Arsunar, Ahmet Adnan Saygun, Seyfettin ve Sezai Asal, Halil Bedî Yönetken, Muzaffer Sarısözen, Sadi Yaver Ataman, Veysel Arseven, Nida Tüfekçi, Neriman Tüfekçi, Yücel Paşmakçı, Orhan Dağlı, Adnan Ataman, Muammer Sun, Kemal İlerici, Gültekin Oransay, Muammer Uludemir, Ahmet Yürür, Yıldıray Erdener, Şenel Önaldı, Mehmet Özbek, Mansur Kaymak, Suphi Saatçi, Süleyman Şenel.

Türkiye'de yaklaşık yetmiş yıl önce başlayan resmî ve yarı resmî halk müziği çalışmalarında yüzlerce etnografik ve folklorik değer gün ışığına çıkarılmıştır. Yurt içinde ve yurt dışında konuyla ilgili olarak birçok eser yazılmış, resmî ve özel arşivlerde 40.000 civarında halk müziği örneği toplanmıştır. Almanya, Fransa, Macaristan, Hollanda, Amerika Birleşik Devletleri ve Japonya başta olmak üzere yurt dışındaki çeşitli arşivlerde bulunan malzemenin miktarı ise henüz tam olarak bilinmemektedir (Türk halk müziğinin şekilleri, ezgi yapısı, işlediği konular, usulleri ve sazları hakkında geniş bilgi için bk. TÜRK).

BİBLİYOGRAFYA

Ziya Gökalp, "İctimâiyat: Hars ve Medeniyet", Yeni Mecmua, sy. 60, İstanbul 1918, s. 142-143; Mûsâ Süreyyâ, "Asker Türküsü", a.e. (Çanakkale: 5-18 Mart 1915-331/Yeni Mecmua'nın Fevkalâde Nüshası, 1918), s. 80; Rauf Yektâ, Dârü'l-elhân/Anadolu Halk Şarkıları, Defter I, İstanbul 1926, s. 7-8; a.mlf., "Kafkasya Mûsikisi", Şehbâl, sy. 59, İstanbul 1328, s. 210; Seyfettin-Sezai Âsaf [Asal], Yurdumuzun Nağmeleri, İstanbul 1926; Mahmut Ragıp Gazimihal, Anadolu Türküleri ve Mûsıki İstikbâlimiz, İstanbul 1928; a.mlf., Şarkî Anadolu Türkü ve Oyunları, İstanbul 1929; a.mlf., Balkanlarda Musıkî Hareketleri, İstanbul 1937; a.mlf., Türkiye-Avrupa Musiki Münasebetleri, İstanbul 1939; Yusuf Ziya Demircioğlu, Anadolu Köylerinin Türküleri, İstanbul 1938; a.mlf., "Dünyada İlk Musiki Folklor Hareketleri", Musiki Ansiklopedisi, sy. 1, İstanbul 1947, s. 13-14; a.mlf., "Memleketimizde Musiki Folklor Hareketleri", a.e., sy. 4 (1947), s.

3; sy. 5 (1947), s. 3; Orhan Şaik Gökyay, Devlet Konservatuvarı Tarihçesi, Ankara 1941, s. 19; İbrahim Aslanoğlu, Sivas Halk Şairleri Bayramı, Sivas 1965; Cahit Öztelli, Evlerinin Önü, İstanbul 1972; M. Şakir Ülkütaşır, Cumhuriyet'le Birlikte Türkiye'de Folklor ve Etnografya Çalışmaları, Ankara 1973; Z. Kodály, Folk Music of Hungary, Budapest 1982; B. Nettl, The Study of Ethnomusicology, Urbana-Chicago 1983; P. Hindemith, Türk Küğ Yaşamının Kalkınması İçin Öneriler: Vorschläge Für Den Aufbau Des Türkischen Musiklebens (trc. Gültekin Oransay), İzmir 1983, s. 111; Philip V. Bohlman, The Study of Folk Music in the Modern World, Indiana 1988; Béla Bartók, Küçük Asya'dan Türk Halk Musikisi (trc. Bülent Aksoy), İstanbul 1991; Yıldıray Erdener, "Etnomüzikoloji Nedir?", Türk Halk Kültürü Araştırmaları, Ankara 1993, s. 65-72; Ahmet Adnan Saygun, "Halk Musikisi", Yücel, XI/62, İstanbul 1940, s. 94-100; a.mlf., "Halk Müziğinin Derlenmesi", Müzik Görüşleri, sy. 10, İstanbul 1949, s. 3-4; Halil Bedî Yönetken, "Folklor Dersleri", Orkestra, sy. 94, İstanbul 1971, s. 42-54; sy. 95 (1971), s. 25-46; Süleyman Şenel, "Dârü'l-elhân Heyeti Tarafından Fonoğrafla Derlenen İlk Türkü", TFAY Belleten (1987), s. 212-240; a.mlf., "Küçük Asya'dan Türk Halk Musikisi", Çalıntı, sy. 2, İstanbul 1993, s. 76-79; Nida Tüfekçi, "Türk Halk Müziği", CDTA, VI, 1482-1488.

Süleyman Şenel

HALKA

(الحلقة)

Zikir veya ilim meclisi anlamında bir terim.

Sözlükte “daire, insanların bir daire biçiminde dizilmesi” mânasına gelen halka (haleka) kelimesi, ilim öğrenmek için öğrencilerin bir hocanın ve zikir yapmak için sûfîlerin bir şeyhin çevresinde toplanmasını ifade etmek üzere “tedrîs” ve “zikir” kelimeleriyle birlikte “meclis” anlamında kullanılmıştır (halka-i tedrîs, halka-i zikir). Namaz kılarken cemaatin saf teşkil etmesi istendiği halde sohbetlerde, vaazlarda ve derslerde çok defa halka veya hilâl biçiminde sıralanma tercih edilmiştir. Dinleyicilerin kalabalık olması durumunda bir halkanın arkasında bir veya birkaç halka daha oluşturulur. Böylece yapılan vaazın veya verilen dersin daha rahat dinlenmesi ve daha iyi anlaşılması sağlanır.

Hz. Peygamber zamanında ders ve zikir halkalarının mevcut olduğunu gösteren bazı rivayetler vardır. Resûl-i Ekrem mescidde ashabın biri öğretim, diğeri Kur’an okuma ve dua olmak üzere iki halka teşkil ettiğini görmüş, bunların her ikisinin de hayırlı olduğunu söylemiş, fakat kendisi muallim olarak gönderildiğini belirterek öğretim halkasına dahil olmuştur (İbn Mâce, “Muḳaddime”, 17). Diğer bir hadiste halkada boş bulduğu yere oturan, boş yer bulunmadığında arkada ikinci bir halka başlatan kişiler övülmüş, halkaya dahil olmayanlar ise kınanmıştır (Buhârî, “ʿİlim”, 8, “Ṣalât”, 84). Ayrıca Hz. Peygamber cemaate onar kişilik halkalar oluşturup yemek yemelerini tavsiye etmiştir (Müslim, “Nikâḥ”, 94). Fakat namazdan önce saf düzeninde bulunması gereken cemaat böyle bir zamanda halka teşkil etmekten menedilmiştir (Müslim, “Ṣalât”, 119; İbnül-Esîr, en-Nihâye, “ḥlḳ” md.). Bir hadiste de zikir halkaları cennet bahçelerine benzetilerek müminlerin buralara devam etmesi teşvik edilmiştir (Müsned, III, 150).

Resûl-i Ekrem zamanında mevcut olan zikir halkaları sonraki dönemlerde de varlığını sürdürmüştür. Ancak başlangıçta ilim ve zikir halkaları henüz birbirinden kesin hatlarla ayrılmamıştı. Halka teşkil etmek de sûfîlerin ayırt

edici özelliği değildi. Bundan dolayı ilk tasavvufî kaynaklarda zikir halkası tabiri üzerinde durulmamış, Serrâc, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî, Hücvîrî ve Sühreverdî gibi ilk sûfî

müellifler eserlerinde zikir toplantılarını daha çok zikir meclisi şeklinde ifade etmişlerdir.

Yaygın olmamakla birlikte zikir halkası tabirinin ilk sûfîler tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Kaynaklarda Şiblî'nin Medine'de mescidde bir halka kurduğu kaydedilir. Bünân b. Hammâl de halka kurup oturan bir grup çocuk gördüğünü, içlerinden birinin onlara tasavvufî nasihatlerde bulunduğunu anlatır. Ebû Amr b. Nüceyd, Mekke'de Ebû Amr ez-Zeccâcî başkanlığında bir halka oluşturulduğunu, Ebû Bekir el-Kettânî ve Ebü'l-Hüseyin el-Müzeyyin gibi büyük sûfîlerin bu halkaya katıldığını belirtir. Abdullah el-Ensârî'ye şeyhi sefere çıkmamasını, halka kurup oturmasını tavsiye etmişti (Lâmiî, s. 209, 230, 267, 375). Câmî, bazı sûfîlerin rüyalarında sohbet toplantılarının ve zikir meclislerinin halka şeklinde düzenlendiğini gördüklerini söyler (a.g.e., s. 259, 406). Bu örnekler ilk sûfîlerin zikir, vaaz ve sohbet meclislerinde halka şeklinde oturduklarını göstermektedir.

Bir sûfî semâ meclisinde vecde gelip ayağa kalktığı zaman halka şeklinde dönmeye (devretmeye) başlar, ona katılan dervişler de dönerken halkalar oluştururlar. Bu sebeple semâ meclisine "deveran" adı da verilir. Şeyhin etrafında halka olup dönen dervişler kutub çevresinde dönen âleme benzetilir. Zikir halkalarının etrafında meleklerin halka oluşturup zikredenleri kuşattıkları kabul edilir. Bütün bunlar sûfîlerin zikir halkalarına büyük önem vermelerine, bu halkaları feyiz ve irfan kaynağı saymalarına sebep olmuştur.

Tarikat mensuplarının tekkelerde, zâviyelerde, mescidlerde, bazan evlerde, özellikle ihya ve niyaz geceleri teşkil ettikleri zikir halkalarına "halka-i dervîşân, halka-i tevhîd, halka-i irâdet" gibi isimler verilmiştir. Bu halkalarda zikir, murakabe ve semâ yapılır, ilâhiler okunur, sohbet edilir. Bir şeyhin halka-i irâdetine dahil olmak ona intisap etmek ve müridleri arasına girmek anlamına gelir. Nakşibendiyye'de, sohbete katılan müridlerin şeyhin çevresinde halka teşkil etmesi özellikle tavsiye edilir

(Muhammed b. Abdullah el-Hânî, s. 32). Tarikat silsileleri de birbirine bağlı halkalardan oluşan bir metinle tesbit edilir.

Ulemânın gösterdiği tepkiden çekinen tarikat mensupları camilerde zikir halkaları oluşturmaktan kaçınmışlar, bu iş için tekke ve zâviyeleri, bazan da mescidleri tercih etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ḥlḳ" md.; Caʿfer Seccâdî, Ferheng, Tahran 1370 hş., s. 329; Müsned, III, 150; Buhârî, "ʿİlim", 8, "Ṣalât", 84; Müslim, "Nikâḥ", 94, "Ṣalât", 119; İbn Mâce, "Muḳaddime", 17; Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâżü'n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş - M. el-Arûsî el-Matvî), Kahire 1401-1403/1981-83, I, 32, 496; Ahmed-i Câmî, Ünsü't-tâʾibîn (nşr. Ali Fâzıl), Tahran 1368 hş., s. 103, 229, 513; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyn-i Yûsufî), Tahran 1347 hş., s. 77; Sübkî, Ṭabaḳāt, VI, 198, 209; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 209, 230, 259, 267, 375, 406, 484; Muhammed b. Abdullah el-Hânî, el-Behcetü's-seniyye, İstanbul 1989, s. 32; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1367 hş., IV, 283; Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, s. 159; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), III, 39-42; M. Berekât el-Beylî, ez-Zühhâd ve'l-mutaṣavvife, Kahire 1993, s. 64; Dihhudâ, Luġatnâme, XI, 777.

Süleyman Uludağ

HALKA

(الحلقة)

Kuzey Afrika’da İbâzîler’in dinî ve idarî işlerini yürüten meclis.

İbâzıyye mezhebi Kuzey Afrika’ya II. (VIII.) yüzyıl başlarında gelmiş ve kısa sürede önemli bir gelişme kaydetmiştir. Fakat mezhep mensupları 283 (896) yılında Ağlebîler’le, 296’da (908) İsmâilîler’le yaptıkları savaşlarda mağlûp olunca imâmeti kuracak güce ulaşamadıkları için “zuhur devresi” adını verdikleri dönemden “kitman (gizlilik) devresi” denilen döneme geçmişlerdi. IV. (X.) yüzyılda bir ihtilâlle imâmeti kurmak isteyen, ancak başarılı olamayan mezhep ileri gelenleri İbâzîliğin tehlikeye düşmesinden endişe ederek zuhur devrindeki imâmet müessesesinin yerine kaim olacak bir meclis kurma gereğini duydular. “Azzâbî” denilen sâlih ve âlim kişilerden oluşan bu meclisin üyeleri, aralarına şeytanın girmesine fırsat vermemek için boşluk bırakmadan halka şeklinde oturduklarından kurdukları meclise “halka” adı verilmiştir.

Mağrib İbâzîleri arasında halka kelimesini ilk defa Ebû Zekeriyyâ Kitâbü’s-Sîre’sinde, IV. (X.) yüzyıl İbâzî şeyhleri Ebü’l-Kāsım Yezîd b. Mahled ve Ebû Hazer Yağlâ b. Zeltâf hakkında bilgi verirken kullanmıştır. Ebû Zekeriyyâ’ya göre bu iki âlimin kurduğu halkaya Vehbî İbâzîler de devam etmiştir. Çok zengin olan Ebü’l-Kāsım Yezîd halkaya katılanların ihtiyaçlarını karşılamış, fakat öğrenimlerine engel olacağı gerekçesiyle evlenmelerini yasaklamış, bir öğrencinin evlendiğini duymaktansa ölüm haberini almayı tercih edeceğini söylemiştir (Kitâbü’s-Sîre, s. 194). Bir başka İbâzıyye fırkası olan Nükkâriyye’nin lideri Ebû Yezîd en-Nükkârî’nin Ebü’l-Ammâr Abdülhamîd el-A‘mâ ile birlikte seçkin ve nüfuzlu kimselerden oluşan on iki kişilik bir heyet kurduğu bilinmektedir. Ebü’l-Kāsım Yezîd b. Mahled ve Ebû Hazer Yağlâ b. Zeltâf’ın, muhalifleri olan Nükkârîler’in on iki kişilik halkasından etkilenmeleri de mümkündür. Ebû Hazer’in öğrencilerinden Ebû Muhammed Vîslân b. Ya‘kūb da memleketi olan Cerbe’de bir halkanın liderliğini yürütmüştü.

İbâzî kaynaklarına göre dinî ve içtimaî mânadaki halkayı ilk kuran ve esaslarını tesbit eden Ebû Abdullah Muhammed b. Bekir'dir. IV. (X.) yüzyılın son çeyreğinde doğan Ebû Abdullah, Bilâdülcerîd'de Ebû Nûh Saîd b. Zengîl ve Ebû Zekeriyyâ b. Ebû Misver'den öğrenim görmüş, Ebû Nûh'un ölümünün ardından bilgisini arttırmak için Kayrevan'a gitmiş, daha sonra Bilâdülcerîd'e dönerek Takyûs'ta yerleşmişti. Ebû Abdullah, Cerbe'den gelen genç İbâzîler'in isteği üzerine 409 (1018-19) yılında bir halka kurarak teşkilâtlandırmış, halkayı oluşturan üyelere azzâbî, halkanın başındaki kişiye şeyh adı verilmiştir. Şeyh azzâbîlerin içtimaî, idarî ve eğitimle ilgili işlerinden, mallarının muhafazası ve itibarlarının korunmasından sorumlu tutulmuştur. Cemaate yiyecek içecek temin etmek, öğrencilerin eğitimine nezaret eden ve "urefâ" denilen görevlileri tayin etmek de şeyhin vazifeleri arasındadır. Ebû Abdullah'ın oluşturduğu halkanın üyeleri görevlerini yaptıktan sonra vakitlerini ibadete, sâlih amellere, özellikle Kur'an okumaya ve tefsirine ayırırlardı. Geniş ve beyaz elbise giyerler, saçlarını kesinlikle uzatmazlar, başlarına beyaz bir örtü bağlayıp bir ucunu sağ tarafa sarkıtırlardı. Halkaya üye olmak isteyen bir kimsenin ilim öğrenmeye kararlı, dünya işlerinden uzak, hâfız, âbid, sâlih ve malını Allah yolunda harcayabilecek vasıflara sahip olması gerekiyordu.

Ebû Abdullah, daha sonra öğrencileriyle İbâzıyye'nin yaygın olduğu yerleri dolaşarak muhtelif halkaların kurulmasını sağladı. Bundan dolayı bazı İbâzî müellifleri Ebû Abdullah Muhammed'i ve öğrencilerini Hz. Îsâ ve havârilerine benzetmişlerdir. Ebû Abdullah'ın son yıllarını geçirdiği Vercelân'da (Vargla) 440'ta (1048-49) ölümünden sonra öğrencilerinden

Ebü'l-Hattâb Abdüsselâm Mansûr hocasının başlattığı halkayı devam ettirdi. VI. (XII.) yüzyılın ilk yarısında yaşayan İbâzî âlimi Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ma'lâ, bu organizasyonu geliştirerek Vâdîrîg'de Tigurt Camii'ndeki halkayı kurdu. Ebû Zeyd'den sonra halka kaidelerinin geliştirilmesi ve son şeklini almasında önemli hizmetler ifa eden Ebû Ammâr Abdülkâfî'nin halka kuralları konusunda yazdığı Sîretü Ebî ʿAmmâr ʿAbdilkâfî adlı risâlesi Mizâb İbâzî âlimleri arasında meşhur olup günümüze intikal etmiştir. Bu kurallara göre halka mensubu olan kimse (azzâbî) ailesiyle ilgisini kesmeli, geceleri dağ başlarında ibadet ve dua ile meşgul olmalı, sadece yünlü elbise giymeli, hâfız olmalı ve halka tarafından verilen görevi tereddütsüz kabul edip yerine getirmelidir. Ayrıca ilim

öğrenmeli, zayıfın haklarını gözetmeli, bulunduğu beldenin huzurunu korumaya çalışmalıdır. Halkanın şeyhi de zeki, kibar ve mutedil bir kimse olmalıdır. Halka üç kategoriye ayrılmıştır. İlkini sadece şeyh temsil eder. İkinci kategoriyi teşkil eden dört seçkin üye şeyhle birlikte halkanın işlerini yürüten özel bir meclis oluşturur. Bu üyelerden birinin ölümü halinde bir başka azzâbî onun yerine görevlendirilir. Halka üyeleri içinden bir müezzin, okulda çocuklara Kur'an okutmakla görevli üç hoca, cenazeleri yıkamak için beş görevli ve camide cemaate namaz kıldıracak bir imam tayin edilir. Halka üyelerinden ikisi mescide ait mal ve gelirleri düzenleme görevini yürütürken bir üye de azzâbîlerin ve öğrencilerin yiyeceğinin dağıtımından, bir başka üye de caminin temizliğinden sorumludur. Bütün halka mensupları üçüncü kategoriyi temsil eder.

Halka, daha sonraki dönemlerde Vehbî İbâzıyye ile bütünleşerek onun ayrılmaz bir kurumu olmuş, Vâdîrîg gibi bazı bölgelerde halka yerine "azzâbe" kelimesi kullanılmıştır.

Cerbe adasında V. (XI.) yüzyılın ilk yarısında bir şeyhin başkanlığında sadece ilim öğrenen halkaların bulunduğu görülmektedir. Bu müessese Cerbe'nin İspanyollar tarafından işgaline kadar (1511) devam etmiştir. Cerbe'de halka meclislerinin en önemli şeyhi bir Vehbî İbâzî olan fakih Ebü'n-Necât Yûnus b. Saîd idi. Bu devrede Trablus'un kuzeyindeki Cebelinefûse'de de Cerbe ile irtibat halinde bulunan Vehbî İbâzî halkaları bulunmaktaydı.

1882 yılında Fransa'nın Mizâb bölgesini ilhakından sonra da azzâbe şeyhleri Mizâb şehirlerinde ahlâkî otorite olma özelliğini devam ettirmişlerdir. Bugün halkanın bölgedeki gücü Mizâb'ın bazı şehirlerindeki talebelere ve camiye münhasır kalmıştır. Mizâb İbâzî toplumunun kontrolünü elinde bulunduran halka şeyhi bölgede en büyük dinî ve ahlâkî otorite olarak kabul edilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ḥlḳ” md.; Ca‘fer Seccâdî, Ferheng, Tahran 1983, s. 329; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 238, 267; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ebû Bekir, Kitâbü’s-Sîre ve aḫbâri’l-eʾimme (nşr. Abdurrahman Eyyûb), Tunus 1405/1985, s. 194; Dercînî, Ṭabaḳātü’l-meşâʾiḫ bi’l-Maġrib (nşr. İbrâhim Tallây), Beyrut, ts. (Dârü’l-Fikri’l-Arabî), I, 3, 14, 17, 95-102, 145, 160, 167-169; Şemmâhî, Kitâbü’s-Siyer, Kahire 1301, s. 384-390; Ali Yahyâ Muammer, el-İbâżıyye fî mevkibi’t-târîḫ, Beyrut 1385/1966, s. 421-426; a.mlf., el-İbâżıyye fi’l-Cezâʾir, Kahire 1399/1979, s. 176-192, 313-316, 546-551; Ferhâd Câbirî, Niẓâmü’l-ʿaẕẕâbe ʿinde’l-İbâżıyyeti’l-Vehbiyye fî Cerbe, Tunus 1975; Sâlih Bâciyye, el-İbâżıyye bi’l-Cerîd, Tunus 1976, s. 185; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1988, IV, 243; Muhsin Kiyânî, Târîḫ-i Ḫânḳāh der Îrân, Tahran 1369, s. 440, 453; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), III, 39-42; Sabri Hizmetli, “İbâdilikte Azzâbe”, AÜİFD, XXIX (1987), s. 285-301; T. Lewicki, “Ḥalḳa”, EI² (İng.), III, 95-99; Dihhudâ, Luġatnâme, XI, 777.

Mustafa Öz

HALKA

(الحلقة)

Eyyûbîler ve Memlükler zamanında askerî bir sınıf.

Halka tabirinin ilk olarak ne zaman kullanıldığı, bu adı taşıyan birliklerin kuruluş tarihi ve ismin menşei hakkında bilgi yoktur. Ancak Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin (1171-1193) ordusundaki bazı birliklerin "el-halkatü'l-hâs" adını taşıdıkları bilinmekte ve bunların adından, sultanın şahsına bağlı ve seferler dışında da ondan ayrılmayan özel birlikler oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim İbnü'l-Esîr, sultanın sefer mevsimi geçince ordusunun diğer birimlerine mensup askerlerine ilkbaharda dönmek üzere memleketlerine gitme izni verdiğini ve kendisinin "has halkası" ile birlikte Akkâ Kalesi'nde kaldığını bildirmektedir (el-Kâmil, XI, 557). İsmin menşeiyle ilgili olarak başlıca iki görüş ileri sürülmüştür. Quatremère ve D. Ayalon, özel muhafızların sultanın etrafında bir halka oluşturmasından, A. N. Poliak ise Türk ordularının savaş alanında düşmanı halka (daire) içine almasından dolayı verildiğini söylemektedirler.

Eyyûbîler'in askerî teşkilâtında önemli bir yere sahip olan el-halkatü'l-hâs, en parlak dönemini Selâhaddîn-i Eyyûbî zamanında yaşamıştır. "Halkatü's-sultân" (el-halkatü's-sultâniyye) adıyla da bilinen bu birlikler ordunun imtiyazlı bir bölümünü oluşturuyordu; ancak bunların Selâhaddin'in halefleri zamanındaki durumları hakkında yeterli bilgi yoktur. Halka Memlükler'in ilk dönemlerinde de güç ve itibarını korumuş, nizamî ordunun diğer iki sınıfını teşkil eden el-memâlîkü's-sultâniyye ve memâlîkü'l-ümerâ yanında önemli bir unsur olmaya devam etmiştir. Bu safhada adı, sonraki dönemlerde pek rastlanmayan bir şekilde daha çok "mansûre" sıfatıyla birlikte kullanılmıştır. Hatta bu birliklerin kumandanları olan mukaddemü'l-halkalar emîrler, diğer devlet adamları ve kadılarla birlikte veliaht tayini gibi önemli merasimlere katılmışlardır. Meselâ I. Baybars'ın 667 (1268) yılında oğlu Saîd'i veliaht tayin edişinde onlar da hazır bulunmuştu. Yine mukaddemü'l-halkalar "hâssekiyye"ye ayrılan elçilik görevinde de istihdam ediliyor, bir imtiyaz olmak üzere yenleri

tırâzlı elbise giyiyor ve mahmuzlarına da altın kakma yaptırabiliyorlardı.

Memlükler zamanında nizamî ordu üç sınıf askerden meydana geliyordu. Bunların birincisi, statü ve eğitim bakımından en önemlileri olan ve el-memâlîkü's-sultâniyye denilen sultanın kapıkulu birlikleriydi. Memâlîkü'l-ümerâ adındaki ikinci grubu ise eyalet ve vilâyetlerde görev yapan nâib ve valilerin kapıkulu birlikleri teşkil ediyordu. Bu iki sınıf görev ve mahiyet itibariyle birbirine benziyordu; ancak birinci grupta kumanda doğrudan sultana, ikinci grupta ise emîrlere bağlı idi. Bunlardan farklı bir durumda olan üçüncü grup birlikler ise "ecnâdü'l-halka", "ricâlü'l-halka" veya sadece "ecnâd" denilen iktâ sahibi askerlerden oluşuyordu. Memlükler döneminde bu nizamî kuvvetlerden başka savaş zamanlarında Suriye'deki bedevî Arap kabilelerinden, özellikle Halep civarındaki Türkmenler'den ve el-Cezîre'deki Kürtler'den yardımcı kuvvet niteliğinde asker toplanır, bu kabilelerin beylerine iktâ verilir ve savaş sırasında askerleriyle birlikte orduya katılmaları sağlanırdı.

İktâ sahibi hür askerlerin teşkil ettiği halka birliklerine çeşitli kesimlerden asker alınıyordu. Memlükler'in ilk sultanlarından Baybars, Musul veya diğer merkezlerden kendisine gelen emîrleri "el-halkatü'l-mansûre"de görevlendirmiş ve

onlara durumlarına göre iktâ arazileri tahsis ederek bazılarını yetmiş, bazılarını ise elli süvarinin kumandanı tayin etmişti; ayrıca ülkesine iltica edip müslüman olanları halkaya aldığı bilinmektedir (İbn Şeddâd, s. 332-338). Halkanın önemli bir kaynağı da sultan ve emîrlerin çocukları idi. Emîrlerin oğulları bulûğ çağına geldiklerinde sultan kendi tahsisatından onların maaş ve erzakını verir, daha sonra da iktâ tahsis ederdi. Bu gençler en küçük rütbeli emirlik olan "hamsevât" derecesine girerler ve evlâdü'n-nâs* şeklinde adlandırılırlardı; aralarındaki sultan çocukları ise bir üst grubu teşkil eder ve bunlara "esyâd" veya "evlâdü'l-mülûk" denilirdi. Ancak halkada kendilerine dirlik verilen sultan çocukları isyan çıkarırlar endişesiyle çok defa hayatlarının büyük bölümünü tutuklu olarak geçirmek zorunda kalırlardı. Evlâdü'n-nâstan bazıları emîrü aşere, hatta bir kısmı emîrü erbaîn rütbesine erişebilirdi; özellikle Bilâdüşşâmiyye'de (Suriye, Lübnan, Filistin) emîrü mie mukaddemü elf rütbesine yükselenler dahi bulunuyordu. Bu grup halka içindeki en güçlü kısmı oluşturuyordu. Nitekim

bu birliklerin önemini kaybettiği Memlükler'in son dönemlerinde halka yerine evlâdü'n-nâs tabiri yaygınlaşmıştı. İlk dönemlerde halka içinde ve özellikle mukaddemleri arasında sultan ve emîr çocuklarının yanı sıra memlük asker ve emîrlerinin de yer aldığı görülmektedir. Hatta 712 (1312-13) yılında el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun hânedan memlüklerinin bir kısmını halkaya transfer etmişti. Yine emîrlerin memlüklerine de halka içerisinde iktâ verilebiliyordu.

Halkanın işleri Dîvânü'l-ceyş tarafından yürütülür, cerîdeler Mısır ve Bilâdüşşâmiyye bölgelerine tahsis edilen iki divan tarafından tutulurdu. Bir halka askerinin istihdamı için onu sultanın bizzat görüp seçmesi gerekirdi. Bilâdüşşâmiyye'de ise iktâ verme ve gerekli belgeyi sultana gönderip onay alma işi nâibü's-saltana tarafından yürütülürdü. İktâlar, iktânın evsafını ve sahibini açıklayan "misal" adlı arz vesikasının kabulünden sonra sultan tarafından bir beratla tevcih edilirdi. İktâlar, verim ve genişlik bakımından emîrlerin rütbelerine uygun biçimde bir çiftlik, bir köy veya daha geniş topraklar şeklinde olurdu. Bir asker ölünce onun iktâı geleneğe göre oğluna verilirdi. Zengîler ve Eyyûbîler döneminde iktâ arazilerinde geçerli olan verâseten intikal Bahriyye Memlükleri'nin ilk dönemlerinde de devam ettirildi. Ecnâddan biri öldüğünde nâib onun iktâ arazisinin kime devredildiğini bölge Dîvânü'l-ceyş'ine bildirir, bu bilgi sultana ulaştırılır ve merkezdeki Dîvânü'l-ceyş'in kayıtları ile karşılaştırıldıktan sonra sultan tarafından onaylanırsa ilgili menşur yazılırdı. İktâların devri hususunda uygulanan veraset usulü sonradan ihlâl edildi ve arazilerin satılması veya değiştirilmesi bu bozulmayı had safhaya ulaştırdı.

İktâlı askerler arazilerinin başında veya yakınında bulunurlar, sultan ne zaman çağırırsa kendilerine bağlı süvarilerle birlikte savaşa giderlerdi; ayrıca arazileri üzerine tahakkuk ettirilen haraç vergisini de ödemekle mükelleftiler. Buna karşılık örfen sultan tarafından kendilerine ayrılan birtakım tahsisat olurdu. Savaşa gidemedikleri takdirde yerlerine başka birini gönderir veya belli bir miktar para yollarlardı. Halkada görev yapan kumandanlara emîrü mie mukaddemü elf (binbaşı), nakîb veya baş (yüzbaşı) ve mukaddemü'l-halka (kırkbaşı) unvanları verilirdi. Bu kumandanların kendilerine bağlı askerler üzerindeki otoriteleri sadece savaş zamanlarında geçerliydi ve her kumandan kendi askerlerinin tertip, tanzim, sevk ve idaresinden sorumlu idi.

Kalavun'un 680 (1281) yılında Moğollar'la yaptığı savaşlara katılan ve ordunun merkez kuvvetlerinde seçme bir grup olarak savaşan halka askerlerinin sayısı 4000 iken aynı savaşta onlarla birlikte çarpışan sultan memlüklerinin mevcudu ancak 800 idi. Muhammed b. Kalavun'un (birinci saltanatı: 1293-1295) ilk yıllarında halka birliklerinin mevcudu daha da artmış ve bilinen en yüksek rakama ulaşmıştı; Makrîzî kayıtlı süvari sayısının 24.000 olduğunu söylemektedir (el-Ḫıṭaṭ, I, 95). Fakat aynı sultanın askerî alandaki bazı düzenlemeleri yüzünden bu sayı azalmaya başladı. Halka sınıfının çöküşünün ilk önemli emâreleri, VII. (XIII.) yüzyılın sonları ve VIII. (XIV.) yüzyılının başlarında iktâ arazilerinin yeniden taksim ve tevzii için kısa aralıklarla yapılan üç arazi tahririnde (revk) ortaya çıktı. Söz konusu tahrirlerin önemli sebeplerinden biri arazilerini arttırmak suretiyle sultan memlüklerini güçlendirmekti; bu gerekçeyle halka iktalarının bir kısmı onlara devredildi. Ancak yapılan düzenleme halka birliklerinin gücünü azalttı. Bu tahrirlerin birincisi Sultan Hüsâmeddin Lâçin, ikinci ve üçüncüsü Muhammed b. Kalavun tarafından gerçekleştirildi. Başlangıçta Mısır iktâ arazileri yirmi dört kısma ayrılmış ve dört kısmı sultana, on kısmı emîrlere, geriye kalan on kısmı da halkaya tahsis edilmişti. Bu sıralama aynı zamanda arazilerin verimlilikleri açısından da geçerliydi; yani en verimli topraklar sultana, ardından gelen araziler büyük emîrlere, diğerleri ise ecnâdü'l-halkaya ayrılmıştı. Daha sonra bu denge halka aleyhine bozuldu ve Hüsâmeddin Lâçin'in 697 (1298) yılındaki tahririnde dört birim sultana, dokuz birim hânedan memlüklerine verilirken sadece on bir birim emîrlerle birlikte halkaya dağıtıldı. Muhammed b. Kalavun'un 712'de (1313) Bilâdüşşâmiyye'de, iki yıl sonra da Mısır arazilerinde yaptırdığı tahrirlerde ise ümerâ ve ecnâdın hissesi birer birim daha düşürüldü. Bu şekilde ecnâdın iktâlardaki payı büyük ölçüde azaldı ve bu azalma sonuçta halkanın en önemli zayıflama sebeplerinden birini oluşturdu. Muhammed b. Kalavun'un düzenlemeleri halka mensuplarının küskünlüğüne ve önemli tepkilere yol açmış, içlerinden bir kısmı iktâ beratlarını atmışlar ve bu yüzden de cezaya çarptırılmışlardı. Makrîzî'ye göre yapılan tahrirler, sadece halka birliklerinin değil aynı zamanda devletin çöküşünü hazırlayan sebeplerin başında gelmektedir (Kitâbü's-Sülûk, II, 846).

Böylece düşüşe geçen halkaya, el-Melikü'l-Kâmil Şa'bân b. Muhammed'in

746’da (1345) tahta çıkışından itibaren de yabancı unsurlar girmeye başladı. İktâ sahibi halka mensuplarından bazıları iktâlarını birbirleriyle değiştiriyor veya asker sınıfından olmayan kimselere satıyordu. Hatta bu iş için Dîvânü’l-bedel adını taşıyan özel bir daire kurulmuş ve devlet bu mübâdele ve satışlardan özel bir vergi almaya başlamıştı. Bu arada halkaya ait arazilerin alım satımını kendilerine meslek edinen kişiler ortaya çıkmıştı. “Müheyyisûn” denilen ve sayıları 300’e ulaşan bu kişilerin görevi halka üyelerini timarlarını satmaya teşvik ve ikna etmekti. Arazi mübâdele ve satış izninin birkaç defa kaldırılmasına rağmen esnaftan pek çok kimse halkada iktâ sahibi oldu. VIII. (XIV.) yüzyılın sonlarına doğru ecnâdü’l-halka ordudaki önemini kaybetmişti; hatta Makrîzî’nin yaşadığı dönemde (IX./XV. yüzyılın ilk yarısı) halkanın çoğunluğu zanaatkârlardan oluşuyordu ve bu suretle iktâ sistemi askerî amacından saparak bir geçim kaynağı haline gelmiş bulunuyordu. Bu sınıftan ancak bazı küçük gruplar savaşlara katılmaya devam ediyordu; gelirleri de büyük oranda azalmıştı. Burcî Memlükleri döneminde (1382-1517)

halkanın önemli bir kısmı Kahire’de emniyet ve asayişi koruma görevini yürütüyordu (Halîl b. Şâhin ez-Zâhirî, s. 116). el-Melikü’l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî (1412-1421) askerlik sistemi üzerinde ıslahat yaptıysa da getirdiği düzenlemeler kısa ömürlü oldu ve halkanın çöküşünü durduramadı. Bu konuda aldığı tedbirlerin bir kısmı oğlu tarafından ilga edilirken Barsbay da (1422-1438) Şeyh el-Mahmûdî’nin politikasına tamamıyla son verdi ve o andan itibaren halka önemini daha çok kaybetti.

Memlükler zamanında Bilâdüşşâmiyye halkası, bölgenin askerî gücü içinde sultan memlükleri karşısında devamlı güç kaybeden Mısır halkasından daha iyi bir konuma sahip bulunuyordu. Halîl b. Şâhin’in (ö. 873/1468), bu bölgedeki merkezlerde görev yapan halka mensuplarının mevcudu hakkında verdiği rakamlar bunu açıkça göstermektedir; meselâ Dımaşk’ta 12.000, Halep’te 6000 iktâlı halka askeri bulunuyordu. Suriye halka birlikleri de halkanın çöküşüne paralel olarak güç kaybına uğramışlar, fakat her şeye rağmen varlıklarını Osmanlı hâkimiyetine kadar devam ettirmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 557; XII, 99; İbn Şeddâd, Târîḫu'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir (nşr. Ahmed Hutayt), Beyrut 1983, s. 57, 142, 281, 298, 332-338; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn, I/1, s. 11, 179, 180; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Eymen), s. 28; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), IV, 15, 16, 50-53; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 87-91, 95; II, 88, 215-219; a.mlf., es-Sülûk, I, 122; II, 841-846, ayrıca bk. İndeks; a.e.: Histoire des sultans mamlouks de l'Égypte (trc. M.Quatremère), Paris 1837-45, I/2, s. 200-202; Halîl b. Şâhin ez-Zâhirî, Zübdetü Keşfi'l-memâlik (nşr. P. Ravaise), Frankfurt 1413/1993, s. 115, 116, 130-136; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, II, 93; Uzunçarşılı, Medhal, s. 422-429; E. Ashtor, et-Târîḫu'l-iḳtiṣâdî ve'l-ictimâʿî li'ş-şarḳı'l-evsaṭ fi'l-ʿuṣûri'l-vüsṭâ (trc. Abdülhâdî Able), Dımaşk 1985, s. 369-375; Ramazan Şeşen, Salâhaddin Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 232-255; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-veẓâʾif ʿale'l-âs̱âri'l-ʿArabiyye, Kahire, ts. (Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye), I, 365-368, 428-429; III, 1122-1123; A. N. Poliak, "The Influence of the Chingiz-Khān's Yāsa upon the General Organization of the Mamlūk State", BSOAS, X (1940-42), s. 872; D. Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army", a.e., XV (1953), s. 448-459; a.mlf., "Ḥalḳa", EI² (Fr.), III, 101-102; M. C. Şehabeddin Tekindağ, "XIV. Asrın Sonunda Memlük Ordusu", TD, XI/15 (1960), s. 87-88, 92-93; M. Recâî Reyyân, "el-İḳṭâʾü'l-ʿaskerî fi'l-ʿaḥdeyni'l-Memlûkî ve'l-ʿOs̱mânî", ed-Dâre, XV/2, Riyad 1409, s. 11-45.

İsmail Yiğit

HALKALI SULARI

İstanbul'un sur içi bölgesine içme suyu sağlayan en eski tesisler.

İstanbul surlarının batısındaki Halkalı köyü ile kuzeybatısındaki Cebeciköy arasında kalan araziden çıkarak on altı bağımsız isâle hattı vasıtasıyla şehrin ihtiyacını karşılayan sulara Halkalı suları veya "cevâmi-i şerîfe suları" denir. Fetihten önceki dönemlerde de şehrin sularının bu alandan geldiği bilinmektedir. İlk tesislerin Geç Roma devrinde Hadrianus (117-138), I. Konstantinos, Valens ve I. Theodosios (379-395) zamanlarında yapıldığı hakkında çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca Valens veya Theodosios tarafından Belgrat ormanlarından da şehre su getirilmiştir (bk. BÜYÜK BENT). 368 yılında Valens'in yaptırdığı kabul edilen Bozdoğan Kemeri'nin üst kotu deniz seviyesinden 61-62 m. yüksekliğindedir ve şehrin yüksek yerlerine ancak bu kemer üzerinden su akıtılır; Belgrad ormanlarından gelen sular ise 34 metrenin altındaki yerlere dağıtılabilir.

Geç Roma devrinde Bozdoğan Kemeri üzerinden geçen suların Halkalı sularından hangisi olduğu kesinlikle bilinmemekle beraber, bunların Mahmutbey civarındaki Mâzul (Mazlum) Kemer ve Habipler ile Küçükköy arasındaki Kara Kemer ve Kumrulu Kemer üzerinden gelen suları oluşturduğu sanılmaktadır. Bizans'ın ilk devirlerinde şehir içerisinde birçok sarnıç inşa edilerek suların bol olduğu mevsimlerde depolama yapılmış ve ayrıca yağmur sularından da faydalanılmıştır. VII. yüzyıldan itibaren şehri kuşatanlar isâle hatlarını tahrip ederek halkı teslime zorladıklarından su biriktirme ihtiyacı büyük önem kazanmış ve çok sayıda açık veya kapalı sarnıç yapılmıştır. Açık sarnıçların depoladığı su hacmi yaklaşık 700.000 m3 tutarında olup bunlar Aetius (Vefa Stadı), Aspar (Çukurbostan) ve Hagios Mokios (Altımermer) sarnıçlarıdır. Başta Yerebatan ve Binbirdirek olmak üzere kapalı sarnıçların toplam hacmi ise 200.000 m^3 civarındadır. Latin istilâsında (1204) surların dışındaki tesislerle birlikte şehir su şebekesi de tamamen tahrip edildiğinden halkın su

ihtiyacı önemsiz bazı isâlelerin dışında yalnız sarnıçlardan karşılanmıştır. İstanbul'un fethinden sonra Fâtih Sultan Mehmed'in emriyle eski su

yollarının tamir ve tevsiine başlanmış, ayrıca yeni sular bulunarak isâle hatlarına katılmıştır. Fâtih tarafından tamir ve tevsi ettirilen Halkalı sularının, Mâzul Kemer üzerinden geçen ve sonradan Beylik suyu adını alan su yolu ile Turunçluk, Fâtih ve Şadırvan suları olduğu bilinmektedir. Halkalı sularına dahil olan sular şunlardır:

Beylik Suyu. Mâzul Kemer üzerinden Fâtih Sultan Mehmed'in sarayına giden su yolu olup bu adı I. Mahmud devrinde (1730-1754) tamir ve tevsi edildikten sonra almıştır. Bir Roma kemeri olan Mâzul Kemer ile Atışalanı, Taşlıtarla (Gaziosmanpaşa), Edirnekapı yönünden gelerek Bozdoğan Kemeri üzerinden geçip saraya giden bu su yolunun ilk defa Fâtih tarafından yaptırıldığı, Millet Kütüphanesi'nde bulunan 1584 tarihli bir haritada Mâzul Kemer'in üzerine yazılmış olan, "Büyük kemerdir ki Sultan Mehmed Han -tâbe serâhu-hazretlerinin zamanından beri sarây-ı âmirelerinin suyu üstünden cârîdir" ibaresinden öğrenilmektedir. Daha sonra I. Mahmud tarafından yeni su kaynakları ilâve ettirilen tesisin birçok bölümü tekrar inşa edilmiş ve oldukça iyi bir haritası yaptırılmıştır. Şebeke Ayasofya İmareti'nde ve Topkapı Sarayı'nda son bulur; kaynağı Mahmudiye (Kalfaköy, günümüzde Mahmutbey semti) civarındadır. Aypah deresi ve Mâzul Kemer'den geçerek Atışalanı'ndaki kubbeye, oradan Mimar Sinan yapısı Avasköy (Tekkemer) ve Ali Paşa kemerleri üzerinden geçtikten sonra Taşlıtarla kubbesine, ardından Topçular, Edirnekapı, Karagümrük, Fâtih Camii, Bozdoğan Kemeri, Beyazıt, Reşid Paşa Türbesi, Irgatpazarı, Atik Ali Paşa Camii, Sultan Mahmud Türbesi, Topraksokak yönüyle Bâb-ı Hümâyun'un bitişiğindeki teraziye, buradan da Ayasofya Camii ile sebil ve imaretine su verdikten sonra Topkapı Sarayı'na girer; toplam otuz yedi yere su dağıtır.

Turunçluk (Turunçlu) Suyu. Fâtih Sultan Mehmed tarafından getirtilen bu suyun kaynağı Ayvalıdere civarında Ali Paşa Kemeri diye bilinen kemerin yakınındadır. Mevlânâkapı'dan şehre girer; Haseki civarındaki teraziden çeşitli yönlere dağılır ve yirmi dokuz yere su verir.

Fâtih ve Şadırvan Suları. Fâtih suyu diye anılan ve fetihten hemen sonra yaptırıldığı bilinen su yolunun kaynağı Taşlıtarla yakınındaki Demirkapı civarındadır. Topçular, Çayırağzı, Edirnekapı, Atikalipaşa, Nişancı, Hâfızpaşa yoluyla bir kolu Sultanselim'e gelir, bir kolu da Fâtih Camii'ne

ve oradan geçtiği Bozdoğan Kemeri üzerinden Beyazıt Meydanı'ndaki maslağa ulaşır. Halkalı sularına dahil olup Fâtih tarafından yaptırılan diğer bir su yolu ise Şadırvan suyudur. Kaynağı Küçükköy'ün kuzeyinde olup Küçükköy ve Kartaltepe'yi takiben Rami ve Topçular'dan geçerek Edirnekapı civarında Fâtih suyuna katılır. Eskiden Fâtih Camii şadırvanına kadar ayrı bir isâle hattının bulunup bulunmadığı hakkında yeterli bilgi yoksa da adını buradan aldığı sanılmaktadır. Fâtih ve Şadırvan sularından toplam altmış iki yere dağıtım yapılır.

Bayezid Suyu. Halkalı sularının büyüklerindendir. II. Bayezid tarafından yaptırılmış olup Cebeciköy'ün güneyinde Kireçhane ve Vâlide dereleriyle Koyundere kenarındaki üç ayrı kaynaktan çıkar ve birçok katmayı da aldıktan sonra Küçükköy'ün hemen batısından geçerek Taşlıtarla civarında büyük kolla birleşip Edirnekapı'nın güneyinden şehre girer. Karagümrük-Fâtih Camii yolu ile Bozdoğan Kemeri üzerinden geçerek Beyazıt Camii karşısında İstanbul Üniversitesi'nin merkez binasının bahçe duvarı üzerinde bulunan kubbeye ulaşır. İstanbul Vakıflar Başmüdürlüğü Arşivi'ndeki İstanbul sularıyla ilgili Vakıf Defteri'nden, Beyazıt Camii ve Kapalıçarşı dahil toplam altmış üç yere su dağıttığı anlaşılmaktadır.

Mahmud Paşa ve Lâleli Suları. Mahmud Paşa suyu sonradan Lâleli (III. Mustafa) suyu ile birleştirilmiştir. Fâtih Sultan Mehmed'in sadrazamı Mahmud Paşa tarafından bugün Nuruosmaniye Camii civarında bulunan cami ve hayratına su getirmek için yaptırılmıştır. Başka su ile birleştirildiğinden ilk kaynağının nerede olduğu bilinmemektedir; birleştirilmesinden sonraki kaynağı ise Bayrampaşa dolaylarındadır. Fâtih suyu gibi bu suyun da önceleri Bozdoğan Kemeri üzerinden geçtiği tahmin edilir. Hisaraltı, Sarmaşık, Safalıbostan, Kabakulak, Eskialipaşa, Emîrbuhârî, Hoca Evliya mahallesi, Kanlıbostan, Karataş, İskender Paşa Camii, Devehanı, Saraçhanebaşı, Amca Hüseyin Paşa Medresesi, İbrâhim Paşa Hamamı, Şehzadebaşı Karakolu, Çukurçeşme Meydanı ve Lâleli Camii'nin imaretiyle hayratına su verir. Çukurçeşme Meydanı'ndaki teraziden ayrılan kol ise Acemoğlu Hamamı, Vezneciler, Sabuncu Han, Beyazıt Meydanı, Kürkçüler Kapısı, Çarşıoğlu Kapısı, Kalpakçılarbaşı,

Nuruosmaniye yoluyla Mahmud Paşa Camii'ne ve hayratına ulaşır. Sistemin su dağıttığı yerlerin toplam sayısı yirmi dokuzdur.

Koca Mustafa Paşa Suyu. II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim'in sadrazamı Koca Mustafa Paşa tarafından yaptırılmıştır. İsâle hattı çok kısa olan bu su yolunun kaynağı Bayrampaşa'da yahudi maşatlığı civarındadır. Mevlânâkapı, Takyeci mahallesi, Nişastacılar ve Uzunyusuf mahallesi yoluyla Akarca'ya ulaşarak Koca Mustafa Paşa Camii ve hayratında sonra erer; altı yere su verir.

Süleymaniye Suyu. Kanûnî Sultan Süleyman tarafından inşa ettirilen bu su yolunun yapılmasındaki esas amaç Süleymaniye Külliyesi'ne su getirilmesi olmakla birlikte bu sistemden Şehzade Camii'ne ve çeşitli yerlere de su verilmiştir. Halkalı sularının gerek isâle hattının uzunluğu (50 kilometreden fazla), gerekse debisi bakımından en büyüğüdür. İsâle hattı iki ana koldan oluşur. Bunlardan Aypah kolu, Mahmutbey'in güneyinde yer alan Papazköy'de (günümüzde Güneşli civarı) 100 m. kotundaki bir kaynaktan çıkarak Mâzul Kemer, Atışalanı'ndaki Avasköy ve Ali Paşa kemerlerinden geçerek Taşlıtarla'daki kubbeye ulaşır. Çınar kolu ise Habipler'deki menbalardan çıkarak Kahveci Baba Kemeri, Kara Kemer ve Kumrulu Kemer'den geçip Küçükköy yakınındaki Taşlıtarla'da bulunan kubbede diğer kolla birleşir ve Edirnekapı civarından şehre girerek Karagümrük, Fâtih Camii, Bozdoğan Kemeri hattının sonundan 90 derece dönüp Esnaf Hastahanesi duvarından bugünkü Çocuk Kütüphanesi'nin duvarı üzerindeki makseme ve oradan da Süleymaniye Külliyesi'ne ulaşır. Yüzlerce katması vardır; seksen yere su verir.

Mihrimah Suyu. Zincirli suyu da denilen tesis, Kanûnî Sultan Süleyman'ın kızı Mihrimah Sultan'ın Edirnekapı'daki hayratına su temin etmek amacıyla yaptırılmıştır. Topçular'da Uçarkatma'dan çıkıp Edirnekapı'dan şehre girerek Mihrimah Camii ve çevresindeki diğer hayratla Atik Ali Paşa (Zincirlikuyu) ve Nişancı Mehmed Paşa camilerine su verir.

Ebüssuûd Suyu. Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi tarafından yaptırılmıştır. Demirkapı'da 70 m. kotundaki bir kaynaktan çıkarak Topkapı ile Mevlânâkapı arasından şehre girer. Taşmektep, Şehremini, Macuncu hattından geçip Çiftemaslaklar Terazisi'ne çıkarak Ebüssuûd hayratına su dağıtır. Bu sistemden toplam on yere su verilir.

Köprülü Suyu. Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın hayratına su temin etmek için yapılmıştır. Halkalı sularının gerek isâle gerekse debi bakımından büyüklerinden olup şehir dışındaki kısmı 21 kilometredir. Kaynağı Büyükderbend civarında Karaahmetli Çiftliği merasındadır. Uzuncaova deresi boyunca güneye doğru gelen isâle hattı, Mâzul Kemer'in sol tarafından geçip Beylik ve Süleymaniye su yollarına paralel olarak onlara yakın bir noktadan Edirnekapı civarında şehre girer. Daha sonra Karagümrük, Bozdoğan Kemeri, Beyazıt, Divanyolu güzergâhı ile Çemberlitaş'a varıp Köprülü hayratına, Vezirhan'a ve civardaki iki çeşmeye su verir.

Cerrah Paşa Suyu. III. Mehmed devrinde (1595-1603) Sadrazam Cerrah Mehmed Paşa tarafından kendi hayratı olan ve adını taşıyan camiye su getirmek için yaptırılmıştır. Taşlıtarla'daki kaynağından başlayarak Gümüşsuyu, Takyeci ve İlyaszâde mahalleleri, Topkapı, Hisaraltı, Çubizâde, Karanfillibostan üzerinden Saray Meydanı'na gelir; buradan bir kol Baruthâne Yokuşu başındaki maslağa, diğer bir kol Çiftemaslak, Macuncu, Kalender maslaklarından Molla Fenârî maslağına ve oradan da Cerrahpaşa Camii'ne ulaşır. Bu sudan toplam on yere dağıtım yapılır.

Sultan Ahmed Suyu. Sultan Ahmed Camii'nin inşası sırasında I. Ahmed tarafından yaptırılmıştır. Kaynağı Topçular'da olup Edirnekapı, Sarmaşık, Karagümrük, Fatih Karakolu arkasındaki kütüphane, Bozdoğan Kemeri, Beyazıt Meydanı, Irgatpazarı, Çemberlitaş, Fazlıpaşa yoluyla Sultan Ahmed Camii'ne ulaşır; yirmi yere su dağıtır.

Saray Çeşmeleri Suyu. IV. Murad, I. Mahmud ve Fatma Sultan hayratlarıyla çeşmelerine akar. Bu suyun da kaynağı Taşlıtarla merasındadır. Gümüşsuyu ve Takyeci mahallesi üzerinden gelerek Topkapı ile Mevlânâkapı arasından şehre girer ve Çivicizâde mahallesinden geçip

Karanfillibostan içerisinden teraziye çıkarak buradan çeşmelere dağılır.

Hekimoğlu Ali Paşa Suyu. Hekimoğlu Ali Paşa tarafından kendi yaptırdığı cami ve çeşmelere su getirmek için inşa ettirilmiştir. Bağcılar'da Kaşıkçı Çiftliği'nden çıktıktan sonra Güngören, Ferhad Paşa Çiftliği, Ayvalıdere, Demirkapı, Çınardere, Mevlânâkapı, Mimarağa terazisi, Altımermer ve

Küçükhamam terazisine gelir. Buradan üç kola ayrılarak Samatya civarında Çınar mahallesi yönüne doğru dağıtım yapar.

Kasım Ağa (Sekbanbaşı) Suyu. III. Ahmed'in sekbanbaşısı olduğu sanılan Kasım Ağa tarafından yaptırılmıştır. Kaynağı Bayrampaşa'da olup Topkapı caddesi, Mevlânâkapı, Hisaraltı, Evliyâ ve Mimar camileri, Odabaşı caddesi, Macuncu Hamamı, Molla Gürânî, Biberağa sokağı ve Haseki caddesi güzergâhı ile geldiği Kasım Ağa'nın vakıf çeşmesine ve Haseki Hastahanesi'ne su verir.

Nuruosmaniye Suyu. 1748-1755 yılları arasında Nuruosmaniye Camii'ne su temin etmek için yaptırılmıştır. Ayvalıdere suyu da denilen hattın kaynağı Esenler'de Ferhad Paşa merasındadır. Ayvalıdere, Maltepe, Bayrampaşa, Hisaraltı, Edirnekapı, Sarmaşık, Devehanı, Dülgeroğlu Camii, Acemoğlu Meydanı, Hasanpaşa Karakolu, Yahnikapan sokağı, Parmakkapı yoluyla Atik Ali Paşa Camii'nden geçerek Serin hazneye gelir ve buradan Nuruosmaniye Camii avlusundaki İmaret haznesine ulaşıp külliye birimlerine dağılır.

Tarihî İstanbul yarımadasına su temin eden Kırkçeşme sularının yüzeysel su olmasına karşılık Halkalı suları kaynak suyudur. Kırkçeşme isâlesi halen çalışmakta ve Gaziosmanpaşa civarına su vermektedir. Halkalı sularının hepsi tamamen harap durumdadır ve toplanan bütün bilgiler eldeki belgelerle yerinde yapılan incelemelere dayanmaktadır. Müze ve kütüphanelerde Halkalı sularına ait on bir adet eski su yolu haritası mevcut olup bunların dördü Fâtih Sultan Mehmed tarafından tamir ve tevsi ettirilen su yollarına, biri Süleymaniye, ikisi Bayezid, üçü Köprülü ve biri de Nuruosmaniye su yollarına aittir.

Şehir surları dışındaki isâle hatlarının toplam uzunluğu 130 km. kadar olan ve suyun naklinde iç çapı 22 santimetrelik künkler kullanılan Halkalı sularının yapımı 1453 yılından 1755 yılına kadar sürmüştür. Vakıf Defteri'ne göre bu sulara ait çeşmelerin sayısı 435 ise de günümüze bunların yarısı dahi gelmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Vakıf Defteri, İstanbul Vakıflar Başmüdürlüğü, tür.yer. (13 Mayıs 1930'da İstanbul Vakıflar Umummüdürlüğü tarafından yeni harflere aktarılan defter); Mecelle-i Umûr-i Belediyye, III, 1240-1246; Nâzım, İstanbul Vilâyeti Şehremânetine Evkaftan Devrolunan Sular, İstanbul 1925, s. 16-26; Saadi Nazım Nirven, İstanbul Suları, İstanbul 1946, s. 155-165; Kâzım Çeçen, İstanbul'da Osmanlı Devrindeki Su Tesisleri, İstanbul 1984, s. 25-45; a.mlf., İstanbul'un Vakıf Sularından Halkalı Suları, İstanbul 1991; Galip Ata, "İstanbul Evkaf Suları", Sıhhiye Mecmuası, sy. 16, İstanbul 1922, s. 123-127.

Kâzım Çeçen

HALKÂRÎ

Tezhip sanatında altınla çalışılan bir bezeme tarzı.

Kelime, sözlükte “süslemek” anlamına gelen Arapça haly kelimesiyle “iş” anlamındaki Farsça kâr ve nisbet ekinden meydana gelmiştir (haly-i kâr > halkârî). Varak altının ezilip jelatin eriyiğiyle karıştırılması ile hazırlanan zermürekkebin yoğunluğunun dereceli olarak kullanılması sonucunda elde edilen gölgeli tezyinata halkârî adı verilir. Gölgelendirme işlemi iki şekilde yapılır. En çok uygulanan ve sadece halkârî adıyla anılan teknik şudur: Jelatin eriyiğiyle sulandırılmış olarak fırçaya yeterli miktarda alınan altının yaprak uçlarına doğru sürülmesiyle altın zerrelerinin ağırlığı uçlarda

toplanarak farklı tonlar elde edilir. Motiflerin iç kısmından uç noktasına doğru fırça sürülürken yavaş yavaş altın zerrelerinin yoğunluğu arttırılır. En uç kısımlar altının en koyu olarak bulunduğu yerlerdir. Altının sulandırılma miktarı ve sürülüşü, el mahareti ve fırça tecrübesi isteyen bir iş olduğundan bu meleke uzun zaman içinde kazanılır. Tashih kabul etmeyen bir çalışma olması yanında verilen gölgenin derecesini desenin her tarafında aynen koruma mecburiyeti işin en zor tarafıdır.

Gölgelendirmenin fırça ile tarama suretiyle gerçekleştirildiği ikinci tarz “tarama (taramalı) halkârî” veya “perdahlı halkârî” olarak adlandırılır. Tarama halkârî, yaprak uçlarına damla halinde bırakılan koyuca altının ince fırça yardımıyla taranarak yaprağın diğer kısımlarına dağıtılması ile yapılır. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, altın zerrelerinin uçtan uzaklaştıkça azaltılarak dağıtılmasıdır. Uzun emek gerektiren bu tarz diğerine göre daha güçtür. Aynı işlem motiflerin her parçası için tekrarlanır. Tarama sonunda fırça izlerinin belli olmamasına dikkat edilir.

Halkârîye önce işlenecek olan desenin çizilmesi ve kenarlarından iğnelenerek kalıp çıkarılmasıyla başlanır. İğneleme işleminde şimşir ağacından yapılmış bir altlık kullanılır. Kalem biçiminde vidalı bir saatçi mengenesine sıkıştırılan ince iğneyle çizgiler takip edilerek iğneleme işlemi tamamlanır. Bu işlem sırasında iğnenin kâğıt yüzüne dik olarak tutulması,

eşit aralıklarla ve aynı kuvvette vurulması gerekir. Deseni çoğaltmak için kâğıdın altına birkaç kat kâğıt daha konulur ve iğneleme sırasında kâğıtların oynamaması sağlanır. Desenin çizildiği kâğıda üst kalıp, sadece iğne delikleri olan alttaki kâğıtlara da alt kalıp denir. Üst kalıp kirlenmemesi için silkeleme işinde kullanılmaz; örnek olarak saklanır ve halkârî altınla işlenirken doğruluğu bu kalıptan kontrol edilir. İğneleme sırasında kalıbı çevirmemek ve iğneleri aynı yönde batırmak lâzımdır. Halkârî yapılacak zemin açık renkte ise bir bez çıkın içine konulan söğüt kömürü tozu, zemin koyu renkte ise tebeşir sürülmüş bir çuha, tezyinatın yapılacağı kâğıda kaymayacak şekilde tesbit edilen halkârî kalıbı üstünde hafifçe vurularak dolaştırılır. "Kalıp silkeleme" denilen bu işlem sırasında kalıbın deliklerinden geçen tozlar alttaki zemine deseni aktarmış olur. Kalıp, silkildikten ve çalışılacak zemin üzerindeki kömür izleri kurşun kalemle hafifçe çizildikten sonra temizlenir. Bu temizleme yapılmadan altın sürülürse kömür tozu yüzünden siyah lekeler meydana gelir. Tebeşirle silkeleme yapılmışsa motifin ayrıca çizilmesine lüzum yoktur.

Halkârînin âharlı iyi cins kâğıda işlenmesi, altın zerreleri kâğıdın dokusuna nüfuz etmeyerek satıhta kaldığı için daha iyi netice vermektedir. Gölgelendirme işlemi sona erince motiflerin kenarlarına koyu altınla tahrir çekilir. Fırçanın ince çizgisinin yer yer kalınlaştırılarak hareketlendirilmesi suretiyle yapılan tahrirleme ile halkârî tamamlanmış olur. Tahrir çekilirken altının koyu olması ve tahrirlerin düzgün çekilmesi icap eder. Tahririn başarı derecesi ancak altın kuruduktan sonra görülebildiğinden bu tarz, boya ile yapılan tahrirden çok daha zordur.

Halkârînin asıl güzelliği, sürüldüğünde sarı boya görünümünde olan altının zermühre denilen küçük cilâlama taşının yardımıyla parlatıldığı zaman ortaya çıkar. Açık renkli zemin üzerine yapılan halkârî parlatılırken mühre doğrudan desenin üzerinde gezdirilir. Koyu zeminli halkârîde bu parlatma, araya saman kâğıdı veya karamela kâğıdı denilen ince bir kâğıt konularak yapılır. Bu kaygan kâğıt desenin üzerine konulup mührelendiğinde mat bir parlaklık elde edilir. Halkârîye daha zengin ve gösterişli bir hava vermek için farklı renkte altın kullanılır. Gölgelendirme sarı, tahrirler yeşil altınla yapılabildiği gibi yapraklar yeşil, çiçekler sarı altınla çalışılabilir.

Halkârî çeşitleri arasında yukarıda bahsedilen tekniklerden başka "tahrirli

halkâri, zerşikâf (renkli halkârî), foyalı halkârî, motif zemini boyalı halkârî" de bulunmaktadır. Tahrirli halkârî, açık renk zemin üzerine işlenen çalışmalarda desenin daha iyi görünmesini temin için uygulanır. Umumiyetle siyah renkle yapılan tahrirleme altın tahrirle birlikte uygulanırsa fırça nüansı altınla verildiği için siyah tahrir dış kısma nüanssız olarak çekilir. Sadece siyah renkle tahrirlenecekse motif nüans verilerek işlenir. Gölgelendirme ve tahrirleme safhasında

altınla birlikte bir veya birkaç renk kullanılırsa renkli halkârî ortaya çıkar. Renkli halkârînin Beyazıt Devlet (nr. 4969) ve Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine, nr. 1365, III. Ahmed, nr. 3653) kütüphanelerinde mevcut eserlerde güzel örnekleri vardır. Foyalı halkârî yarı şeffaf la'l mürekkebiyle yapılır. Altınlama işleminden sonra motiflerin sadece uç tarafında altının kesif bulunduğu kısımlara fırça ile la'l mürekkebi sürülür. Kırmızı bir parıltı meydana getiren bu çeşit halkârî bilhassa Fâtih devri eserlerinde görülmektedir. Motif zemini boyalı halkârîde desen iki defa silkelendiğinden iki kat zamana ihtiyaç vardır. İlk silkelemede motiflerin içi tamamen boyanır; ikinci silkelemede gölge ve tahrirler altınla yapılır. Çift tahrir tarzında hazırlanmış halkârî örnekleri daha çok Ali Üsküdârî'nin eserlerinde görülmektedir. Tarama ile verilen gölge tahrirsizdir. Bunların dışında tamamen veya kısmen sıvama altınla yapılmış, halkârî görünümü veren işlere de rastlanır.

Halkârî deseni uygulanacak yerin ölçüsü göz önüne alınarak hazırlanır. Meselâ bir kitap sayfası için çiziliyorsa yazının okunduğu yakın mesafeden seyredileceği düşünülerek ufak motifler kullanılır. Celî yazı etrafı için daha iri ve detaylı motifler tercih edilir. Halkârî, kitabın yanı sıra günlük hayatta kullanılan çeşitli eşyalara da uygulanmıştır. Halkârînin kâğıt dışında ahşap veya deri üzerine işlenmesi desenden başlayan bazı işçilik farklılıkları gösterir.

İslâmî bezemede kullanılan bütün motiflere halkârî desenlerinde de yer verilmiştir. Birinci sırayı hatâyî grubunun aldığı bu motifler içinde sırasıyla rûmî, bulut ve bilhassa hayvan motiflerine sıkça rastlanmaktadır. Daha ziyade Herat ve İran (özellikle Safevî devri) halkârî örneklerinde hem efsanevî hayvan motifleri hem de aslan, tavşan, ceylan, leylek gibi hayvanların üslûplaştırılmış örnekleri bol miktarda yer almaktadır. Bu

gruptaki motifler tarama ile gölgelendirilmiştir.

Halkârînin kâğıt üzerinde (yazı ve minyatür kenarlarında, murakka‘larda, yazı zemininde, kitap boğazlarında vb.), ahşap üzerinde (çekmece, yay, kubur vb.), deri üzerinde, yazı altlığında, eski tarz ciltlerin iç ve dış yüzlerinde, lake (ruganî) işlerde uygulanan örnekleri müze ve kütüphanelerde yer almaktadır. Tarihi tahminen altı asır öncesine kadar uzanan bu sanat XX. yüzyıl tezyinatında da mevkiini korumuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Türk Lugatı, II, 563; F. Akimushkin Oleg - A. Ivanov Anatol, The Art of Illumination, The Arts of the Book in Central Asia, London 1979, s. 35-57; F. Çiçek Derman, Osmanlılarda Halkârî (lisans tezi, 1982), İÜ Ed.Fak.; a.mlf., “Tezyinâtımızda Halkârî”, Sanatsal Mozaik, I/5, İstanbul 1996, s. 34-35; Süheyl Ünver, “Türk Tezyînatında Halkârîye Dâir”, Arkitekt, XI/2, İstanbul 1939, s. 6-7; Pakalın, I, 711-712; M. Uğur Derman, “Halkârî”, TA, XVIII, 409-411 (maddenin yazımında Muhsin Demironat ve Rikkat Kunt’un ders notlarından da faydalanılmıştır).

F. Çiçek Derman

HALKİYAT

Halkın maddî ve mânevî kültürünü özel metotlarla derleyen, sınıflandıran, çözümleyen ve yorumlayan bilim dalı.

Düğün, bayram, kandil, doğum, ölüm, ad koyma, kan kardeşliği gibi gelenekler; cin, peri, büyü, efsun, muska gibi halk inançları; türkü, mâni, masal, efsane, tekerleme, bilmece, atasözü gibi halk edebiyatı ürünleriyle halk musikisi, halk tiyatrosu ve halk oyunları halkiyatın başlıca konularıdır. XIX. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan ve İngilizce folklore (folk "halk, avam"; lore "bilim") terimiyle adlandırılan bu bilim dalının Türkçe'de kullanılan ilk karşılığı halkiyattır. Daha sonraki yıllarda hikmeti avâm, halk bilgisi, budun bilgisi gibi terimler kullanılmaya başlanmışsa da son yıllarda folklor ve bunun yanı sıra halk bilimi (halkbilim) terimleri yaygınlık kazanmıştır. Günümüzde sadece halk müziği ve halk oyunları için folklor teriminin kullanılması kavramın anlam alanını daraltmaktadır. Aslında folklor, halk oyunları ve halk müziğinden başka daha birçok konudaki derleme, inceleme ve araştırmayı kapsar, bunları sınıflandırarak değerlendirir ve yayımlar.

22 Ağustos 1846 tarihli Athenaeum dergisinde ilk defa William John Thoms tarafından kullanılan "folklore" kelimesi daha önce Batı ülkelerinde "folkminde, folklorul, folkways, folk life, folk fiction" vb. terimler kullanılmıştır. Bugün ise hemen hemen bütün dünya ülkelerinde kullanılan ortak terim folklordur. XIX. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın birçok ülkesinde daha sistemli bir şekilde yürütülen halkiyat çalışmaları sonucu derleme ve araştırmalar hızlandırılarak müzeler ve sergiler açılmış, arşivler, dernekler ve enstitüler kurulmuş, festivaller, kongreler ve seminerler düzenlenmiş, halkiyat üniversite programlarına ders olarak alınmış, yapılan derleme, inceleme ve araştırmaların yayımlar yolu ile tanıtılmasına hız kazandırılmıştır.

Türkiye'de folklordan ilk defa Ziya Gökalp söz etmiş ve folklor karşılığı olarak halkiyat terimini kullanmıştır (Halka Doğru, sy. 14, s. 107-108). Ziya Gökalp'ten sonra M. Fuad Köprülü, "Yeni Bir İlim: Halkiyat-Folklore"

(İkdam, sy. 14) başlıklı yazısında bu iki terimi bir arada kullanmış; halkiyatın mahiyeti, romantizm akımı ile yakınlık derecesi, milliyetçilik ve sömürgecilik hareketlerinde halkiyatın rolü konularında açıklamalarda bulunmuştur. Rıza Tevfik (Bölükbaşı) ise "Folklor: Folklore" (Peyâm: Edebî İlâve, sy. 20) adını taşıyan yazısında, "Lafzan tercüme edilirse hikmeti avâm tamamıyla folklor mukabili olmuş olur" dedikten sonra hikmeti avâm tabirinin bizde "durûb-ı emsâl" karşılığı kullanıldığını, oysa Avrupa'da folklor deyince durûb-ı emsâl de dahil olmak üzere halk şarkıları, destanlar,

bilmeceler, hatta hikâyelerin hep birden hatıra geldiğini belirtmiştir. Rıza Tevfik, folklor teriminin avam edebiyatının bütün eserlerini anlatmak üzere kullanıldığına işaret ettiği için folklorun sadece edebiyat yönü üzerinde durmuştur. Yazısında, bugün halk edebiyatı ve anonim halk edebiyatı diye anılan alandaki ürünlerden özellikle atasözleriyle türkülerin nasıl ortaya çıktığı ve anonimleştiği noktalarına ağırlık veren Rıza Tevfik görüşlerini bunlarla ilgili örneklere dayandırarak sunmaya çalışmıştır.

Daha sonra bu alanda gerçekleştirilen ilk resmî faaliyet, 1920 yılında Ankara'da Maarif Vekâleti'ne bağlı Hars Dairesi'nin kurulmasıdır. 1922'de aynı bakanlığın bir genelgesiyle öğretmenlerden ve konuyla ilgilenenlerden derlemeler yapmaları istenmiştir. Bu sırada Diyarbakır'da bulunan Gökalp etrafına topladığı gençlerle bir ekip çalışması başlatmış, çıkardığı Küçük Mecmua'da derlediği bazı masalları yayımladığı gibi "Usullere Dair" genel başlığı altında çıkan "Halkiyat I-Masallar" yazısında halk masallarının tesbit usulü konusunu ele almıştır (Küçük Mecmua, sy. 18, s. 9-12). Gökalp'in bu dönemde folklor ve etnografya çalışmaları için geniş çaplı planlar içinde olduğu Köprülü'ye Diyarbakır'dan yazdığı bir mektubundan anlaşılmaktadır (Limni ve Malta Mektupları, s. 26-28).

1924'te Ankara'da Etnografya Müzesi'nin kurulması görevi Macar Meszaroş'a verildikten sonra 1925'te müzenin temeli atılarak bir yıl sonra inşaatı tamamlanmış, 1927 yılında müdürlüğüne Hâmid Zübeyir (Koşay) getirilerek 18 Temmuz 1930'da ziyarete açılmıştır. Devletçe atılan bu ilk adımların yanında halkiyat alanındaki bir başka önemli faaliyet, merkezi Ankara'da bulunan Anadolu Halk Bilgisi Derneği'nin kurulmasıdır (1 Kasım 1927). Daha sonra adı Türk Halk Bilgisi Derneği olan bu kuruluş

Halk Bilgisi Toplayıcılarına Rehber (Ankara 1928) adlı bir kitapla Halk Bilgisi Mecmuası (tek sayı yayımlanmıştır, 1928) ve Halk Bilgisi Haberleri (ilk sayı 1 Kasım 1929, önce Ankara'daki derneğin yayın organı olarak on dokuz sayı, bir süre sonra Eminönü Halkevi'nin yayın organı olarak 105, toplam 124 sayı) dergilerini yayımladı. Halk Bilgisi Haberleri, önceleri dağınık ve sistemsiz bir şekilde yürütülen çalışmaları bazı esaslara bağlayarak toparlamaya çalıştı. Daha çok derleme ve değerlendirmeye dayalı yazılarla halkiyat ve halk edebiyatı alanında önemli gelişmeler sağlayan bir yayın organı olarak Türk folklor tarihinde özel bir yer edindi.

Halkevlerinin faaliyetleri arasında yer alan kitap ve dergi yayımcılığı halkiyat ürünlerinin derlenmesinde de büyük katkılar sağlamıştır. Halkevleri merkez yayın organı durumunda bulunan Ülkü dergisinin yanı sıra Gaziantep (Başpınar), Çorum (Çorumlu), Malatya (Derme), Kayseri (Erciyes), Erzurum (Erzurum), Trabzon (İnan), Denizli (İnanç) gibi çeşitli illerde çıkarılan dergilerde (Tan, Folklor, s. 36), genel ve mahallî nitelikte yazıların önemli bir bölümü de halkiyatla ilgilidir.

Halkevleri yanında Türkiyat Enstitüsü, Türk Dil Kurumu, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, İstanbul Yüksek Tahsil Gençliği'nce kurulan Yüksek Tahsil Gençliği Türk Folklor Enstitüsünü Kurma Derneği (1966'dan sonra Türk Folklor Kurumu, 1973'ten sonra da Folklor Kurumu adlarıyla), Boğaziçi Üniversitesi Folklor Kulübü, Konya Kültür ve Turizm Derneği, Türk Halk Sanatlarını ve Ananelerini Tetkik Cemiyeti de (1959'da Türk Etnografya ve Turizm Folklor Derneği, 1973'te Folklor Araştırmaları Kurumu adlarıyla) çeşitli kitap yayımları ile halkiyat çalışmalarına genişlik ve zenginlik kazandıran kuruluşlardır.

İstanbul Belediye Konservatuvarı ile Ankara Devlet Konservatuvarı tarafından yürütülen halk müziği derlemelerine üniversitelere bağlı olarak sonradan kurulan konservatuvarlar da katılarak pek çok halk türküsü ve oyun havası derlenmiş, bunların önemli bir bölümü notaya alınarak arşivlerde toplanmıştır. Bu çalışmalarda ön planda yer alan Muzaffer Sarısözen'in Ankara Radyosu'nda kurduğu Yurttan Sesler Topluluğu tarafından da halk türkülerinin bütün yurtta tanıtılıp yayılması sağlanmıştır (bk. HALK MÛSİKİSİ).

Türkiye'nin hemen bütün il ve ilçelerinde özellikle halk müziği ve halk oyunlarının ağırlıklı olduğu çalışmalar yapan halk eğitim merkezleri ve 150'den fazla dernek bulunmaktadır (bk. a.g.e., s. 32-36). Bu kuruluşlar, yurt içinde ve dışında düzenlenen çeşitli şenliklere ve festivallere katılarak Türk halkiyatının bu yönünü yaşatmakta ve yarışmalarda dereceler elde etmektedir. Bu arada çeşitli bankalarla Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu da zaman zaman yayımladıkları kitap ve dergilerle halkiyat alanına hizmetlerde bulunmaktadır.

1973'ten sonraki adıyla Folklor Araştırmaları Kurumu yayımladığı çeşitli kitaplar, her yıl düzenlediği dizi konferanslar ve 1983'ten itibaren Eskişehir Valiliği'nin de desteği sonucu gerçekleştirdiği milletlerarası Türk halk edebiyatı seminerleriyle son yıllarda önemli çalışmalarda bulunan derneklerin başında yer almaktadır. Bu kurum, 1981 yılından beri her yıl Türk folkloruna hizmet edenlere "İhsan Hınçer Türk Folkloruna Hizmet Ödülü" vermektedir. Adına ödül konan İhsan Hınçer, Halk Bilgisi Haberleri dergisinin kapanmasıyla ortaya çıkan boşluğu dolduran Türk Folklor Araştırmaları adlı dergiyi Ağustos 1949'dan Ekim 1979'a kadar kesintisiz olarak çıkarmış, ölümünden sonra üç sayı daha yayımlanarak 366. sayıya ulaşan dergi Ocak 1980'de kapanmıştır.

Üniversitelerdeki folklor ve halk edebiyatı çalışmaları, ilk olarak 1938 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde ders programına alınmıştır. Erzurum Atatürk Üniversitesi de halkiyat alanında yoğun ve etkili çalışmalarda bulunmuştur.

Devletin bakanlıklar düzeyinde halkiyat konusuna el atması 1966 yılında Millî Folklor Enstitüsü'nün kurulmasıyla başlamıştır. 1983'te Millî Folklor Araştırma Dairesi (MİFAD) ve 1990'da Halk Kültürünü Araştırma Dairesi adını alan bu kuruluş dağınık olan çalışmaları toparlayıcı, organize ve koordine edici bir karakter kazanarak faaliyetlerini sistemli bir şekilde yürütmektedir.

Halkın bir yaşama biçimi olarak benimsediği ve uygulamalarla geçmişten günümüze canlı tuttuğu kültür öğelerinden oluşan ürünler, halkiyatın bilim olarak ortaya çıkışından önceki zamanlarda da vardı. Kökleri çok eski yüzyıllara uzanan bu ürünler statik, durağan, müzelik değerler olmayıp

dinamik, hareketli, yaşayan, devamlı yeni ürünler doğuran bir yapıya sahiptir. Bu ürünler alan araştırması, kaynak durumundaki kişilerden yapılan derlemeler ve geçmişteki şekillerinin yer aldığı yazılı kaynaklardan elde edilen bilgilerin değerlendirilmesiyle gün ışığına çıkarılmaktadır. Alan araştırmalarında gözlem, görüşme ve anket tekniklerini kullanan derlemeci veya derleme ekibi, gerektiğinde kılavuz adı verilen ve derleme yapılacak alanı çok iyi bilen kişilerden de faydalanır.

Türk halk edebiyatını, dolayısıyla Türk halkiyatını bir ilim konusu olarak ele alan

ilk isim Ignacz Kunoş'tur. Rumeli ve Anadolu'nun çeşitli yörelerinden derlediği metinleri 1887'den itibaren sistemli bir şekilde yayımlamaya başlayan Kunoş, 1925 yılında Ankara'da verdiği konferansları da Türk Halk Edebiyatı adıyla kitap haline getirdi (İstanbul 1925). Kunoş'tan sonra Gyula Nemeth, George Jacob, Friedrich Wilhelm Radloff, Friedrich Giese, Theodor Menzel, Helmut Ritter, Otto Spies, Walter Ruben, Wolfram Eberhard, Georges Dumézil, Jean Deny, Edmond Saussey, Bela Bartok, Ulla Johansen, Felik Luschan de aynı çalışma yöntemiyle Türk halkiyatı üzerinde önemli araştırmalarda bulundular.

Türk halkiyatı bakımından içinde birçok bilgi ve ipucu bulunan yazılı kaynaklar arasında Orhun Âbideleri, Kutadgu Bilig, Dîvânü lugāti't-Türk, Dede Korkut Hikâyeleri, İbn Battûta Seyahatnâmesi, Bâbürnâme, Evliya Çelebi Seyahatnâmesi gibi klasik değer kazanmış olanların yanında albümler, arşiv belgeleri, baytarnâmeler, cönkler, defterler (Matbah-ı Âmire defterleri, mühimme defterleri, tahrir defterleri vb.), divanlar, falnâmeler, fermanlar, fetvalar, fotoğraflar, fütüvvetnâmeler, gazavatnâmeler, gravürler, günlükler, hızırnâmeler, kıyafetnâmeler, mecmualar, mektuplar, menâkıbnâmeler, mesneviler, minyatürler, narh defterleri, nevsâller, rûznâmçeler, salnâmeler, seyahatnâmeler, seyirnâmeler, surnâmeler, şairnâmeler, şehrengizler, şer'î mahkeme sicilleri, şükûfenâmeler, tarihler, vekāyi'nâmeler, vefeyâtnâmeler, yıldıznâmeler, zenannâmeler vb. eserler de bulunmaktadır. Bu kaynaklarda halkiyatın inceleme alanına giren adlar, lakaplar, yer adları, eski gelenekler, halk ilâçları, büyüler, tılsımlar, halk tiyatrosu, el sanatları, meslekler ve bunlara bağlı töreler, ölçü birimleri, kıyafetler, halk veterinerliği, tarikat gelenekleri ve töreleri, halk tabâbeti,

halk edebiyatı, inanışlar gibi değişik konularda gerekli bilgiler bulunmaktadır. Mezarlıklar, sivil mimari yapıları ve eserlerle buralardaki eşya da halk kültürünün maddî yönünü oluşturmaları bakımından folklorun inceleme alanı içinde yer alır.

Halkiyat bir bakıma toplumun tarihini inceler; ancak tarihçinin görevi olayları doğru bir şekilde ortaya koymak olduğu halde halkiyatçı olayların gerçekteki durumu ne olursa olsun gerçeğe uyan ve uymayan bütün yönlerini ortaya koymak zorundadır. Bundan dolayı halkiyat tarih, coğrafya, etnoloji, etnografya, tıp, dinler tarihi, hukuk, edebiyat, psikoloji ve sosyoloji ile yakın ilişkileri olan bir çalışma alanıdır. Özellikle etnografya ile halkiyat ayrı bilim dalları olmakla beraber iç içe olan tek bir bilim dalı gibi görünürler.

Geniş bir araştırma alanı olan halkiyatın, diğer bilimler gibi kendine has bir sınıflandırma sistemine ve çalışma alanına kavuşması için hem Batı'da hem de Türkiye'de birtakım çalışmalar yapılmıştır. XX. yüzyılın başlarında Fransa'da Paul Sébillot ve Arnould van Gennep, İngiltere'de Charlotte Burne, Almanya ve İsviçre'de Hofmann Krayer, Belçika'da Paul Saintyves, halkiyatın çalışma alanını tesbit ederek bazı eserler yayımlamışlardır. Türkiye'de ise önce Türk Halk Bilgisi Derneği'nin yayımladığı Halk Bilgisi Toplayıcılarına Rehber (Ankara 1928) adlı kitapla başlayan sınıflandırma denemesi 1949'da Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve 1969'da Naki Tezel tarafından birtakım değişikliklerle geliştirilmiş, 1977'de Sedat Veyis Örnek ayrı bir sınıflandırma modeli hazırlamıştır. Bugün için Türkiye'de en geniş ve hemen hemen bütün konuları içine alan sınıflandırma, Millî Folklor Araştırma Dairesi tarafından (yeni adı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi) 1976 yılında yeni bir kodlama sistemiyle oluşturulmuştur (Tan, Folklor, s. 10-14).

Türkler'in yaşadığı coğrafya ve Türk kültürünün tarih içindeki eskiliği göz önüne alındığı takdirde Türk halk kültürünün çok geniş bir inceleme ve araştırma alanı olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Bu genişlikte yalnız Türkiye'deki halkiyat bile bir yandan kökü eski coğrafyalardan getirilen kültür öğelerine, öte yandan dış kültürlerden ve alt kültürlerden bünyesine girmiş olan öğelere bağlı olarak son derece karmaşık ve zengin bir yapı arzetmektedir.

Türk halkiyatı alanındaki çalışmaların bugün için yeterli olduğu söylenemezse de bu konunun enine boyuna, çeşitli tekniklerle derlenerek incelenmesi ve bu noktadan yola çıkılarak Türk kültürünün evrensel kültür içindeki yerinin belirlenmesi için yerli ve yabancı yüzlerce bilim adamı, uzman ve gönüllü araştırmacı gayret sarfetmiştir. Bunun sonucu olarak başlangıçtan bugüne Türk halkiyatında yer alan kültür ve sanat değerlerini gün ışığına çıkararak insanlığın ortak kültürüne de bu yolla hizmet eden isimlerin başında Ziya Gökalp, M. Fuad Köprülü, Rıza Tevfik Bölükbaşı, Mehmed Halid Bayrı, Mahmut Ragıp Gazimihal, Halil Bedî Yönetken, Muzaffer Sarısözen, Ahmet Kutsi Tecer, İhsan Hınçer, Ahmet Süheyl Ünver, Nail Tan, Nida Tüfekçi, Şükrü Elçin, Mehmet Önder, Mehmet Özbek, Saim Sakaoğlu, M. Adil Özder, Eflâtun Cem Güney, Cahit Öztelli, Pertev Naili Boratav, İlhan Başgöz, Sedat Veyis Örnek, Bahaettin Ögel, Ahmet Yaşar Ocak yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

A. van Gennep, Folklor (trc. Pertev Naili Boratav), Ankara 1939; P. Saintyves, Folklor Elkitabı (trc. Bilâl Aziz Yanıkoğlu), İstanbul 1951; Ziya Gökalp Külliyâtı II: Limni ve Malta Mektupları (haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara 1965, s. 26-28; Sedat Veyis Örnek, Türk Halkbilimi, Ankara 1977; Pertev Naili Boratav, Folklor ve Edebiyat, I-II, 1982-83; a.mlf., 100 Soruda Türk Folkloru, İstanbul 1984; Şükrü Elçin, Folklor ve Halk Edebiyatının Millî Birliğin Oluşmasındaki Rolü, Ankara, ts. (Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü); Tahir Alangu, Türkiye Folkloru Elkitabı, İstanbul 1983; Dursun Yıldırım, "Türkiye'de Folklor Araştırmalarının Gelişme Devreleri", Şükrü Elçin Armağanı, Ankara 1983, s. 115-128; Hayrettin İvgin, 30. Kuruluş Yıldönümünde Folklor Araştırmaları Kurumu, Ankara 1985; İlhan Başgöz, Folklor Yazıları, İstanbul 1986; Nail Tan, Folklor: Halkbilimi-Genel Bilgiler, İstanbul 1988, s. 10-14, 32-36; a.mlf., "Halkiyat Atlası", TDEA, IV, 73-74; a.mlf. - M. Kutlu, "Halkıyat", a.e., IV, 69-73; Ziya Gökalp, "Halk Medeniyeti I", Halka Doğru, sy. 14, İstanbul 1913, s. 107-108; a.mlf., "Halkıyat I-Masallar", Küçük Mecmua, sy. 18,

Diyarbakır 1338, s. 9-12; Rıza Tevfik [Bölükbaşı], “Folklor: Folklore”, Peyâm: Edebî İlâve, sy. 20, İstanbul 1914; M. Fuad Köprülü, “Yeni Bir İlim: Halkiyat-Folklore”, İkdam, sy. 14, İstanbul 1914; “Folklor”, TA, XVI, 411-412; “Folklor”, ML, IV, 741-745; Nida Tüfekçi, “Folklor”, CDTA, III, 775-786.

Aydın Oy

HALKU EF‘ÂLİ’l-İBÂD

(خلق أفعال العباد)

Buhârî’nin (ö. 256/870) halku’l-Kur’ân’a dair eseri.

Buhârî ile, çağdaşı olan muhaddislerden Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî arasındaki Kur’an’ın yaratılmış olup olmadığı (halku’l-Kur’ân*) meselesine dair görüş ayrılıklarını konu alan eser Yûsuf b. Reyhân ve Firebrî tarafından rivayet edilmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 722). Kitabın Buhârî’ye nisbeti hususunda herhangi bir ihtilâf yoktur. Müellifin el-Câmiʿ u’ṣ-ṣaḥîḥ’ini şerheden İbn Hacer el-Askalânî, Ḫalḳu efʿ âli’l-ʿ ibâd’dan nakillerde bulunarak eseri ona nisbet eder (Fetḥu’l-bârî, XXVIII, 314, 316, 321). Buhârî ile Zühlî arasındaki ihtilâfa temas eden tabakat kitaplarının Ḫalḳu efʿ âli’l-ʿ ibâd’da yer alan görüşleri Buhârî’ye nisbet etmeleri

de eserin ona ait olduğunu desteklemektedir (meselâ bk. Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 228-231). İbn Ebû Ya‘lâ’nın, “Kur’an’ı telaffuz edişim mahlûktur” sözünün Buhârî’ye nisbet edilemeyeceğine dair naklettiği rivayetler ise Hanbelîler’in halku’l-Kur’ân konusundaki aşırı tutumlarının bir ifadesi sayılmalıdır (Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile, I, 278-279). Âlimler, Kur’an’ı telaffuz etmenin hâdis olduğu tarzındaki görüşün Buhârî’ye aidiyetinde şüphe etmemektedirler (Sübkî, es-Seyfü’ṣ-ṣaḳīl, s. 68). Esasen Buhârî, kendi döneminde hassas bir mesele haline gelmiş olan bu konuyla ilgili fikrini gizleyip soru soranlara karşı, “Kur’an Allah kelâmıdır, mahlûk değildir” şeklinde tartışmalara yol açmayacak ifadeler kullanmak ihtiyacını duymuştur. Kitabına, ilk bakışta irade hürriyetiyle ilgili olduğu intibaını veren “Halku ef‘âli’l-ibâd” (kulların fiillerinin mahlûk oluşu) adını vermesi ve Buhara Emîri Hâlid b. Ahmed ez-Zühlî’nin Buhârî’ye baskı yaparak ilmî hayatına kısıtlamalar getirmesi de (DİA, VI, 369) bunu göstermektedir.

Ḫalḳu efʿ âli’l-ʿ ibâd bir girişle üç bölümden meydana gelir. Müellif kitabına, Ca‘d b. Dirhem ile Cehm b. Safvân’ın ortaya attığı “halku’l-Kur’ân” fikrini ve hadisçilerin bu iddiayı reddeden görüşünü zikrederek başlar. Kur’an’ın mahlûk olduğunu söyleyenlerin müslüman

sayılamayacağını kabul eden ve bu kanaatlerinden vazgeçmedikleri takdirde öldürülmelerini câiz gören rivayetlere yer verirken arşa istivâ, iman, rü'yetullah, cennetin fâni olması gibi konularda Cehmiyye'nin görüşlerine ve Selefiyye'nin bunlara yönelttiği tenkitlere temas eder. Giriş bölümünde son olarak Cehmiyye'den Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin fikirlerini eleştiren Buhârî, bu arada Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Cehmiyye'ye nisbet edildiğini söyler.

Eserin birinci bölümünde müellif hadislere dayanarak kulların yaptığı bütün fiillerin, bu arada Kur'an'ı okuma ve yazmanın mahlûk olduğunu, ancak ezberlenen, yazılan ve okunan Kur'an'ın Allah kelâmı olup mahlûk olmadığını belirtir. Ona göre Allah lafzını yazanın bu fiili hâdistir, fakat yazının delâlet ettiği mâna kadîmdir. İmanın da bir amel (kalbî fiil) olduğunu söyleyen Buhârî, halku'l-Kur'ân konusunda iki grubun da (Cehmiyye ile Haşviyye) Ahmed b. Hanbel'e ait görüşlerin inceliğini anlayamadığını, bu hususta onun sadece, "Allah'ın kelâmı gayri mahlûk, bunun dışındakiler mahlûktur" dediğini, bu görüşte de Resûlullah'ın, hakkında açıklama yapmadığı hassas meseleleri fazlaca araştırmaktan kaçınmakla ilgili bir işaretin bulunduğunu anlatır; ayrıca bu hususta Ahmed b. Hanbel'e isnat edilen fikirlerin çoğunun asılsız olduğunu söyler. İkinci bölümde, Kur'an metnini yazıp satmanın câiz görüldüğünü ve okunmasını kolaylaştırmanın lüzumunu belirttikten sonra kulların fiillerine dair hadislerden delil getirerek Kur'an'ı okuma ve yazma fiilinin mahlûk olduğunu ispata çalışır. Bu konuda Mu'tezile'nin, Mûsâ'ya hitap şeklinde tecelli eden ilâhî fiili mahlûk, insanların fiillerini ise gayri mahlûk (Allah tarafından yaratılmamış) saymasını ve bununla ilgili hadisleri yeterince değerlendirmemesini eleştirir. Eserin üçüncü bölümünde Kur'an okumanın önemine temas edildikten sonra kelâmullahla istiâze konusundaki hadisler Kur'an'ı okuma ve yazma fiillerinin mahlûk olduğuna delil gösterilir. Ardından Allah'ın sıfatlarının yaratıkların sıfatlarına benzemediği anlatılır; bu arada özellikle kelâm sıfatı üzerinde durulur; Kur'an âyetlerinin ve Allah lafzının yazılı bulunduğu sayfalara abdestsiz dokunulamayacağı belirtilir. Buhârî, aslında mahlûk olan okuma fiiliyle kadîm olan okunanı (Kur'an) aynı şey sanarak Kur'an'ı telaffuz etmenin dahi yaratılmamış olduğunu ileri süren hadisçilerin görüşlerini eleştirirken Allah kelimesiyle Allah'ın aynı şey olmasının imkânsızlığına dikkat çeker. Müellif kitabın sonunda mecazla hakikat, fiille mef'ûl, vasfetmekle vasıf kavramları üzerinde durarak

bunların ayrı şeyler olduğunu anlatır. Ona göre fiil bir şeyi yaratmak, mef‘ûl ise yaratılan şey demektir. Dolayısıyla her şey Allah’ın kazâsıyla yaratılmıştır. Gökleri ve yeri yaratmak Allah’ın bir fiili ve “ol” (kün) emriyle de anlatıldığı üzere bir sıfatıdır. Mef‘ûl mahlûktur, fakat Allah’ın sıfatı demek olan fiili mahlûk değildir. Eser, Cehmiyye’nin “Kur’an cisimdir” tarzındaki iddiasına verilen cevaplarla ve Kur’an’ı inanarak okumanın faziletini belirten hadislerle sona erer.

“Kur’an’ı okuyup yazma kula ait bir fiildir, kulun bütün fiilleri ise mahlûktur; dolayısıyla Kur’an’ı okuma ve yazmanın da mahlûk olması gerekir” şeklinde özetlenebilecek olan bir ana fikri işleyen Ḫalḳu efʿâli’l-ʿibâd, Ehl-i sünnet kelâmcılarının Kur’an’ı lafzî ve nefsî kelâm ayırımına tâbi tutarak çözmeye çalıştıkları halku’l-Kur’ân meselesini aynı açıdan ilk defa ele alan, fiil ile mef‘ûlün (tekvin ile mükevven) ayrı şeyler olduğunu söyleyerek Allah’ın ezelî bir tekvin sıfatının bulunduğuna dikkat çeken, böylece Mâtürîdî kelâm mektebinin müjdecisi sayılan önemli bir kaynaktır. Selef metodu ile kaleme alınan eser Cehmiyye ekolüne ve ricâline yönelik tenkitler içermesi, ayrıca Selefiyye’nin arşa istivâ, sıfât-ı ilâhiyye, rü’yetullah ve iman konularındaki anlayışını yansıtması bakımından da değerli bir çalışma kabul edilmiştir.

Süleymaniye Kütüphanesi’nde yazma nüshası bulunan eser (Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 139/1) Muhammed Şemsülhak el-Azîmâbâdî (Dehli 1306), Ali Sâmî en-Neşşâr ve Ammâr et-Tâlibî (İskenderiye 1971, ʿAḳāʾidü’s-selef içinde, s. 117-219), Abdurrahman Umeyre (Beyrut 1978) ve Ebû Muhammed Sâlim b. Ahmed es-Selefî ile Ebû Câhir Muhammed es-Saîd b. Besyûnî (Kahire 1988) tarafından neşredilmiştir. Bedr el-Bedr’in de yayımladığı eseri (baskı yeri ve tarihi yok, Dârü’s-Selefiyye) Yusuf Özbek aynı

neşre dayanarak Hadîs-i Şerifler Işığında İlâhî Kelâmın Müdâfaası adıyla Türkçe’ye çevirmiştir (İstanbul 1992).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, Ḫalḳu efʿâli’l-ʿibâd (ʿAḳāʾidü’s-selef içinde), s. 117-219, ayrıca bk. nâşirlerin girişi, s. 30; İbn Ebû Ya‘lâ, Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile, I, 278-279; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), II, 228-231; a.mlf., es-Seyfü’ṣ-ṣaḳīl (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1937, s. 68; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), XXVIII, 314, 316, 321; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 722; Brockelmann, GAL Suppl., I, 265; J. Robson, “al-Bukhārī”, EI² (Fr.), I, 1336; M. Mustafa el-A‘zamî, “Buhârî, Muhammed b. İsmâil”, DİA, VI, 369.

Yusuf Şevki Yavuz

HALKU'l-KUR'ÂN

(خلق القران)

Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı konusundaki tartışmaları ifade eden kelâm terimi.

Halku'l-Kur'ân tabiri Kur'an'da yer almadığı gibi "halk" kelimesi Kur'an'da diğer isimlerinden herhangi biriyle de terkip halinde kullanılmamıştır. Erken devir hadis kaynaklarında da bu tabire rastlanmamakta ve Hz. Peygamber'in konuya dair herhangi bir açıklamada bulunduğu nakledilmemektedir. Kelâm ilminin teşekkül etmesi ve halku'l-Kur'ân meselesinin bir itikadî problem olarak tartışılmaya başlamasından sonra bazı kaynaklarda konuya ilişkin rivayetler Resûl-i Ekrem'e atfedilmiştir. Buna göre, "Kur'an Allah kelâmıdır, mahlûk değildir" (Beyhakī, I, 373; Ebû Ya'lâ, s. 87). Aynı sözü ashaba nisbet eden rivayetler de mevcuttur (Âcurrî, s. 77-78; Beyhakī, I, 374-380). Ancak bu rivayetler isnad açısından sahih görülmemiştir (Beyhakī, I, 373; İbnü'l-Cevzî, s. 47). Halku'l-Kur'ân meselesinin kelâm ilminin teşekkül etmeye başlamasından itibaren itikadî tartışmalara konu olması rivayetlerin metin açısından da sahih olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Zira Asr-ı saâdet'te insanların bir kısmı Kur'an'ı Peygamber'in sözü olduğunu ileri sürerek inkâr ediyor, bir kısmı da Allah'ın kelâmı olduğuna inanıp onu tasdik ediyordu; ilâhî kelâmın mahlûk olup olmadığı konusu ise tartışılmıyordu (Dârimî, er-Red ʿale'l-Cehmiyye, s. 334; Kādî Abdülcebbâr, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 156).

Kaynakların ittifakla belirttiğine göre halku'l-Kur'ân meselesi II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmıştır. Ebû Saîd ed-Dârimî, Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemekle onun bir beşer sözü olduğunu iddia etmek arasında hiçbir fark bulunmadığını belirterek halku'l-Kur'ân meselesini, Kur'ân-ı Kerîm'de belirtildiği üzere (el-Müddessir 74/25) Kureyşli münkirlerden Velîd b. Mugīre el-Mahzûmî'nin ileri sürdüğü, "Bu Kur'an insan sözünden başka bir şey değildir" tarzındaki görüşüne dayandırmışsa da yine ona göre bunu ilk defa kelâmî bir tartışma konusu haline getiren Ca'd b. Dirhem'dir; Cehm b. Safvân da bu görüşü benimseyip yaymıştır

(er-Red ʿale'l-Cehmiyye, s. 259, 337; er-Red ʿale'l-Merîsî, s. 452). Erken devir âlimlerinden İbn Kuteybe, bir eserinde bu meseleyi ilk defa Cehm b. Safvân ile Ebû Hanîfe'nin tartıştığını naklederken (el-İḫtilâf fi'l-lafẓ, s. 247) diğer bir eserinde konuyu ilk ortaya atan kişinin Beyân b. Sem'ân veya Mugīre b. Saîd el-İclî olduğunu belirtir (ʿUyûnü'l-aḫbâr, II, 148; Mahmûd Kâmil Ahmed, s. 248-249). Müteahhir dönem âlimlerinden Râgıb el-İsfahânî, bu meseleyi ilk defa Kûfe'de Beyân b. Sem'ân'ın, "Kur'an mahlûk mudur değil midir?" sorusunu sorarak tartışmaya açtığına, Ebû Hanîfe'nin de soruya cevap verip ilk defa, "Kur'an mahlûktur" dediğine, ancak küfürle itham edilince tövbe edip bu görüşünden döndüğüne ilişkin bir rivayeti nakleder (el- İʿtiḳādât, s. 170-172). Kādî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim el-Cübbâî'den naklen konunun Ebû Hanîfe ve öğrencileri zamanında ortaya çıktığını belirtir (Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 157).

Halku'l-Kur'ân meselesinin müslümanlar arasında itikadî bir problem olarak tartışılmasının sebepleri konusunda farklı görüşler mevcut olup bunları dört noktada toplamak mümkündür. 1. Halku'l-Kur'ân meselesinin yahudi kaynaklı olduğunu ileri süren tarihçi İbnü'l-Esîr'e göre, Tevrat'ın yaratılmışlığından hareket ederek Kur'an'ın da mahlûk olduğunu ilk defa söyleyip yayan kişi Hz. Peygamber'e sihir yaptığı söylenen yahudi asıllı Lebîd b. A'sam'dır. Daha sonra yeğeni Tâlût, halku'l-Kur'ân'a dair bir eser yazarak müslümanlar arasında bu görüşü yaymaya çalışmış; Tâlût'tan sonra Beyân b. Sem'ân, Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân ve Bişr b. Gıyâs el-Merîsî gibi kelâmcılar da aynı fikri savunmuştur (el-Kâmil, VII, 75). İbnü'l Esîr'in bu görüşü bazı müteahhir kaynaklarca da benimsenip tekrarlanmıştır. 2. Bir kısım Sünnî, Mu'tezilî ve Şiî âlimleri halku'l-Kur'ân meselesini hıristiyan ilâhiyatçılarının etkisine bağlamıştır. Buna göre Hişâm b. Abdülmelik zamanında sarayda kâtiplik yapan hıristiyan ilâhiyatçılarından Yuhannâ ed-Dımaşkī, müslümanlara karşı Hz. Îsâ'nın ulûhiyyetini kanıtlamak için Kur'an'da Îsâ'nın "kelimetullah" olarak nitelendirilmesinden hareketle ilâhî kelimelerin yani Kur'an'ın mahlûk olmadığı görüşünü ortaya atmıştır. Zira müslümanların Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyeceklerini, böyle bir görüşü savunanların zındık telakki edileceğini düşünüp Kur'an'ın kadîm olduğu görüşünü savunmuştur. Bu durum Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân gibi Cehmiyye ve Mu'tezile âlimlerinin gözünden kaçmamış ve hıristiyanların iddiasını reddetmek için hem "kelimetullah" olan Hz. Îsâ'nın hem de ilâhî kelimelerin mahlûk

olduğunu söylemişlerdir (Câhiz, III, 347; İbnü'l-Murtezâ, s. 124; M. Mekkî el-Âmilî, I, 189-190; M. Ebû Zehre, I, 157-158). Kur'an'ın ezelî olduğunu savunan Sünnî âlimlerinin görüşünün Cehmiyye mensuplarınca hıristiyanların Hz. Îsâ hakkındaki inançlarına benzetilmesi (Buhârî, s. 135) dikkate alınarak halku'l-Kur'ân meselesinde hıristiyanların etkili olduğu söylenebilir. Hasan Zühdî Cârullah, M. Ebû Zehre, Ahmed Emîn gibi müslüman yazarlardan başka D.B. Macdonald, A.S. Tritton, T.J. de Boer gibi şarkiyatçılar da bu görüşü benimsemiştir. 3. Halku'l-Kur'ân probleminin ortaya çıkışında Grek felsefesi etkili olmuştur. Zira bu tartışma, Heraklitos ve Anaxagoras'ın felsefesinde önemli bir yer tutan "logos" kelimesine dayanır. Logosun Arapça'ya "kelâm" şeklinde tercüme edilmesiyle müslümanlar arasında ilâhî kelâmın ezelîliği ve buna bağlı olarak halku'l-Kur'ân meselesi ortaya çıkmıştır (M. Ramazan Abdullah, s. 525-526). 4. Halku'l-Kur'ân meselesi ilâhî sıfatlarla bağlantılı olup sıfatların ezelî veya hâdis kabul edilişine bağlı tartışmaların etkisiyle ortaya çıkmıştır. Bu görüşü savunan Takıyyüddin İbn Teymiyye'ye göre kelâmcılar metafizik sistemlerini fizik anlayışlarına dayandırmışlardır. Bunun bir sonucu olarak ilâhî sıfat ve fiillerin zât ile kaim olup olmamasına ilişkin tartışmalar kelâm sıfatının, dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk olup olmadığına dair ihtilâfları beraberinde getirmiştir. Zira Mu'tezile âlimleri sıfatları zât ile kaim ezelî mânalar olarak telakki etmeyi Allah'ın yaratıklara benzetilmesini gerektireceği düşüncesiyle reddetmiş ve hâdis olduklarını söylemişler, bu sebeple de ilâhî bir sıfatın tecellisi olan Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini savunmuşlardır (Mecmûʿatü'r-resâʾil, III, 441; Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, I, 305).

M. Watt, bu görüşü tasvip edip ayrıca kaderle halku'l-Kur'ân arasında bir irtibatın bulunduğunu söylemiştir. Zira ona göre insanın fiillerinde hür olduğunu kabul edenler Kur'an'ın yaratılmışlığından faydalanarak görüşlerini savunmaya imkân bulmuşlardır. Ayrıca Kur'an'da tarihî olaylara pek çok atıf yapılmış, vuku bulacak olayların levh-i mahfûzda yazıldığı ve Kur'an'ın oradan insanlara gönderildiği bildirilmiştir (İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 224, 306-307).

İslâmiyet'in dinî ve felsefî çeşitli kültürlerle karşılaşması sonunda iç ve dış sebeplerin etkisiyle II. (VIII.) yüzyılın başlarında ortaya çıktığı anlaşılan halku'l-Kur'ân tartışmaları, Ca'd b. Dirhem ile Cehm b. Safvân'ın

ölümünün ardından onların görüşlerini şiddetle eleştiren muhafazakâr âlimler tarafından sakıncalı bulunmuş ve bu tutum bir süre problemden söz edilmemesini sağlamıştır. Ancak yüzyılın sonuna doğru Hişâm b. Hakem gibi Şiî âlimlerinin yanı sıra Mu‘tezile kelâmcıları meseleyi yeniden tartışma alanına çekmiş, Mu‘tezile'nin etkisinde kalan Abbâsî halifelerinden Hârûnürreşîd, Emîn ve özellikle Me'mûn dönemlerinde Kur'an'ın mahlûk olduğu hususu resmî bir görüş haline getirilmek istenmiştir. Halife Me'mûn, 212 (827) yılında Kur'an'ın mahlûk olduğuna inandığını açıkladıktan sonra Ahmed b. Ebû Duâd'ın teşvikiyle Bağdat Valisi İshak b. İbrâhim'e bir yazı göndererek âlimleri bu konuda sorguya çekmesini, Kur'an'ın mahlûk olduğuna inanmayanların hukukî ehliyetlerini iptal etmesini emretmiştir. Ahmed b. Hanbel, Nuaym b. Hammâd, Muhammed b. Nûh, Ahmed b. Nasr el-Huzâî gibi âlimlerin dışındakiler resmî görüşü benimsemişlerdir. Ahmed b. Hanbel ve arkadaşları ise, "Kur'an Allah kelâmıdır, bunun dışında ilâve bir söz söyleyemeyiz" tarzında cevap verip resmî görüşe karşı direndikleri için işkenceye mâruz kalmışlardır. Muhammed b. Nûh işkence sonucu ölmüş, Halife Mu‘tasımBillâh, Ahmed b. Hanbel'i işkenceye tâbi tutmaya devam etmiş, Ahmed b. Nasr el-Huzâî Vâsiḳ-Billâh tarafından öldürülmüş, Nuaym b. Hammâd ise hapiste ölmüştür. Muhafazakâr âlimler üzerinde on altı yıl kadar devam eden bu baskı ve işkence Halife Mütevekkil-Alellah döneminde sona ermiş ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemek bir süre yasaklanmıştır (Râgıb el-İsfahânî, s. 172-173; Sübkî, II, 38-56). Halku'l-Kur'ân etrafındaki siyasî baskıların kalkmasından bir müddet sonra konu ilmî meclislerde serbest bir şekilde tartışılmaya devam etmiş ve İslâm âlimlerinin görüşleri gelişen itikadî ekollere paralel olarak şekillenmiştir. Bir tarafta Cehmiyye ile Mu‘tezile âlimleri, Kur'an'ın hem lafzı hem de mânası itibariyle mahlûk olduğunu ileri sürüp bu görüşü aklî ve naklî delillerle kanıtlamaya çalışırken diğer tarafta Selefî hareket içinde yer alan muhaddislerin bir kısmı, aşırı tepkinin bir sonucu olarak Kur'an'ın lafızlarının ve bu lafızları söylemenin (telaffuz) dahi mahlûk olmadığını ısrarla savunarak bütün muhalif görüş sahiplerini küfre nisbet etmişlerdir. Bu iki aşırı uç karşısında, yeni teşekkül etmeye başlayan Ehl-i sünnet kelâm hareketinin öncülerinden İbn Küllâb el-Basrî, Hâris b. Esed el-Muhâsibî, Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsî gibi âlimler Allah kelâmı olan Kur'an'ın mâna itibariyle kadîm, lafızları ve insanlar tarafından okunuşu bakımından mahlûk olduğunu söyleyerek (Râgıb el-İsfahânî, s. 172-173; İbn Teymiyye,

Mecmûʿatü'r-resâʾil, III, 353; Sübkî, II, 110) meseleyi bir çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır. Kur'an'ın mahlûk olmakla nitelendirilemeyeceğini belirten Ahmed b. Hanbel, okunuşu (mes'eletü'l-lafz) konusunda çekimser bir tavır ortaya koymasına rağmen taraftarlarınca farklı görüşte gösterilmek istenmiştir. Nitekim çağdaşı olan bazı muhaddisler buna dikkat çekmişlerdir (Buhârî, s. 154; İbn Kuteybe, s. 246). Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel'in Sünnî kelâmcıların görüşünü benimsediğine işaret eden rivayetler de mevcuttur (Yavuz, s. 36). Buhârî ve İbn Kuteybe gibi meşhur muhaddisler, halku'l-Kur'ân meselesinde Sünnî kelâmcılarca benimsenen görüşü teyit eden eserler (Ḫalḳu efʿâli'l-ʿibâd, el-İḫtilâf fi'l-lafẓ) kaleme alarak Sünnî görüşün ve aynı zamanda Sünnî kelâm hareketinin yayılmasına katkıda bulunmuşlardır.

Sünnî kelâm ekolleriyle Selefiyye'nin teşekkül etmesinden sonra biri Sünnî kelâmcılara, biri Selefiyye'ye, diğeri de Mu'tezile ve Şîa'ya ait olmak üzere halku'l-Kur'ân konusunda üç temel görüş ortaya çıkarak zamanımıza kadar devam etmiş, Kerrâmiyye ve Vâkıfe'ye ait görüşler ise taraftar bulmamıştır. 1. Kur'an gerçek anlamda ilâhî bir kelâm olup Allah'ın zâtı dışında levh-i mahfûz, Cebrâil, Peygamber gibi varlıklarda yarattığı harflerle seslerden oluşan bir arazdır ve fiilî sıfatının bir tecellisidir. Duyulup anlaşılan bir kelâm olması bakımından insanlara ait sözlerden farklı değildir; her ikisi de harfler ve seslerden oluşur. Allah yarattığı harf ve seslerle mütekellim olur. Bu açıdan Kur'an "mahlûk, muhdes ve mef'ûl"dür, ezelde olmayıp sonradan yaratılmıştır. Allah Kur'an'ın benzerini yaratmaya kādirdir, onunla kullarına haberler ve buyruklar göndermiştir. Bu harf ve seslerin dışında ilâhî zâtta mevcut bir kelâm-ı nefsî yoktur. Zira insanlar kelâm kavramından zaruri olarak harf ve sesleri anlar, bunun dışındaki bir kelâm tanımı mâkul değildir. Kur'an'ın gerçekten Allah kelâmı olduğu da zarûrât-ı dîniyye arasında yer alan bir bilgidir. Kur'an'ın kadîm değil mahlûk olduğunu kanıtlayan aklî ve naklî deliller vardır. a) Naklî deliller: Kur'an'da âyetlerin muhdes olduğu, tafsil edildiği, bir kısmının değiştirilerek neshedildiği, insanlara ait sözlerle mukayese edilip sözlerin en güzelini teşkil ettiği, Arapça olarak yaratıldığı (mec'ûl), muhkem ve müteşâbih unsurlardan oluştuğu ve ilâhî kelimelerin tükenmeyeceği açıkça bildirilmiş; Allah'ın ilk ve son varlık olduğu ve her şeyi yarattığı bildirilerek zâtı dışında hiçbir kadîmin bulunmadığına, dolayısıyla Kur'an'ın da mahlûk olduğuna işaret edilmiştir. Kur'an'da "kelimetullah"

diye nitelendirilen Hz. Îsâ'nın mahlûk oluşu da ilâhî kelimelerin mahlûk olduğunu gösterir (Ahmed b. Hanbel, s. 73-76). Bazı hadislerde, "Allah vardı, başka hiçbir şey yoktu, sonra zikri (Kur'an) yarattı. Gök ve yer dahil olmak üzere Allah Âyetü'l-kürsî'den daha büyük bir şey yaratmadı" denilerek âyetlerin mahlûk olduğu belirtilmiştir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muḫtaṣar, I, 193-195; a.mlf., el-Muġnî, VII, 3, 55-94). b) Aklî deliller: Kur'an harflerin oluşturduğu kelimelerden, âyet ve sûre gibi bölümlerden meydana gelir. Başı ve sonu olan, parçalardan meydana gelen ve bazı tarihî olaylara dair bilgiler ihtiva eden kelimelerin kadîm sayılması imkânsızdır; dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk olması aklen zorunludur. Yegâne kadîm varlık Allah'tır. O'nun zâtı dışında hiçbir kadîm varlık bulunmadığına ve Kur'an ilâhî bir fiil neticesinde meydana geldiğine göre mahlûk olması gerekir. Ayrıca Kur'an emirnehiy, va'd-vaîd, haber gibi değişik muhtevalara sahiptir. Bu husus Kur'an'ı Allah'ın zâtî bir sıfatı saymayı imkânsız kılar. Eğer Kur'an kadîm bir ilâhî kelâm olsaydı hitap ettiği insanların da kadîm olması gerekirdi. Zira henüz yaratılmamış bulunan varlıklara yönelik emir ve nehiylerden bahsetmek hikmete uygun değildir. Kur'an'ın okunan ve işitilen Arapça bir kitap olması, bazı

âyetlerinin önce, bazılarının ise sonra indirilmesi gibi vasıflar taşıması da mahlûk olduğuna ilişkin delillerdir (Câhiz, III, 293-295; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 528-531; Eş'arî, Maḳālât, s. 191-194, 516-517; Ahmed Emîn, III, 31-36). Ayrıntılarda farklı görüşler benimsemekle birlikte Cehmiyye, Hâricîler, Mu'tezile ve Şîa âlimleri bu görüştedir (M. Mekkî el-Âmilî, I, 190-219).

2. Kur'an Allah kelâmı olup mahlûk değildir; hem lafzı hem de mânası Allah'ın zâtıyla kaim olup kadîmdir. Kur'an Allah'ın kelâmı, dolayısıyla O'nun sıfatı olduğundan hangi cümle içinde kullanılırsa kullanılsın ve ne şekilde ifade edilirse edilsin, ister yazılsın ister telaffuz edilsin mahlûk değildir. Kur'an'ın mahlûk olduğuna inanmak küfrü gerektirir (Buhârî, s. 118-121; Beyhakī, I, 385-387, 391). Zira işitilen ve yazılan Kur'an'ın Allah kelâmı olduğu naslarla sabittir (bk. el-Cin 72/1) ve ümmetin bu konuda icmâı vardır. Kur'an sadece mânalardan veya sadece lafızlardan değil lafızların ve mânaların hepsinden ibarettir. Bundan dolayı lafız ve mâna ayırımı yapılmadan Kur'an'ın Allah kelâmı olduğu kabul edilmelidir. Kelâmdan anlaşılan mâna da budur. Kur'an Allah kelâmı olarak kabul

edildiği ve Allah'ın kelâm sıfatı benimsendiği takdirde onun harflerinin zât-ı ilâhiyye ile kaim olması bunun kaçınılmaz sonucu olur. Şu halde kelâm Allah'ın zâtında mevcut bir mâna yani kelâm-ı nefsî değildir. Harf ve sesten yoksun olan bir kelâm düşünülemeyeceğine göre zât ile kaim mânadan ibaret bir kelâm-ı nefsî fikri Allah'ın mütekellim olduğunu kanıtlamaz, aksine O'nun kelâm sıfatından mahrum bulunduğunu gösterir. Kur'an, Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber'e indirilen mânanın lafza büründürülmüş şekli (hikâyesi) ve ibaresi değil, hem lafız hem de mâna itibariyle Allah'ın zâtı ile kaim olan gerçek kelâmıdır (Ebû Ya'lâ, s. 89,155-156). Kur'an'ın Cebrâil vasıtasıyla Resûl-i Ekrem'e indirilip tebliğ edilmesi, lafızlarının Allah'ın zâtı ile kaim olmasına engel teşkil etmez. Nitekim Hz. Peygamber'in, "Ameller niyetlere göredir" sözü nakledilince bunun lafzı ve mânasıyla ona ait bir kelâm olduğu kabul edilir. Bu sözü nakledenin sesinden duymuş olmak onu Resûlullah'ın kelâmı olmaktan çıkarmadığı gibi Kur'an'ın insanlar tarafından okunup yazılması da onu ulûhiyyetine uygun bir tarzda Allah'ın zâtı ile kaim üstün bir kelâm olmaktan çıkarmaz (İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, I, 256-257).

Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Selefiyye âlimlerinin büyük çoğunluğu ile İzmirli İsmâil Hakkı gibi bazı Mâtürîdî âlimleri (Yeni İlm-i Kelâm, II, 113) bu görüştedir. İleri sürdükleri delillerin bir kısmı ise şöylece özetlenebilir: a) Birçok âyette Kur'an Allah'a nisbet edilmiş ve O'nun tarafından indirildiği açıklanmış (el-En'âm 6/114; et-Tevbe 9/6), Allah'ın ilminde yer aldığına dikkat çekilerek (er-Ra'd 13/37) ilâhî bir sıfat olduğuna işaret edilmiştir; ilâhî sıfatlar ise kadîmdir (Dârimî, er-Red ale'l-Merîsî, s. 470; Âcurrî, s. 75-82; İbn Hazm, el-Uṣûl ve'l-fürûʿ, s. 201; a.mlf., el-Faṣl, III, 18). b) Kur'an hakkında verilecek hükümlerin kaynağı Kur'an'dır. Bunda ise mahlûk olduğunu kanıtlayan hiçbir âyet mevcut değildir ve sadece Allah kelâmı olarak vasıflandırılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a nisbet edilen "emir" ile "halk" iki ayrı şey olarak zikredilmiştir (el-A'râf 7/54). Yaratılmış olan her şey "halk" kavramının kapsamına dahildir; emir ise O'nun kelâmı ve sözü olup "halk"ın dışında tutulmuştur (Buhârî, s. 136; Ahmed b. Hanbel, s. 73, 75, 77; Beyhakī, I, 394-395). Kur'an'ın mahlûk olduğunu kanıtlamak için Cehmiyye ve Mu'tezile âlimlerinin öne sürdüğü deliller zayıftır. Kur'an'ın "mec'ûl" olması yaratıldığı anlamına gelmez. Zira "ca'l" kelimesi Kur'an'da her zaman yaratmak mânasında kullanılmamıştır. Âyette geçen "zikr-i muhdes" ile (el-Enbiyâ 21/2)

kastedilen Kur’an’ın kendisi değil insanlara indirilişidir (Ahmed b. Hanbel, s. 69-72, 82; Beyhakī, I, 396). “Kelimetullah” olarak nitelendirilen Hz. Îsâ’nın mahlûk oluşu ilâhî kelimelerin ve dolayısıyla Kur’an’ın mahlûk olmasını gerektirmez. Çünkü Hz. Îsâ’nın bu şekilde nitelendirilmesi onun gerçekten ilâhî kelime olmasından dolayı değil “kün” emriyle yaratılmasından ötürüdür ve bu ilâhî kelâm Allah’ın zâtıyla kaim olup yaratılmamıştır (Ahmed b. Hanbel, s. 83; Beyhakī, I, 314). c) Hz. Peygamber ümmetine ilâhî kelimelerle istiâzede bulunmayı, yani, “Allah’ın en mükemmel kelimelerine sığınırım” demeyi tavsiye etmiştir (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 10; Müslim, “Ẕikir”, 54-55). Eğer Kur’an mahlûk olsaydı mahlûkun mahlûkla istiâzede bulunması söz konusu olurdu ki bunun yanlışlığı açıktır (Beyhakī, I, 299-300).

Kur’an’ın insanlar tarafından telaffuz edilip okunması ve yazılmasına gelince, bu konuda Selef âlimleri arasında az çok farklı görüşler vardır. Selefiyye’nin kurucusu olan Ahmed b. Hanbel, başlangıçta fikir beyan etmekten çekinmesine rağmen daha sonra ne şekilde olursa olsun Kur’an’a mahlûk sıfatının verilemeyeceğini, fakat kullara ait okuma ve yazma fiillerinin mahlûk olduğunu kabul etmiş (İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl, I, 265-266); Buhârî, Müslim, İbn Kuteybe, İbn Hazm, İbn Teymiyye, İbnü’l-Vezîr gibi âlimler onun görüşünü benimsemişlerdir. İbn Hazm’a göre Kur’an okunduğu ve yazıldığı zaman işitilen sese ve yazılan yazıya da Kur’an adı verilir. Ancak ses ve yazı Kur’an’ı ihtiva ettiği gibi insanın fiili olan sesi ve yazısını da içerir, insana ait fiillerin mahlûk olduğu ise açıktır (el-Faṣl, III, 17-18). İbn Teymiyye de benzer görüşleri savunmuştur. Ona göre lafız, kıraat ve tilâvet kelimeleri “okumak” fiilini ifade ettiği gibi okunan şey anlamında da kullanılır. Bundan dolayı Kur’an kastedilerek onu telaffuz edişin mahlûk olduğu söylenirse yanlış olur. Zira lafzı ve mânasıyla birlikte Kur’an ezelî olup mahlûk değildir. Ancak insanın okuma fiili kastedildiğinde bunun mahlûk olduğu söylenebilirse de, “İnsanın Kur’an’ı okuyuşu mahlûktur” demek isabetli değildir. Çünkü bu ifade Kur’an’ın mahlûk olduğu anlamına alınabilir ve Kur’an’a yaratılmışlık sıfatının verilmesine sebep teşkil edebilir (Mecmûʿatü’r-resâʾil, III, 357-358; Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl, I, 264-266). M. Reşîd Rızâ daha çekimser davranarak, “Kur’an’ı telaffuz ediş mahlûk değildir” veya, “Kur’an’ı telaffuz ediş mahlûktur” demeyi uygun bulmayıp bu konuda susmayı tercih etmiştir. Zira ona göre ilâhî kelâmın künhünü bilmek

imkânsızdır ve bu nevi tartışmalar insanı yanıltabilir (Tefsîrü'l-menâr, IX, 179-183). Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî, Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Mende, İbn Hâmid ve Ebû İsmâil el-Ensârî gibi bazı Selef âlimleri ise Kur'an'ı telaffuz edip yazmanın yanı sıra çıkarılan sesler ve çizilen yazıların dahi mahlûk olmadığını söylemişlerdir (İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, I, 266-267; Teftâzânî, II, 73-74).

3. Kur'an, harflerden teşekkül ettiği için hâdis olmakla birlikte Allah'ın zâtı ile kaim ilâhî bir sözdür. Zira ilâhî kelâm sıfatı konuşma gücünden ibaret olup ezelîdir, ilâhî sözlerden oluşan Kur'an ise hâdistir. Allah'ın harflerden oluşan ve hâdis olan Kur'an vasıtasıyla konuşması mümkündür. Çünkü zâtı hâdislere mahal teşkil edebilir. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından isabetsiz bulunan bu görüş Kerrâmiyye'ye aittir (Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 57; Teftâzânî, II, 74).

4. Kur'an Allah kelâmıdır. Mahlûk olup olmadığı, okunan şeyle okumanın aynı

şey mi, yoksa farklı şeyler mi olduğu tartışmalarına girmemek gerekir. İbnü'l-Cevzî gibi bazı Selefî âlimlerle Vâkıfe bu görüştedir (İbn Kuteybe, el-İḫtilâf fi'l-lafẓ, s. 246-247; Âcurrî, s. 87; Âmine M. Nasîr, s. 153).

5. Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusunda hüküm verirken lafızlarını ve onların ihtiva ettiği mânayı birbirinden ayırmak gerekir. Kur'an'ın Allah'ın zâtı ile kaim bulunan mânası, yani lafızlardan soyutlanmış aslı ezelî olup mahlûk değildir (Nesefî, I, 284-299). Zira aslında tek olan (bir anlamda parçalanmaz bir bütün olan) ve ilgili bulunduğu konulara göre emir, nehiy, haber gibi adlar alan bu ezelî mâna gerçek anlamda bir kelâm sıfatıdır. Allah'ın zâtı ile kaim olan sıfatların yaratılmışlıkla nitelendirilmek suretiyle mahlûkun sıfatlarına benzetilmesi hem aklen hem de naklen mümkün değildir. Mânası yani aslı itibariyle Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemek küfrü gerektirir (Beyhakī, I, 388). Kelâm-ı nefsî (zâtî) diye adlandırılan bu mânayı insanların idrak alanına indiren Kur'an'ın lafızları ise (ibare) mahlûktur. Çünkü bunlar, ardarda gelen ve bu sebeple sınırlı durumda bulunan harfler ve seslerden oluşmaktadır. Hiçbir yönden yaratılmışlara benzemeyen Allah harf ve seslerle konuşmadığından Kur'an'ın lafızları gerçek anlamda değil mecazi mânada, yani ilâhî kelâma

delâlet etmeleri açısından “kelâmullah” olarak adlandırılabilir (Beyâzîzâde, s. 175-176). Allah’ın zâtı ile kaim olmayan Kur’an’ın lafızları önce levh-i mahfûzda, daha sonra Cebrâil’de veya Hz. Peygamber’in kalbinde yaratılmıştır (Mâtürîdî, s. 58). Kur’an’ın lafızlarının insanlara indirilişi de insanlar tarafından okunuşu ve yazılışı da hâdistir.

Kur’an’ın aslı ve mânası itibariyle kadîm, lafızlarının ise mahlûk olduğunu gösteren çeşitli deliller vardır. a) Yaratılmış olan her şeyin Allah’ın “ol” (kün) emriyle meydana geldiği âyetlerle sabittir (el-Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47, 59; Yâsîn 36/82). Eğer Allah’ın kelâmı olan Kur’an’ın aslı mahlûk olsaydı onun da “ol” kelâmıyla meydana gelmesi gerekirdi, bu ise muhaldir. Zira “ol” kelâmı hâdis olduğundan başka bir “ol” kelâmıyla yaratılmaya muhtaçtır; sonuçta hâdis olmayan bir “ol” kelâmının kabul edilmemesi teselsüle yol açar (Eş‘arî, s. 52-53; Bâkıllânî, s. 268). b) Kur’an’daki lafızların delâlet ettiği mânalar mahlûk olsaydı yaratılmışlık açısından insanların sözleriyle ilâhî kelâm arasında fark bulunmaz ve her ikisi de birbirine benzerdi. İlâhî kelâmın insanların kelâmına benzemediği ve Kur’an’ın bir benzerinin meydana getirilemeyeceği ise âyetlerle sabittir (el-Müddessir 74/25; el-İsrâ 17/88; el-Bakara 2/23; Eş‘arî, s. 56; Mâtürîdî, s. 59). c) Kur’an’ın mânası (aslı) mahlûk olsaydı ihtiva ettiği ilâhî isim ve sıfatların da mahlûk olması gerekirdi. Halbuki ilâhî isim ve sıfatların mahlûk olması ulûhiyyete aykırıdır (Eş‘arî, el-İbâne, s. 58-60). d) Kur’an’a ait lafızların mahlûk olmasına gelince bu husus tartışmaya ihtiyaç bırakmayacak derecede açıktır. Zira harflerin ve seslerin yaratılmış olduğu ve Allah’ın da harf ve seslerle konuşmadığı aklen zaruri bilgilerle sabittir. Çünkü harflerin başı, sonu vardır ve çeşitli unsurlardan oluşmuştur. Bu vasıflar kadîm değil mahlûk olan varlıklara mahsustur (Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, s. 60-63; Nesefî, I, 259, 284; Râzî, III, 223; XXII, 140-141). Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye’den oluşan Ehl-i sünnet kelâmcılarının büyük çoğunluğu bu görüştedir. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî gibi bazı âlimler ise Allah’ın zâtına lâyık bir şekilde harf ve sesle mütekellim olduğunu söyleyerek Selef anlayışına yakın bir görüş benimsemişlerdir (Reşîd Rızâ, IX, 178-179).

Değişik kelâmî ekollere mensup âlimlerce benimsenen bu görüşlerin dayandığı deliller karşılıklı olarak eleştirilmiştir. Mu‘tezile ve Şîa âlimlerine göre Sünnî kelâmcıların Kur’an’ın mâna (asıl) itibariyle ezelî olduğunu

kanıtlamak için ortaya koydukları kelâm-ı nefsî kavramı Allah'ın ilim ve irade sıfatlarından başka bir şey değildir; ilim ve iradenin ezelî olduğunda ise ihtilâf yoktur. İlâhî ilim ve irade harflerin yaratılması suretiyle insanlara iletilmiştir. Dolayısıyla Kur'an mahlûk kabul edilmelidir. Ayrıca "kün" emri ilâhî kelâmı değil fiili ifade eder. Kur'an'da ilâhî isim ve sıfatların bulunması da Kur'an'ın kadîm olmasını gerektirmez. Zira isimle müsemmâ aynı şey değildir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, VII, 164-177; M. Mekkî el-Âmilî, I, 199, 204). İbn Teymiyye ve M. Reşîd Rızâ gibi Selef âlimleri de Sünnî kelâmcıların kelâm-ı nefsî görüşünü eleştirmiş ve Mu'tezile'nin telakkisinden bile daha tutarsız olduğunu söylemişlerdir. Çünkü Mu'tezile, Kur'an'ın lafızları itibariyle gerçek mânada bir ilâhî kelâm olduğu hususunu benimsemekte, Sünnî kelâmcılar ise Kur'an'daki lafızları gerçek mânada ilâhî kelâm kabul etmemektedir (Mecmûʿatü'r-resâʾil, III, 429; Tefsîrü'l-menâr, IX, 174). Selef âlimlerine göre Sünnî kelâmcılar, Kur'an'daki harflerin yaratılmış olduğunu ileri sürerek Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmışlardır (Seffârînî, I, 164-165).

Ehl-i sünnet âlimleri, Mu'tezile'nin levh-i mahfûza yazılmasından önce Kur'an'ın mevcudiyetini inkâr etmesini isabetsiz bulduğu gibi, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olmasından hareketle bir "şey" olan Kur'an'ın da yaratıcısı olması gerektiğini kanıtlamak için nasları uzak te'villere tâbi tutmasını (Buhârî, s. 135-136) ve Allah'ın zâtî, dolayısıyla ezelî bir kelâm sıfatıyla mütekellim olduğunu inkâra götürecek şekilde Kur'an'ın lafızlarıyla mânası (aslı) arasındaki ayırımı reddetmesini eleştirmişlerdir (İbn Hazm, el-Uṣûl ve'l-fürûʿ, s. 197). Selefiyye ise Kur'an'ın mahlûk olmadığını kanıtlamak için zayıf rivayetlere dayanması ve aklın zaruri ilkelerine aykırı düşecek şekilde Kur'an'daki lafızların bile kadîm olduğunu savunması açısından tenkit edilmiştir.

Halku'l-Kur'ân konusunda değişik ekollere mensup âlimlerin benimsediği bu görüşlerin büyük ölçüde kelâm sıfatıyla ilgisi olup kelâmın zâtî veya fiilî bir sıfat olarak kabul edilmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Her şeyden önce zarûrât-ı dîniyye arasında yer almayan bu meselenin tekfire konu teşkil etmediğini belirtmek gerekir. Zira Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunan âlimler de sonuç olarak onun Allah tarafından insanlara gönderilen ilâhî bir kitap olduğunu kabul etmektedir. Esasen bu meselede itikadî ekollerin değişik açılardan ortak görüşleri de mevcuttur. Nitekim

Kur’an’ın lafızlarının yaratılmış olduğu konusunda Mu‘tezile, Şîa ve Ehl-i sünnet kelâmcıları arasında görüş birliği vardır. Yine Kur’an’ın harfleri ve lafızları itibariyle gerçek anlamda ilâhî kelâm olduğu hususunda da Mu‘tezile, Selefiyye ve Şîa aynı görüştedir. Selefiyye’nin Kur’an’ın harflerini ezelî kabul etmesi, Mu‘tezile’ye ve onun eliyle gerçekleşen mihne* olayına karşı bir tepki olarak değerlendirilmelidir. Sünnî kelâmcılar ise bu noktada onlardan ayrılarak Kur’an’ın lafızlarına mecazi anlamda ilâhî kelâm demişlerdir. Bazı âyetlerde Kur’an’ın Allah kelâmı olarak nitelendirildiği dikkate alınırsa (et-Tevbe 9/6; el-Feth 48/15) ilk bakışta Sünnî kelâmcıların naslara aykırı düşen bir görüşü savunduğu düşünülebilir. Ancak onların, Kur’an’ın aslının (mânasının) ilâhî kelâm olduğunu ve Allah’ın zâtı ile kaim ezelî sıfatları arasında yer aldığını belirtmek suretiyle diğer itikadî konularda olduğu gibi halku’l-Kur’ân meselesinde de

teşbihle tenzih arasında mâkul bir çözüm getirdikleri söylenebilir. Her ne kadar Mu‘tezile ve Şîa âlimleri kelâm-ı nefsîyi reddedip bunun ilim sıfatıyla aynı şey olduğunu söylemişse de bütün ayrıntılarıyla ilâhî sıfatların mahiyetini bilmenin aklın sınırları dışında kaldığını dikkatten uzak tutmamak gerekir.

Halku’l-Kur’ân meselesi klasik kelâm kitapları içinde yer aldıktan başka müstakil bazı kitaplara da konu olmuştur. Buhârî’nin Ḫalḳu efʿâli’l-ʿibâd’ı, İbn Kuteybe’nin el-İḫtilâf fi’l-lafẓ’ı, Ebû Ca‘fer el-İskâfî’nin İs̱bâtü ḫalḳi’l-Ḳurʾân ve er-Red ʿalâ men enkere ḫalḳa’l- Ḳurʾân’ı (İbnü’n-Nedîm, s. 213), İbrâhim el-Harbî’nin Risâle fî enne’l-Ḳurʾân ġayru maḫlûḳ’u (Sezgin, VIII, 171), İbnü’r-Râvendî, Ebû Mûsâ el-Murdâr, İbn Keysân el-Esam, Hişâm b. Amr el-Fuvatî, Humeyd b. Saîd b. Bahtiyâr gibi müelliflerin Ḫalḳu’l-Ḳurʾân adlı kitapları (İbnü’n-Nedim, s. 207, 214, 217, 220), Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın Îżâḥu’l-beyân fî mesʾeleti’l-Ḳurʾân’ı (İbn Teymiyye, Minhâcü’s-sünne, II, 74), Abdülkāhir el-Bağdâdî’nin Nefyü ḫalḳi’l-Ḳurʾân’ı (Sübkî , V, 140), Fahreddin er-Râzî’nin Ḫalḳu’l-Ḳurʾân beyne’l-Muʿtezile ve Ehli’s-sünne’si (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā, Beyrut 1992), Muhammed el-Vefâî’nin Vâżıḥu’l-burhân fi’r-red ʿale’l-ḳāʾilîn bi-ḫalḳi’l-Ḳurʾân’ı (Îżâḥu’l-meknûn, II, 699), İbnü’l-Cevherî’nin ed-Dürrü’n-naẓîm fî taḥḳīḳi’l-kelâmi’l-ḳadîm’i (a.g.e., I, 453), Abdülfettâh Ebû Gudde’nin Mesʾeletü ḫalḳi’l-Ḳurʾân ve es̱eruhâ fî ṣufûfi’r-ruvât’ı (Halep, ts.) ve Ahmed b. Süleyman en-Neccâd’ın er-Red ʿalâ men yeḳūlü el-Ḳurʾân

maẖlûḳ (Küveyt 1980) ile Ahmed Abdurrahman İbrâhim'in Ḫalḳu'l-Ḳurʾân (Kahire 1986) adlı eserleri bunlar arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Enbiyâʾ", 10; a.mlf., Ḫalḳu efʿâli'l-ʿibâd (ʿAḳāʾidü's-selef içinde), s. 118-165; Müslim, "Ẕikir", 54-55; Ahmed b. Hanbel, er-Red ʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye (ʿAḳāʾidü's-selef içinde), s. 66-100; Câhiz, Resâʾil, Kahire 1979, I, 294-295; III, 293, 295, 347; İbn Kuteybe, el-İḫtilâf fi'l-lafẓ (ʿAḳāʾidü's-selef içinde), s. 245-249; a.mlf., ʿUyûnü'l-aḫbâr, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî), II, 148; Dârimî, er-Red ʿale'l-Cehmiyye (ʿAḳāʾidü's-selef içinde), s. 259, 334-337; a.mlf., er-Red ʿale'l-Merîsî (ʿAḳāʾidü's-selef içinde), s. 452, 470, 482; Eş'arî, el-İbâne (Arnaût), s. 51-76; a.mlf., Maḳālât (Ritter), s. 191-194, 516-517, 582-585; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 58-59; Âcurrî, eş-Şerîʿa (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 75-87; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 207, 213, 214, 217, 220; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 268-271, 283-284; İbn Fûrek, Mücerredü'l-maḳālât, s. 60-61; Kādî Abdülcebbâr, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (Faẓlü'l-iʿtizâl içinde, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1389/1974, s. 156-157; a.mlf., el-Muḫtaṣar fî uṣûli'd-dîn (Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd içinde, nşr. Muhammed Amâre), Kahire 1971, I, 193-195; a.mlf., el-Muġnî, VII, tür.yer.; a.mlf., Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 528-531; İbn Hazm, el-Faṣl, III, 17-18; a.mlf., el-Uṣûl ve'l-fürûʿ, Beyrut 1984, s. 196-197, 201; Beyhakī, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât (İmâdüddin), I, 299-300, 305, 314, 373-398, 406; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 87, 89, 155-156; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü'd-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 54, 57-58, 60-63, 66; Râgıb el-İsfahânî, el-İʿtiḳādât (nşr. Şemrân el-İclî), Beyrut 1988, s. 29-30, 170-174; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 259-261, 284-299; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, I, 29, 32; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâṣım (Tâlibî), s. 293-295; İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici'l-edille (Felsefetü İbn Rüşd içinde), Kahire 1388/1968, s. 82-83; İbnü'l-Cevzî, ʿAcâʾibü ʿulûmi'l-Ḳurʾân (nşr. Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1986, s. 47; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, III, 233; XVII, 179; XXII, 140-141; XXIV, 244; XXVII, 186-188; İbnü'l-

Esîr, el-Kâmil, VII, 75; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'r-resâʾil, III, 334-335, 353-358, 395, 401-402, 429-432, 440-441, 479; a.mlf., Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1981, I, 256-268, 305-306; a.mlf., Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, II, 74; Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 38-56, 110, 118-119, 164, 229; V, 140; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd, II, 73-74; İbnü'l-Vezîr, Îs̱ârü'l-ḥaḳ ʿale'l-ḫalḳ, Beyrut 1983, s. 119; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 124; Beyâzîzâde, İşârâtü'l-merâm, s. 175-176; Seffârînî, Levâmiʿu'l-envâri'l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmî), I, 162-167; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, I, 16-18; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 113-120; Ahmed Ferîd Rifâî, ʿAṣrü'l-Meʾmûn, Kahire 1928, I, 395; Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, Beyrut 1933, III, 31-43, 161-163; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, IX, 174-183; Îżâḥu'l-meknûn, I, 453; II, 699; De Lacy O'leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1959, s. 44; T. J. de Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960, s. 36; Sezgin, GAS, VIII, 171; Abdurrahman Bedevî, Mez̠âhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 160; Zühdî Hasan Cârullah, el-Muʿtezile, Beyrut 1399/1979, s. 30-31, 83-84; M. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 224-225, 305-307, 349-359; Mahmûd Kâmil Ahmed, Mefhûmü'l-ʿadl, Beyrut 1983, s. 248-283; A. S. Tritton, İslâm Kelâmı (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 59; Ahmed Mahmûd Subhî, Fî ʿilmi'l-kelâm, Beyrut 1405/1985, I, 134, 196-198; M. Ali Ebû Reyyân, Târîḫu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, İskenderiye 1986, s. 308; M. Ramazan Abdullah, el-Bâḳıllânî ve ârâʾühü'l-kelâmiyye, Bağdad 1986, s. 525-526, 534-538; Âmine M. Nasîr, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Kahire 1987, s. 150-153; M. Mekkî el-Âmilî, el-İlâhiyyât, Beyrut 1410/1989, I, 189-219; Yusuf Şevki Yavuz, İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti, İstanbul 1989, s. 34-41; M. Ebû Zehre, Târîḫu'l-mez̠âhibi'l-İslâmiyye, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), I, 157-159, 197.

Yusuf Şevki Yavuz

HALKULVÂDÎ

(حلق الوادي)

Tunus'ta Akdeniz kıyısında tarihî öneme sahip bir kasaba.

Tunus'un kuzeyinde, Tunus gölü ile körfezi arasında uzanan dil üzerinde yer alır. İtalyanlar'ın La Goletta, Fransızlar'ın La Goulette, Araplar'ın Halkulvâdî, Osmanlılar'ın Halkulvâd şeklinde adlandırdıkları kalenin bulunduğu yerdeki ilk istihkâmın Kartaca şehrinin yıkılmasından sonra gerçekleştirildiği sanılmaktadır. Ortaçağ'da fazla bir etkinliği görülmeyen kale mahallî bazı beylerin, kabile reislerinin Akdeniz'de ticaret yaptıkları sırada giderek önem kazanmaya başladı. Fakat bu özelliği dışında dikkat çekici tarihî olaylara sahne olmadığı için tarihçiler, coğrafyacılar ve seyyahlar eserlerinde buradan pek söz etmemişlerdir. Yalnız XII. yüzyılda İdrîsî, malların kaleden 10 km. uzaklıktaki Tunus şehrine altı düz gemilerle aktarıldığını yazar. Daha sonraki dönemlerde kanal girişinin bir kale yapılarak korunduğu belirtilir. XVI. yüzyılın başlarında Tunus kıyıları hakkında bilgi veren Pîrî Reis burayı anlatırken şehrin önünde sığ göle Halkulvet dendiğini, buradan sandalla veya karadan dolaşılarak Tunus'a varıldığını, tüccar gemilerinin bu gölün Akdeniz'e açıldığı limanda beklediğini, buranın açık bir körfez oluşu sebebiyle dışarıdan düşmanın zorla girip çıktığını, bu yüzden önceleri deniz kenarına bir burç inşa edilmiş olduğunu, fakat İspanyollar'ın kıyıdaki bazı kaleleri ele geçirmesi üzerine Tunus sultanının bu burcu yıktırdığını belirtir (Kitâb-ı Bahriye, III, 1363, 1366). Sözü edilen bu yer muhtemelen Halkulvâdî Kalesi'nin ilk nüvesidir. Nitekim 1510 yılında Tunus'ta hüküm süren Benî Hafs hânedanından Sultan Muhammed'in himayesine giren Oruç ve Hızır (Barbaros Hayreddin Paşa) kardeşler, ele geçirecekleri ganimetin beşte birini vermek şartıyla ondan burayı üs olarak kullanma hakkını almışlardı. Fakat 1516 yılında Cezayir'i zaptetmeyi başaran Oruç Reis'in ölümünden (1518) sonra güçlü İspanyol donanmasının ilk hedefini teşkil eden Halkulvâdî muhtemelen bu sıralarda yıktırılmıştır. Ancak Hızır Reis'in Osmanlı deniz kuvvetlerinin kumandanı oluşunun ardından 1534'te Tunus'la birlikte burası da Osmanlı

hâkimiyeti altına alındı ve yeniden tahkim edildi. Bir yıl sonra İmparator V. Karl

(Carolus Quintus, Charles Quint, Şarlken) tarafından düzenlenen birleşik Haçlı donanmasınca zaptedildi ve buraya bir askerî güç yerleştirildi. Böylece sığ ve kullanışsız gözüyle bakılan Halkulvâdî Limanı ve Kalesi bu tarihten itibaren özel bir önem kazandı. Halkulvâdî 1535'ten 1574'e kadar İspanyol idaresinde kaldı. Bu dönemde müstahkem bir kale haline getirildi, İspanyollar'ın Akdeniz kıyılarındaki büyük üslerinden biri oldu.

1571 yılında İnebahtı'da yakılmasından sonra yenilenen ve Akdeniz'de tekrar faaliyet göstermeye başlayan Osmanlı donanması, 1574'te Koca Sinan Paşa'nın serdarlığında ve Kılıç Ali Paşa'nın kaptan-ı deryâlığında Calabria ve Messina taraflarını vurduktan sonra 22 Temmuz'da Halkulvâdî önlerine geldi. Otuz üç günlük kuşatmadan sonra kale alındı ve bir daha İspanyollar'a yataklık yapmaması için yanındaki iki küçük kale yıktırıldı, ancak eski kale yeniden esaslı şekilde tahkim edildi. Bu arada 205 top Osmanlılar'ın eline geçti (Peçuylu İbrâhim, I, 502-503). Bu savaşla ilgili olarak Rumûzî'nin Târîh-i Feth-i Yemen adlı eserinin sonunda 2500 beyitlik bir ilâve vardır. Nehrevâlî bu eseri Arapça olarak nesre çevirirken Tunus seferiyle ilgili kısma da yer vermiştir (el-Berḳu'l-Yemânî, Riyad 1967, s. 468-473).

Bu dönemde stratejik önemini koruyan Halkulvâdî daha sonraki yıllarda korsanlar tarafından üs haline getirildi. Hammûde Bey zamanında (1782-1814) kasabada yeni istihkâmlar yapıldı. Ahmed Bey ise (1837-1855) bir tersane ile yazlık bir saray inşa ettirdi. Burası, özellikle 1861-1865 yılları arasında başşehir Tunus'un yılda ortalama 600 büyük ticaret gemisinin uğradığı bir dış limanı oldu. 1880'li yıllarda başlayan Fransız işgalinin ardından başşehir için önemini koruyan Halkulvâdî, çoğunu İtalyan asıllıların oluşturduğu bir balıkçı köyü ve kaplıca mahalli idi. Tunus gölünün sonundaki Tunus Limanı'nın inşası ve burayı Tunus'a bağlayan 10 km. uzunluğunda, 7,5 m. derinliğindeki kanalın çamurlarının temizlenmesiyle XX. yüzyıl başında önemli bir gümrük limanı haline geldi. Ülke ithalâtının dörtte üçü, ihracatının ise yarısına yakın kısmı buradan yapılırdı. Gözde bir plaj ve konut yöresi olan şehrin 1926 yılındaki nüfusu 7400 kişiydi. Bunun 2000'ini yahudiler, üçte ikisini İtalyanlar'ın

oluşturduğu 4000'ini Avrupalılar teşkil ediyordu. Bu sayı 10.150'si Avrupalı, 3300'ü yahudi olmak üzere 1956'da 26.300'e, 1975'te 41.912'ye ve 1984'te ise 61.609'a yükseldi.

BİBLİYOGRAFYA

Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, III, 1363, 1366; Gazavât-ı Hayreddin Paşa: Barbaros Hayreddin Paşa'nın Hatıraları (s. nşr. Yılmaz Öztuna), İstanbul 1989, s. 22; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 493-494, 502-503; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr: Deniz Savaşları Hakkında Büyüklere Armağan (s. nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1973, s. 40, 44, 65, 66, 67, 144-145, 185; Hammer (Atâ Bey), VI, 276-278; Fevzi Kurtoğlu, Türklerin Deniz Muharebeleri, İstanbul 1932, s. 283-286, 587, 588; Aziz Samih İlter, Şimali Afrikada Türkler, İstanbul 1936, I, 116 vd.; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III, 28-30; E. Rossi, Storia di Tripoli e della Tripolitana dalla conquista araba al 1911, Roma 1968, s. 124, 145, 151, 152, 157; F. Braudel, Civiltà e imperi nel Mediterraneo nell'età di Filippo II, Torino 1976, II, 1215-1221; Ahmet Rıza Açan, Tunus'un Fethi (1574), Ankara 1978, tür.yer.; S. Bono, Storiografia e le fonti occidentali sulla Libia (1510-1911), Roma 1982; a.mlf., "Tunisi e La Golletta negli anni 1573-1574", Africa, XXXI, London 1976, s. 1-39; M. Ebû Ayâne, Coġrâfiyyetü Tûnis, İskenderiye 1989, s. 127, 192-193; K. J. Perkins, Historical Dictionary of Tunusia, London 1989, s. 55; "Devleti Aliyye ile Amerika Devleti Beyninde Mün'akid Muâhedâtın Sûretidir", Muâhedât Mecmuası, II, İstanbul 1294, s. 4; Ahmed Refik, "Tunus Seferine Ait Resmî Vesikalar", DEFM, II/1-2 (1927), s. 76-95; Svat Soucek, "Tunisia in the Kitâb-ı Bahriye by Piri Reis", Ar. Ott., V (1973), s. 196, 210, 292-293; J.Despois, "Ḥalḳ al-Wādī", EI² (İng.), III, 94-95.

Mahmut H. Şakiroğlu

HALLAC MAHMUD MESCİDİ

Ankara'da XVI. yüzyılda yapılmış kubbeli bir Osmanlı dönemi mescidi.

Eski Ankara'nın merkezinde, Ulus civarında Doğanbey mahallesinde bulunmaktadır. Adını kimden ve ne zaman aldığı tesbit edilemeyen mescidin kapısı üstünde yer alan iki satırlık orijinal Arapça kitâbesinde bu hayır eserinin 952 (1545-46) yılında Ali b. Abdullah tarafından yaptırıldığı yazılıdır. İbrahim Hakkı Konyalı, Mübârek Galib Bey tarafından evvelce yayımlanan kitâbenin hatalı olduğunu ve bu arada tarihinin 902 (1496-97) şeklinde yanlış verildiğini belirtir. Bu esas inşa kitâbesinin üstünde, doğrudan doğruya duvar yüzeyine siyah sabit mürekkeple dört beyitlik manzum bir tamir kitâbesi daha yazılmıştır. Burada mescidin 1323 (1905) yılında Hacı Hakkı Efendi adında bir kişi tarafından tamir ettirildiği bildirilmektedir. Hallac Mahmud Mescidi Vakıflar İdaresi'nce 1950'lerde bir daha tamir ettirilmiştir.

Hallac Mahmud Mescidi'nin önemi, Ankara'nın çok sayıdaki ibadet yeri arasında Osmanlı dönemi tek kubbeli camiler tipini temsil etmesidir. Mescid kare bir plan üzerine son cemaat yeri olmaksızın inşa edilmiş, duvarlar değişik ölçülerde yontulmuş taşlardan örülmüştür. Bu taşların aralarındaki derzler yakın tamirlerde yapılmış olmalıdır. Beden duvarları sekizgen biçiminde sağır kasnaklı, kurşun kaplı bir kubbeyi taşımaktadır. Kıble duvarında alt sırada yer alan iki pencere tamirlerde bozulmuş, mihrap üstündeki tek pencere tuğladan sivri kemeriyle orijinal biçimini korumuştur. Yan cephelerde ikişer dikdörtgen, üstlerde sivri tuğla kemerli pencereler vardır. İki yanında birer pencere olan giriş, sivri tuğla kemerli bir nişin içinde olup mermer söveli ve yay kemerlidir. Harimde, kareden kubbe yuvarlağına geçiş köşelerde içleri mukarnaslı tromplarla sağlanmıştır.

Ankara camilerinin çoğunda görüldüğü gibi mihrap alçıdan kalıplama tekniğiyle bezenmiştir. Mukarnaslı kavsaraya sahip mihrap nişinin etrafında biri kelime-i tevhid yazısı, diğeri tezyinî olan iki kuşak dolaşır. Konyalı, mihrabın üstünde beşi büyük olmak üzere on iki parça çini bulunduğunu, çinilerde altı şualı yıldızlar, açık yeşil ve mavi renkler kullanıldığını

yazmıştır. Ancak bu çinilerin hâlâ yerinde durup durmadığı ve İznik eseri olup olmadığı kontrol edilememiştir. Ayrıca Ankara camilerine dair başka yayımlarda bu çinilerin bahsi geçmemektedir.

Hallac Mahmud Mescidi'nin kubbe kasnağı ile kubbe göbeğinde, halen mevcut klasik üslûpta başarılı kalem işi nakışlar ve güzel bir hatla yazılmış yazılar yakın tarihlere aittir. Altlarında daha eski nakışların bulunup bulunmadığı bilinmemektedir. İçine yakın tarihlerde ahşap bir minber konulmuş olduğundan mescid bir cami durumuna geçmiştir. Orijinal bir minaresi yoktur; ilk yapıldığında minaresi bulunduğuna dair bir ize de rastlanmamıştır. Ayrıca bitişiğine yapılan çirkin bir dükkânla sağ cephesi tamamen kapatılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mübarek Galib, Ankara II: Kitâbeler, İstanbul 1928, s. 33; Gönül Öney, Ankara'da Türk Devri Dini ve Sosyal Yapıları, Ankara 1971, s. 58-59, plan nr. 27, rs. 106-108; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1972, I, 423-424; İbrahim Hakkı Konyalı, Ankara Camileri, Ankara 1978, s. 49-51.

Semavi Eyice

HALLÂC-ı MANSÛR

(حلاّج منصور)

Ebü'l-Mugıs el-Hüseyn b. Mansûr el-Beyzâvî (ö. 309/922)

Tasavvufun gelişmesine önemli katkılarda bulunan ünlü mutasavvıf.

244'te (858) İran'ın Fars eyaletinde bulunan Beyzâ'nın kuzeydoğusundaki Tûr'da doğdu. Dedesi Mahamma Mecûsî idi. Sonraları anne tarafından Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin neslinden geldiği söylenerek kendisine Ensârî nisbesi verilmiştir. İbnü'n-Nedîm onun, halkının çoğunluğunu Araplar'ın meydana getirdiği Beyzâ'dan olduğunu ifade ettikten sonra babasının mesleğinden dolayı "Hallâc" diye tanındığını söyler. Oğlu Hamd'in anlattığına göre ise insanların gönüllerindeki sırları pamuk gibi atıp altüst ettiğinden "Hallâc-ı Esrâr" unvanını almıştır. Başka bir rivayete göre bir hallâcın dükkânında iken sahibini bir yere göndermiş, dükkânına dönen bu kişi bütün pamukların atıldığını görerek bunu onun kerâmeti olarak kabul etmiş ve daha sonra Hallâc diye anılmıştır (Aḫbârü'l-Ḥallâc, s. 49). Asıl adı Hüseyin olduğu halde İran'da ve Osmanlılar'da daha çok Mansûr ve Hallâc-ı Mansûr şeklinde babasının adıyla anılmış, kendisine "Mansûr" adı verilirken davasının zafere ulaşmış olduğuna işaret edilmiştir. Allah'ın yardımına mazhar olduğunu anlatmak için ona "Nâsır'ın (Allah'ın) Mansûr'u" diyenler de olmuştur. Melâmet ehli arasında "sultânü'l-melâmetiyyîn" diye anılır.

Hatîb el-Bağdâdî'nin, oğlu Hamd'e dayanarak verdiği bilgiye göre Hallâc, doğum yeri olan Tûr'dan halkı Hanbelîler'den oluşan ve hâfızlarıyla tanınan Vâsıt'a gitti. Burada on iki yaşında hıfzını tamamladı. Ardından Tüster'e geçerek iki yıl Sehl et-Tüsterî'nin öğrencisi oldu. Yirmi yaşında Basra'ya geldi. Buradan Bağdat'a giderek Cüneyd-i Bağdâdî, Amr b. Osman el-Mekkî, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî gibi Bağdat'ın tanınmış sûfîlerinin sohbetlerine katıldı. Amr b. Osman el-Mekkî'den hırka giydi. Basra'da Ebû Ya'kūb Akta' adlı bir sûfînin kızı ile evlendi. Burada Abbâsî Hilâfeti'ni tehdit eden Zenc isyanına şahit oldu ve muhtemelen bu

ayaklanmaya sıcak baktı. Bu arada az çok Şiî mezhebini de tanıdı. Basra'da zâhidâne bir hayat yaşarken kayınpederiyle şeyhi arasında şiddetli bir geçimsizlik çıktı. Hallâc bu durumu Cüneyd'e arzederek ne yapması gerektiğini sorunca Cüneyd ona sabır tavsiye etti. Bir süre sonra 282'de (896) ilk haccını yapmak üzere Hicaz'a gitti. Burada vaktini ibadet ve riyâzetle geçiren Hallâc, daha sonra bir grup sûfî ile birlikte Bağdat'a dönerek Cüneyd'in sohbetlerine devam etti. Bu sırada ona sorduğu bazı sorulara cevap alamadı. Hallâc'ın maksatlı sorular sorduğuna ve bu konuda samimi olmadığına kanaat getiren Cüneyd onun sohbetlerine katılmasından rahatsız oldu ve meclisinden uzaklaştırdı (Cüneyd ile aralarında geçen tartışma için bk. Aḫbârü'l-Ḥallâc, s. 25). Bunun üzerine Hallâc Tüster'e döndü. Aralarında bir yıl kaldığı Tüster halkı kendisini hiçbir mezhebe bağlı bilmeyen, ancak her mezhebin en zor hükümlerini uygulamayı esas alan Hallâc'a büyük ilgi gösterdi. Hallâc beş yıl sürecek bir yolculuğa çıkmak üzere Tüster'den ayrıldı. Horasan, Mâverâünnehir, Sicistan ve Kirman bölgelerini dolaştı. Fars'ta halka vaazlar verdi, onlar için eserler yazdı. Ardından Ahvaz'a geçti ve ailesini de buraya getirtti. Şeyhi Amr b. Osman el-Mekkî'nin Ahvaz yöresine kendisini kötüleyen mektuplar yazması üzerine ondan giydiği hırkayı çıkarıp attı. Ahvaz'da meclis kurup vaazlar vermeye başlayan Hallâc halkın ve aydınların büyük teveccühüne mazhar oldu ve burada Hallâc-ı Esrâr diye tanındı. Daha sonra ailesini Ahvaz'da bırakarak 400 müridiyle birlikte ikinci defa hac yapmak üzere Basra üzerinden Mekke'ye gitti. Kendisini kıskanan sûfî Ebû Ya'kūb en-Nehrecûrî onun aleyhinde bulunmaya başladı. Hac dönüşü Basra'da bir ay kaldıktan sonra Ahvaz'a gelen Hallâc, ailesini ve buranın ileri gelenlerinden bir grubu yanına alarak Bağdat'a geçti. Burada bir sene kaldı; ardından küfür ve şirk beldelerini Allah'ın dinine davet etmek için mânevî bir işaret aldığını söyleyerek ailesini müridlerinden birine emanet edip deniz yoluyla Hindistan'a gitti (Hatîb, VIII, 120). Horasan, Tâlekān, Mâverâünnehir, Türkistan, Maçin, Turfan ve Keşmir'i dolaştı. Buralarda ateşli vaazlar verdi, Allah sevgisinden söz etti. Gezdiği yerlerdeki halk için eserler yazarak İslâm'a girmelerinde etkili oldu. Onun tesiriyle müslüman olanlara Mansûrî deniliyordu. Bu durum kendisini büyük bir üne kavuşturdu. Ziyaret ettiği yerlerin halkı mektuplarında kendisine "mugīs, mukīt, mümeyyiz, zâhid, mustalem, muhayyer" gibi unvanlarla hitap ediyorlardı. Bu seyahatten dönünce aleyhindeki faaliyetler de tekrar başladı. 290'da (903)

üçüncü defa hacca gitti ve burada iki yıl kaldı. Bazan ibadet ediyor, bazan da halk arasına karışıp hacda kesilen kurbanlar gibi Allah yolunda kendini feda etmeye hazır olduğunu haykırıyordu. Bir ara Arafat'ta kendisine hakaret ve işkence edilmesini istedi. Bağdat'a dönen ve bir ev satın alan Hallâc'da bir değişikliğin meydana geldiği farkedilmişti. Hakkında anlatılan bir menkıbeye göre Bağdat'ta açıkça Hak yolunda canını feda etmek istediğini, kanının dökülmesinin halk için helâl olduğunu ilân etti (Aḫbârü'l-Ḥallâc, s. 42). Karmatîler'in Abbâsî Devleti'ni tehdit ettiği, 256 (870) yılında başlayıp 270'e (883) kadar devam eden Zenc isyanının izlerinin henüz silinmediği, istikrarsızlığın devam ettiği bir dönemde Hallâc'ın sözleri ve davranışları halk ve ulemâ arasında yeni bir huzursuzluk meydana getirdi. İbn Dâvûd ez-Zâhirî öncülüğünde bir grup âlim Hallâc'ın aleyhinde bir faaliyet başlattı; bazıları onun sihirbaz, şarlatan veya deli olduğunu ileri sürerken bazıları da kerâmet sahibi bir velî olduğunu söylüyordu. Aleyhindeki faaliyetler artıp bir kısım müridleri tutuklanınca kendisini de aynı âkıbetin beklediğini anladı ve Ahvaz'a kaçtı. Sûs'ta bir dostunun yardımıyla Dânyâl peygamberin türbesi civarında bir yıl saklandı. 301'de (913) yakalanarak Bağdat'a getirildi ve idam talebiyle mahkeme önüne çıkarıldı. Şâfiî kadısı İbn Süreyc'in, ilhama dayanan tasavvufî mahiyetteki sözlerin fıkhî açıdan değerlendirilmesinin yanlış olacağını ileri sürüp idama karşı çıkması ve dostu başmâbeyinci Nasr el-Kuşûrî ile Halife Muktedir-Billâh'ın Türk asıllı annesi Şağab'ın araya girmesi üzerine Vezir Ali b. Îsâ el-Kunnâî onu üç defa siyaset meydanında teşhir ettikten sonra hapsedilmesini yeterli gördü. Sekiz yıl süren hapis hayatı, genellikle dostu Nasr el-Kuşûrî'nin evindeki bir odada göz hapsi şeklinde geçti. Bütün ihtiyaçları karşılandı; ziyaretçi kabul etmesine izin verildi. Hapiste bulunan Hallâc'ın Bağdat ve çevresindeki etkisi giderek arttı. Burada iken Kitâbü'ṭ-Ṭavâsîn'in "Ṭâsînü's-sirâc" ve "Ṭâsînü'l-ezel" bölümlerini yazdı. Fakat aleyhindeki faaliyetler bütün şiddetiyle devam ediyordu. Sonradan maliye tahsildarı olan eski sûfî Ebû Ali el-Evâricî bile onu, ünlü kıraat âlimi İbn Mücâhid'e sahte kerâmetler gösteren bir hokkabaz şeklinde tanıtmıştı. Cezalandırılması yönündeki taleplerin artması üzerine Vezir Hâmid b. Abbas tarafından idam isteğiyle tekrar hâkimler heyetinin önüne çıkarıldı. Delillerin yetersiz olduğunu söyleyen hâkimler idamı için hüküm vermekten kaçındıklarından mahkeme uzun sürdü. Fakat Vezir Hâmid'in ısrarlı takibi karşısında bir oldu bittiyle karşı karşıya kalan Mâlikî kadısı Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Ezdî idamına hükmetti.

Hanefî kadısı İbn Bühlûl'ün muhalefetine rağmen bu hüküm diğer kadılara ve şahitlere imzalatıldıktan sonra Halife Muktedir-Billâh tarafından tasdik edilince Hallâc, 24 Zilkade 309 (26 Mart 922) tarihinde Bağdat'ın Bâbüttâk denilen semtinde önce kırbaçlandı; burnu, kolları ve ayakları kesildikten sonra idam edildi. Başı kesilerek Dicle üzerindeki köprüye dikildi; gövdesi yakılıp külleri nehrin sularına savruldu (Hatîb, VIII, 127). Kesik başı iki gün köprüde dikili bırakıldıktan sonra Horasan'a gönderilerek bölgede dolaştırıldı (a.g.e., VIII, 141).

Hallâc'ın asıldığı yer zamanla önem kazanmaya, Hak şehidi bir velînin türbesi olarak ziyaret edilmeye başlanmıştır. Vezirliğe yeni tayin edilen Ali b. Mesleme'nin, görevine başlamadan önce Hallâc'ın kabri olarak bilinen yeri ziyaret ederek mânevî huzurunda dua edip niyazda bulunması, Abbâsî Devleti'nin ondan özür dilemesi ve itibarını iade etmesi anlamına gelmiştir. Hallâc adına burada inşa edilen ve zaman zaman onarılan türbeden başka çeşitli İslâm beldelerinde onun adına pek çok makam yapılmış ve bu makamlar birçok mutasavvıf, âlim ve devlet adamı tarafından ziyaret edilmiştir.

Hallâc-ı Mansûr'un öldürülme sebebi hakkında, Abbâsîler'e karşı ayaklanmış olan Karmatîler'le gizlice mektuplaştığı, "enelhak" sözüyle ulûhiyyet iddiasında bulunduğu, haccın farziyetini inkâr edip yeni bir hac anlayışı ortaya koyduğu şeklinde çeşitli iddialar ileri sürülmüştür. Ancak idamın esas sebebinin bu tür iddialar olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim III. (IX.) yüzyılda yaşamış olan ve Hallâc'ınkine benzer şathiye türü sözleriyle tanınan Bâyezîd-i Bistâmî gibi sûfîlere dokunulmamış olması bunu gösterir. Şâfiî kadısı İbn Süreyc, cezbe halinde söylenen ilham ürünü sözlerin fıkıh açısından değerlendirilip bir hükme varılamayacağını belirtip idama karşı çıkarken o dönemde genellikle hukukçuların bu tür olaylar karşısında takındıkları tavrın bir örneğini vermiştir. Çok katı ve mutaassıp olanların dışındaki fakihler şathiyât sahibi sûfîleri kınamakla birlikte yaşama haklarını ellerinden almaya taraftar olmamışlardır. Hallâc'ın idam fetvası dinî olmaktan çok siyasî bir karar olup ancak siyasî baskılar ve entrikalar sonucunda çıkarılabilmiştir. Onun büyük bir üne sahip olması, çevresinde çok sayıda mürid toplaması, sarayda ve yüksek rütbeli devlet adamları ve kumandanlar arasında bile taraftar bulması, zenci kölelerin isyanına sıcak bakması, mehdî olduğu ve Abbâsîler'e karşı Karmatîler'le gizlice iş birliği

yaptığı yolunda söylentiler çıkması devlet adamlarını endişelendirmiş, bu yüzden baskı altında çalıştığı ileri sürülen bir hâkimler kurulundan fetva alıp idamı gerçekleştirmişlerdir. Ancak az da olsa Hallâc'ı hulûlcü ve ittihadcı bir zındık ve mülhid sayıp idamını şer'an gerekli gören kadılar da vardır. Takıyyüddin İbn Teymiyye başta olmak üzere her çağda bazı zâhir âlimleri onun idamını tasvip etmişlerdir. Başlangıçta Amr b. Osman el-Mekkî, Cüneyd-i Bağdâdî gibi çağdaşı bazı sûfîler Hallâc'ı tenkit etmişler; İbn Atâ, Şiblî, İbn Hafîf ve Nasrâbâdî gibi diğer bazı sûfîler ise velî olarak kabul etmişler, daha sonra da hemen hemen bütün mutasavvıflar onu evliyadan saymışlardır.

Tasavvufî Görüşleri. Tasavvuf tarihi bakımından birinci derecede önemli büyük mutasavvıflardan olan Hallâc'ın sözleri ve menkıbeleri çağlar boyunca müslümanlar arasında yankılanmış ve İslâm toplumu üzerinde derin izler bırakmıştır. Tasavvuf Hallâc'ın şahsında yeni bir merhaleye ulaşmış, onun bu harekete bastığı damga günümüze kadar tesirini sürdürmüştür. Değişik ifadelere ve izah şekillerine bürünerek geniş halk tabakaları arasında yaşama imkânı bulan Hallâc'ın temel görüşlerinden biri nûr-ı Muhammedî (hakîkat-i Muhammediyye) fikridir. Hallâc'a göre Hz. Muhammed'in biri ezelî bir nur oluşu, diğeri bir insan ve peygamber olarak dünya hayatındaki altmış üç yıllık varlığıyla ilgili şahsiyeti olmak üzere iki hüviyeti vardır. Allah'ın ilk yarattığı şey onun nurudur (Aclûnî, I, 265). Âdem henüz toprakla su arasında iken, yani henüz yaratılmamış iken o peygamberdi (a.g.e., II, 130). Bütün nebîler, resuller ve velîler ilim ve irfanlarını ondan almışlardır. Hatta bütün varlıkların var oluş sebebi odur. Hz. Âdem bedenlerin, Hz. Muhammed ise ruhların babasıdır. Hz. Muhammed'i değişik bir şekilde yorumlayan, onunla Allah arasındaki münasebeti farklı bir biçimde açıklayan bu teori daha sonraki mutasavvıflar tarafından geliştirilmiş ve tasavvufun önemli esaslarından biri haline getirilmiştir. Hallâc, yaratma ve dinlerle ilgili düşüncelerini de nûr-ı Muhammedî çerçevesinde açıklamıştır. Ona

göre bu nur ilk taayyündür, zâtın zâta tecelli etmesidir, bütün yaratıklar ondan zuhûr ettiğinden o aynı zamanda varlığın kaynağıdır. Eğer o olmasaydı hiçbir şey olmazdı (bk. HAKÎKAT-i MUHAMMEDİYYE).

Hallâc'a göre bütün dinler esas itibariyle birdir. Aynı hakikate değişik

açılardan bakmaları dinlerdeki farklılığın kaynağını oluşturmuştur. Dinlerin birliği esastır; bütün din mensuplarının hedefi ve istedikleri şey aynıdır. Bu yönden hepsi hak üzeredir. Farklılık isimlendirmede ve şekildedir. Hallâc, Hz. Mûsâ'nın sözünü de Firavun'un sözünü de "hak söz" diye niteliyor ve bu ifadeyi cebir ve kader konusundaki görüşleriyle açıklayarak, "Bu sözler, ezelde takdir edilen ve değişmeyen bir alın yazısının sonucu olarak söylenmiştir" diyordu (Aḫbârü'l-Ḥallâc, s. 48). Bütün dinlerin ilâhî olduğunu söyleyen Hallâc'a göre insan kendi tercih ettiği din üzere değil, Allah tarafından kendisi için tercih edilen din üzere bulunur; sadece bu ümmetin Mecûsîler'i olan Kaderiyye ve Mu'tezile mezhebi mensupları bunun aksini iddia etmişlerdir. Bu konudaki görüşlerini açıklamak için irade ile emir arasında ayırım yapan Hallâc, emredilen şeylerden bazılarının irade edildiği halde bazılarının irade edilmediğini ve sadece irade edilenin gerçekleştiğini savunur.

İblîs'in Âdem'e secde etmemesini Hallâc bir de tevhid, aşk ve fütüvvet açısından yorumlamıştır. Ona göre İblîs Allah'tan başkasına secde edilmemesi gerektiğini, ilâhî takdirin böyle olduğunu biliyor, secde emrini bir imtihan ve zâhirî bir husus olarak görüyordu. İblîs Allah'a derin bir aşkla bağlı olduğundan O'ndan başkasının önünde eğilmemiş, secde şerefini yalnız O'na tahsis etmiştir. Allah'ın, "Eğer secde etmezsen sana ebedî olarak azap edeceğim" uyarısına karşı, "Bu azap içinde iken beni görecek misin?" şeklinde bir soru sormuş, "evet" cevabını alınca, "Beni görmen bu azaba katlanmama değer" demiştir. Hallâc, aşkı bir zevk ve haz olarak değil elem ve azap olarak görüyor ve âşığın sevgilisi uğruna en acı ıstırabı tereddüt etmeden göze alması gerektiğini düşünüyordu. İdam edileceği gün vücudundan akan kanla abdest aldığı ve, "Aşk namazı için abdest ancak kanla alınır" dediği rivayet edilir (Attâr, s. 593).

Hallâc-ı Mansûr, İblîs ile Firavun'un durumunu fütüvvet bakımından değerlendirirken fetâ ve fütüvvet ehli denilen yiğit ve fedakâr insanların inandıkları davaya sonuna kadar bağlı kalmaları ve bu uğurda seve seve canlarını feda etmeyi göze almaları gerektiği hususunu dikkate almıştır. Hallâc'a göre İblîs, "Eğer Âdem'e secde edersem fütüvvet ehli olma niteliğini kaybederim" demiş ve bu sebeple davasına bağlı kalmıştı. Firavun da, "O'nun resulüne inanırsam davamı kaybetmiş olacağımdan fütüvvet makamından azledilmiş olurum" diyerek denizde boğulma pahasına

iddiasında ısrar etmişti. Bu bakımdan bu ikisini kendine örnek alan Hallâc, "enelhak" davasında sonuna kadar ısrar etmekle fütüvvetin bir örneğini vermiştir (Kitâbü'ṭ-Ṭavâsîn, s. 207). Diğer taraftan Hallâc fütüvvetin en güzel örneği olarak Hz. Muhammed ile İblîs'i görmüş, hiç kimsenin bu ikisi kadar davalarında samimi olmadıklarını ve fedakârlık göstermediklerini, ancak birincisinin diğerinden daha mükemmel bir örnek teşkil ettiğini ileri sürmüştür (a.g.e., s. 204).

Ona nisbet edilen bir risâlede, "Hac yapmak isteyen, fakat buna imkân bulamayan bir kimse evinde temiz bir odayı hac için ayırır. Hac mevsimi gelince içine kimsenin girmediği bu odada Kâbe'de olduğu gibi tavaf yapar. Haccın diğer menâsikini de yerine getirdikten sonra otuz yetimi toplayarak yemek yedirir, onlara elbise giydirir, sonra da her birine 7'şer dirhem para verir. Bunlar hac yerine geçer" şeklinde bir ifade yer almaktadır (bk. İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 163). Ancak bu sözler bu şekliyle onun düşmanları tarafından ileri sürülen bir iddiadır. Daha önce Râbia el-Adeviyye ve Bâyezîd-i Bistâmî de Kâbe konusunda buna benzer sözler söylemişlerdi. Hallâc'ın da aynı konuda bazı şeyler söylemiş olması mümkündür. Nitekim mahkeme Hallâc'ı idam etmeye karar verirken onun haccın farz oluşunu inkâr ettiğini hükme gerekçe olarak göstermiş, o sırada Abbâsîler'e isyan etmiş olan Karmatîler'in Kâbe'yi tahrip edip Hacerülesved'i memleketlerine götürmeleriyle Hallâc'ın haccı inkâr etmesi arasında bir ilişki kurulmak istenmişti. Hallâc'ın üç defa Mekke'ye gidip Kâbe'yi ziyaret etmesi, ayrıca Hanefî kadısı İbn Bühlûl'ün idam kararına karşı çıkması hacla ilgili iddiaların bir tertipten ibaret olduğunu göstermektedir.

Hallâc hakkında ileri sürülen iddiaların en yaygını, en etkili ve en sürekli olanı, onun tevhid ve fenâ görüşünü ifade eden "enelhak" sözü ile hulûl ve ittihadı çağrıştıran ifadeleridir. Hallâc'ın kâfir ve zındık olduğunu iddia edenler enelhak sözü ile tanrılık iddiasında bulunduğunu ileri sürmüşler, onu büyük bir velî olarak tanıyanlar ise bu sözü diğer sûfîlerin şathiyeleri gibi görüp çeşitli şekillerde yorumlamışlardır. Hallâc'ın enelhak dediği doğrudur. Ancak bu sözüyle tanrılık iddiasında bulunduğu yolundaki hükümler kesinlikle yanlıştır. Onun konuyla ilgili tam ifadesi şöyledir: "Eğer Allah'ı tanımıyorsanız eserini tanıyınız, işte o eser benim, ben Hakkım, çünkü ebediyen Hak ile Hakkım" (Kitâbü'ṭ-Ṭavâsîn, s. 208). Bir

şiirinde hulûlle ilgili olarak, “Ben sevgilimin kendisiyim, o da bendir; biz bir bedene hulûl etmiş iki ruhuz” (Dîvân, s. 279) diyen Hallâc’ın bu sözleri daima onun fenâ, sekr ve tevhid hali göz önünde tutularak açıklanmaya çalışılmıştır. Bu açıklamalara göre “Ben Hakkım” sözü “Ben Hak’tanım” veya “Ben bir gerçeğim ve bâtıl değilim” demektir. Bazılarına göre Hallâc bu sözü Allah’tan hikâye yoluyla söylemiş ve, “Allah ben Hakkım diyor” demek istemiştir.

Gazzalî, enelhak sözünün söylendiği makamın ve halin önemine işaret ettikten sonra konuyu tecellî ve fenâ kavramı ile açıklar ve şu örneği verir: Bir bardağa meşrubat konulunca bardakla meşrubatın rengi birbirine karışır, artık bardaktan değil sadece meşrubatın varlığından söz edilir. Kalbinde Allah’ın tecelli ettiğini gören bir velî bazan tecellî mahalli olan kalbi göremez, sadece burada tecelli eden Hakk’ı görür ve o zaman enelhak der. Bundan maksat, velînin kendi varlığını yok sayarak Hakk’ın varlığını dile getirmesidir (İḥyâʾ, II, 288; IV, 241, 299; Mişkâtü’l-envâr, s. 140). Fahreddin er-Râzî de Hallâc’ı savunur ve onun bu sözünü çeşitli şekillerde yorumlar (Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 290). Hallâc’ın yaşadığı dönemde ve öncesinde tasavvufî düşünceleri sebebiyle kimsenin idam edilmemiş olması enelhak sözünün o devirde idam sebebi sayılmadığını gösterir. Ayrıca Hallâc’dan sonra da tasavvuf edebiyatında bu ifade benimsenerek sık sık kullanılmış, tasavvuf şairleri derin bir coşku içinde bu sözü tekrarlamaktan büyük bir ruhî haz duymuşlar, en muhafazakâr çevreler bile bu ifadeyi kullanan mutasavvıfları kâfir saymamışlardır.

Hallâc Hıristiyanlığa ve bu dinden alınan bazı terimlere de ilgi duymuştur. Süryânî hıristiyanların kullandıkları “nâsût” ve “lâhût” tabirlerini tasavvuf terminolojisine ilk defa Hallâc sokmuş, Allah’ın nâsûtunun lâhûtî sırrını ortaya koyduğunu ifade etmiş ve haç dini üzere öleceğini söylemiştir. Ebü’l-Abbas el-Mürsî, Hallâc’ın bu sözü ile kendisinin çarmıha

gerilerek katledileceğini önceden haber verdiğini, fıkıh âlimlerinin bundan dolayı onu kâfir saymalarında isabet bulunmadığını belirtir (Tâhâ Abdülbâkī Sürûr, s. 255).

Hallâc-ı Mansûr’un vahdet-i vücûd inancıyla ilgisi konusunda değişik görüşler vardır. Genellikle vahdet-i vücûd inancına bağlı olanlar onu bu

görüşün temsilcilerinden sayarlar. O dönemde vahdet-i vücûd fikrinin bulunmadığını söyleyenler ise haklı olarak onun görüşlerini vahdet-i şühûd olarak adlandırırlar. Bunlara göre Hallâc Allah sevgisiyle coşmuş, kendinden geçmiş, her şeyi Hak olarak görmüş, sonra kendine gelince yaratanla yaratılanların ayrı ayrı varlıklar olduğunu söylemiştir (M. Celâl Şeref, s. 332-346).

İslâm âlimleri Hallâc hakkında dört gruba ayrılmıştır. Bunlardan bir kısmı Hallâc'ı haklı bulmuş, savunmuş, görüşlerini paylaşmış; bir kısmı onu kâfir ve zındık sayarak şiddetle reddetmiş; başka bir grup mâzur görmüş, kendisine acımış; dördüncü grup da bir hüküm vermekten kaçınarak sükût etmeyi tercih etmiştir. Genel olarak zâhir ulemâsı Hallâc'ı bir zındık olarak görmüş, idamından sonra asırlar geçtiği halde verdiği fetvalarla idamının haklılığını ve gerekliliğini savunmuş ve hiçbir zaman onu affetmemiştir. Bunlardan bazısına göre Hallâc bir hokkabaz, gözbağcı, sihirbaz, hilekâr ve şarlatandır. Hindistan'a yaptığı seyahatte yogilerden ve sihirbazlardan öğrendiklerine dayanarak birtakım olağan üstü haller göstermeye başlamış, bu halleri kerâmet şeklinde sunup halkı kandırmış ve kendisinin büyük bir velî olduğuna bazı kişileri inandırmıştır. Bir kısmına göre Hallâc haram-helâl bilmeyen, her şeyi câiz gören bir ibâhiyeci ve mülhiddir. Dinî hükümlerin tasavvufta henüz bir seviyeye gelmeyenler için gerekli olduğunu, bu seviyeye gelenlerin canlarının istediği her şeyi yapabileceklerini savunmuştur. Bazılarına göre ise tanrılık iddia eden bir sapıktır. Diğer bazılarına göre aşırı bir Şiî, bir Karmatî olup o sırada Abbâsî Hilâfeti'ne karşı başkaldırmış bulunan ve Kâbe'yi tahrip eden Karmatîler'in bir dâîsidir. Çevresinde toplananlara kendisinin mehdî olduğunu söylediği ve bu durum Abbâsî saltanatı açısından bir tehlike oluşturduğu için önce etkisiz hale getirilmeye çalışılmış, bu mümkün olmayınca da ortadan kaldırılmıştır. İbn Hazm, Bâkıllânî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, İbn Hacer, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Haldûn, İbn Kesîr, Kādî İyâz ve Zehebî başta olmak üzere birçok hadis, fıkıh ve kelâm âlimi yukarıdaki görüşlerden birine katılır. Diğer taraftan İbn Bâbeveyh (Şeyh Sadûk), Şeyh Müfîd ve Şeyhüttâife Tûsî gibi birçok Şiî âlimi Hallâc'ı mülhid olarak görmüştür.

Ancak Hallâc'ı reddedenler zamanla azalmış veya bunların tenkitleri etkisini kaybetmiş, dostları ve taraftarları ise gittikçe çoğalmıştır. Hayatta

iken Şiblî, İbn Hafîf, İbn Atâ ve Fâris gibi savunucuları bulunan Hallâc'ı daha sonraki çağlarda sûfîler arasında reddeden hemen hemen hiç kalmamıştır. Nasrâbâdî, Sülemî, Ebû Nasr es-Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hâce Abdullah Herevî, Hücvîrî, Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr, Gazzâlî, Abdülkādir-i Geylânî gibi büyük mutasavvıflar onun bir velî olduğuna inanmışlar, kendisiyle ilgili suçlamalara katılmamışlardır. Aynülkudât el-Hemedânî, Ahmed el-Gazzâlî, Rûzbihân-ı Baklî, Senâî, Attâr, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Ahmed Yesevî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi tasavvufun en tanınmış şahsiyetleri ise Hallâc'ı ve düşüncelerini benimseyerek onun ateşli taraftarları olmuşlar, Hallâc'ın idealini yaşatarak Hallâcî bir tasavvuf hareketi meydana getirmişlerdir. Bunların çalışmaları sayesinde Hallâcî düşünce ve eylem tarzı bütün İslâm dünyasının en ücra yerlerine kadar yayılmış, özellikle İran ve Türk edebiyatı ondan derin bir şekilde etkilenmiş, sûfî şairlerin özünü onun görüşleri oluşturmuştur. Tarikat şeyhleri ve mensupları arasında da Hallâc ve görüşleri önemli bir yer tutar. Yeseviyye, Mevleviyye ve Kādiriyye gibi tarikatların mensupları ve melâmet ehli sürekli olarak Hallâcî düşünce tarzını canlı tutmuş, Hallâc'ın görüşleri tasavvufun en önemli dinamiklerinden biri olmuştur. Onun fikirlerini en fazla tenkit eden Ahmed er-Rifâî bile enelhak sözünü sadece hata olarak görmektedir.

Mutasavvıflardan başka Sünnîler'den Fahreddin er-Râzî, Şiîler'den Nasîrüddîn-i Tûsî gibi bazı kelâmcılar, Şehâbeddin es-Sühreverdî, İbn Tufeyl ve Molla Sadrâ gibi filozoflar da Hallâc'ı savunmuşlardır. Osmanlı ulemâsından Kemalpaşazâde Hallâc'ı savunurken Ebüssuûd Efendi idam hükmünü yerinde ve haklı bulmuştur. Hanbelîler'den Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, Hanefîler'den İbn Bühlûl, Şâfiîler'den İbn Süreyc, İbn Hacer ve Süyûtî ise Hallâc'ın lehinde ve aleyhinde bir hüküm vermekten kaçınarak onun durumunu Allah'a havale etmişlerdir.

Abdülkādir Mahmûd, Mahmûd Kāsım, İrfan Abdülhamîd gibi bazı çağdaş yazarlar Hallâc'ın aşırı bir Şiî, Bâtınî ve Karmatî olduğu hususunda ısrar etmektedirler. Hallâc Sünnî bir çevrede yetişmiş, Sünnî bir şehir olan Vâsıt'ta hıfzını tamamlamış, Sünnî âlimlerden ders almış, Sünnî sûfîlerin sohbetinde bulunmuş; Şiblî, İbn Hafîf ve İbn Atâ gibi takipçileri de Sünnîler arasından çıkmıştır. Hayatını Hallâc araştırmalarına adamış olan Louis Massignon'a göre Hallâc Sünnî bir mutasavvıf olup Türkler'in

İslâmiyet'e girmesini başlatan dinî ve içtimaî hareketin öncüsüdür. İnsanları Allah sevgisine davet etmiş, aşkın bir ıstırap olduğunu fiilen göstermiş, nasların zâhirî mâna üzerine anlaşılıp harfiyen uygulanmasından doğan zorluklardan insanları kurtarmak için uğraşmıştır. Nicholson ise vahdet-i vücûdun Hallâc'dan çok sonra ortaya çıktığını hatırlatarak onun ilâhî mahiyet üzerinde durup sonlu ile sonsuz arasındaki ilişkiyi göstermeye çalıştığını ifade etmiştir (diğer bazı müsteşriklerin görüşleri için bk. EI² [İng.], III, 104).

Kuzey Afrika'dan Bengal ve Malaya takımadalarına kadar yayılan ve hemen hemen bütün müslüman kavimlerin folklorunda az çok yer alan Hallâc'ın tesiri XX. yüzyılda da devam etmiştir. Mısırlı yazar Salâh Abdüssabûr, Meʾsâtü'l-Ḥallâc (Beyrut 1964) adlı eserinde onu haksızlığa başkaldırmanın ve devrimci düşüncenin gözüpek fedakâr bir temsilcisi olarak göstermiştir. Bu yönüyle Senûsî hareketinde de Hallâc'a önemli bir yer verilmiştir. Abdurrahman Bedevî'ye göre Hallâc Kierkegaard'a benzeyen var oluşçu bir sûfîdir. Muhammed İkbal ise felsefîtasavvufî mahiyetteki Câvidnâme adlı eserinde, Jüpiter semasında seyahat ederken Hallâc'ın kendisine yol gösterdiğini söyleyerek ondaki güçlü ferdî dindarlığa, sıradan insanların üstünde Allah sevgisini yaşayan nâdir şahsiyetlerden biri olduğuna, dinamik inanç ve aşk anlayışıyla bir müslüman için iyi örnek olacağına dikkat çekmiştir (s. 287). Hallâc, Nesîmî'den Necip Fazıl Kısakürek'e kadar Türk edip ve şairleri üzerinde de etkili olmuştur. Sâlih Zeki Aktay'ın Hallac-ı Mansur (İstanbul 1942) adlı trajedisi bu konuda kayda değer bir eserdir.

Eserleri. 1. Kitâbü'ṭ-Ṭavâsîn. Hallâc'ın hapiste iken kaleme aldığı, düşünce dünyasını ortaya koyması açısından çok önemli olan bu eseri dostlarından İbn Atâ hapisten gizlice dışarı çıkarıp saklayarak günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Hallâc Şuarâ, Neml ve Kasas sûrelerinin başlangıcındaki "tâ" ve "sîn" harflerinin

okunuşuyla elde ettiği "tâsîn" (çoğulu "tavâsîn") kelimesine sırrî-tasavvufî mânalar yüklemiştir. Eser, her biri birkaç sayfalık sirâc, fehm, safâ, dâire, nokta, ezel ve iltibas, meşîet, tevhid, esrar, tenzih ve mârifet tâsîni adını verdiği on bir tâsînden meydana geldiğinden Kitâbü'ṭ-Ṭavâsîn adıyla anılmıştır. Rûzbihân-ı Baklî tarafından şerhedilen eseri (Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, s.

335-345) ilk olarak L. Massignon neşretmiş (Paris 1913) ve daha sonra Fransızca'ya da tercüme etmiştir (Passion d'al-Hallaj, III, 300-344). Kitâbü'ṭ-Ṭavâsîn'in nüsha farklarına dayanan yeni bir neşri Paul Nwyia tarafından gerçekleştirilmiştir (bk. bibl.). Eser Âişe Abdurrahman tarafından İngilizce'ye (Berkeley 1974), Yaşar Nuri Öztürk tarafından Türkçe'ye (İstanbul 1976) çevrilmiştir. 2. Dîvân. Hallâc'ın çeşitli kaynaklarda bulunan şiirleri L. Massignon tarafından derlenerek divan haline getirilmiş ve ilk olarak Journal Asiatique'te ([1931], CCXVIII) yayımlanmıştır. Daha sonraki yıllarda müstakil baskıları yapılan eser (2. bs., Paris 1955; 4. bs., Paris 1981) Kâmil Mustafa eş-Şeybî tarafından neşredilmiştir (Bağdat 1974). 3. Aḫbârü'l-Ḥallâc. Hallâc'ın söylediği rivayet edilen sözlerin derlenmesiyle meydana gelen eser, L. Massignon'un Quatre textes inédits, relatifs à la biographie d'al-Hallâj (Paris 1914) adlı eserinin genişletilmiş yeni basımıdır (P. Kraus ile birlikte, Paris 1936, 1957, 3. bs.).

İbnü'n-Nedîm'in adlarını vererek Hallâc'a nisbet ettiği kırk altı eser (el-Fihrist, s. 241-243) günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hallâc-ı Mansûr, Dîvân (nşr. L. Massignon), Paris 1955, s. 279; a.mlf., Kitâbü'ṭ-Ṭavâsîn (nşr. P. Nwyia, MUSJ, XLVII [1972] içinde), s. 185-237; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, V, 129; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 151, 304, 368, 378; Kelâbâzî, Taarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1979, s. 208-210; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 241-243; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 307-311; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, Kahire 1332, I, 76-82; Ebü'l-Hasan ed-Deylemî, Sîret-i Şeyḫü'l-kebîr Ebû ʿAbdillâh İbnü'l-Ḫafîf eş-Şîrâzî (trc. İbn Cüneyd eş-Şîrâzî, nşr. A. Schimmel), Ankara 1955, s. 93-103, 234-240; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 261-264; İbn Hazm, el-Faṣl, II, 114; IV, 187; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 112-141; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1966, s. 779; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 253-257; Herevî, Ṭabaḳāt, Tahran 1351 hş., s. 380-386; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 288; IV, 241, 299; a.mlf., Mişkâtü'l-envâr, Beyrut 1986, s. 140; Sem'ânî, el-Ensâb,

VI, 315; Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâʾ, s. 582-595; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 160-164; a.mlf., Telbîsü İblîs, Kahire 1928, s. 165-167; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, s. 335-545; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât (Sa'd), s. 289-292; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Beyrut 1966, VIII, 126-129; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 140-147; Mevlânâ, Mesnevî, I, 177, 390; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, II, 480-487; XXXV, 108; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, II, 70; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 313-354; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 132-144; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, Beyrut 1971, II, 314; Câmî, Nefeḥât, s. 150; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, s. 107-109; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 233, 253; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, I, 265; II, 130; Niyâzî, Mansûrnâme (haz. Mustafa Tatçı), Ankara 1994; Hidâyet, Riyâzü'l-ʿârifîn, s. 108; L. Massignon, La passion d'al-Ḥallāj, I-II, Paris 1922; a.e., I-IV, Paris 1975; a.mlf., Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1968, s. 37-44; a.mlf., Opera Minora, II, Paris 1969 (eserin I. bölümü [s. 1-342] yazarın Hallâc'la ilgili on sekiz önemli makalesinden oluşmaktadır); a.mlf., "Hallâc", İA, V/1, s. 167-170; a.mlf. - [L. Gardet], "al-Ḥallādj", EI^2 (İng.), III, 99-104; Abdülkādir Mahmûd, el-Felsefetü'ṣ-ṣûfiyye fi'l-İslâm, Kahire 1946, s. 326-385; Zekî Mübârek, et-Taṣavvufü'l-İslâmî, Kahire 1954, I, 209-218; Aḫbârü'l-Ḥallâc (ed. L. Massignon - P. Kraus), Paris 1957; Tâhâ Abdülbâkī Sürûr, el-Ḥallâc, Kahire 1961; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, et-Taṣavvuf: s̱evretün rûḥiyye fi'l-İslâm, Kahire 1963, s. 232-235; Salâh Abdüssabûr, Meʾsatü Ḥallâc, Beyrut 1964; Ma'sum Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 200, 406, 480-481; A. Schimmel, Al-Halladsch, Märtyrer der Gottesliebe, Cologne 1968; a.mlf., Sind Halk Şiirinde Hallâc-ı Mansûr (trc. Sofi Huri), İstanbul 1969; a.mlf., Tasavvufun Boyutları, s. 65-77; a.mlf., "al-Ḥallāj", ER, VI, 176; R. A. Nicholson, Fi't-Taṣavvufi'l-İslâmî ve târîḫih (trc. Ebü'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1969, s. 130-139; Şeybî, eṣ-Ṣıla, Kahire 1969, s. 365-376; a.mlf., Şerḥu Dîvâni'l-Ḥallâc, Bağdad 1974; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, I, 212; Naşer Mûsâ Dahlal, Al-Ḥusayn İbn Manṣūr al-Ḥallāğ. Vom Missgeschick des einfachen zum Mythos vom Märtyrer al-Ḥallāğ, Erlangen 1983; Ali el-Hatîb, İtticâhâtü'l-edebi'ṣ-ṣûfî beyne'l-Ḥallâc ve İbni'l-ʿArabî, Kahire 1404, s. 173-245; M. Celâl Şeref, Dirâsât fi't-taṣavvufi'l-İslâmî, Beyrut 1984, s. 263-346; M. Yâsir Şeref, Ḥareketü't-taṣavvufi'l-İslâmî, Kahire 1986, s. 163-187; H. Mason, The Death of al-Hallaj: A Dramatic Narrative, Indiana 1986; a.mlf., "Hallaj and the Baghdad School of Sufism", Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi (ed. L. Lewisohn), London 1993, s. 65-81; Ali Asgar Halebî,

Şinâẖt-ı ʿİrfân u ʿÂrifân-i Îrânî, Tahran 1367 hş., s. 208 vd.; Macit Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turan), İstanbul 1987, s. 194-195; L. Gardet, “Husayn Ibn Manṣūr Ḥallāj”, Présence de Louis Massignon (ed. D. Massignon), Paris 1987, s. 95-104; Abdülhüseyn-i Zerrînkûb, Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 131-150; Hâşim Maʻrûf el-Hasenî, Taṣavvuf u Teşeyyuʿ (trc. Seyyid M. Sâdık Ârif), Tahran 1369 hş., s. 515-524; Yaşar Nuri Öztürk, Hallâc-ı Mansûr ve Eseri, İstanbul 1996; Mahmûd Kāsım, “el-Ḥallâc ve’l-Ḳarâmiṭa ve Massignon”, Câmiʿatü’l-Ḳāhire Külliyetü Dâri’l-ʿulum, Kahire 1970-71, s. 1-24; Hasan ud Din Hashmi, “Al-Hallaj Between Reality and Misinder Standing”, Jusur, III, Los Angeles 1987, s. 61-81; Samah Selim, “Manṣūr al-Hallāj and the Poetry of Ecstasy”, JAL, XXVI (1990), s. 26-42.

Süleyman Uludağ

HALLÂD b. HÂLİD

(خلاّد بن خالد)

Ebû Îsâ Hallâd b. Hâlid eş-Şeybânî (ö. 220/835)

Kıraat-i seb‘a imamlarından Hamza b. Habîb'in kıraatinin meşhur iki râvisinden biri.

Ebû Abdullah künyesi, Sayrafî ve Kûfî nisbeleriyle de anılmış, ayrıca babasının adının Îsâ veya Huleyd olduğu ileri sürülmüştür.

Hamza b. Habîb'in önde gelen talebesi Süleym b. Îsâ ile Hüseyin b. Ali el-Cu‘fî, Muhammed b. Hasan er-Revvâsî gibi şahsiyetlerden kıraat öğrendi; Hasan b. Sâlih b. Hay, Züheyr b. Muâviye, Muhammed b. Abdülazîz et-Teymî, Kays b. Rebî‘den hadis rivayet etti. Kendisinden Ebü'l-Hasan Ahmed b. Yezîd el-Hulvânî, Muhammed b. Şâzân el-Cevherî, Muhammed b. Heysem, Kāsım b. Yezîd el-Vezzân gibi âlimler kıraat öğrenirken Ebû Zür‘a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî hadis rivayetinde bulundular.

Ebû Hâtim Hallâd'ı sadûk* olarak değerlendirmiş, Ebû Amr ed-Dânî, kıraat ilminde Süleym b. Îsâ'nın en sağlam talebesi olduğunu söylemiştir. Hamza b. Habîb'in kıraatini bizzat kendisinden almamış olmasına rağmen meşhur yedi imamın râvilerini iki ile sınırlayarak telif edilen kıraat kitaplarında onun iki râvisinden biri olarak tercih edilmesinin sebebi Hallâd'ın bu ilimdeki seçkin yeri, özellikle Kur'an tilâvetindeki üstün başarısı olmalıdır. Abbas b. Muhammed ed-Dûrî'nin Hamza b. Habîb'in kıraatinin diğer râvisi Halef b. Hişâm'ı överken, "Hallâd istisna edilecek olursa Halef'ten daha güzel Kur'an okuyan birini görmedim" demesi de (İbn Ebû Hâtim, III, 372) Hallâd'ın Kûfe kurrâsı arasındaki müstesna yerini gösterir.

Hallâd 220'de (835) Kûfe'de vefat etti. Onun biyografisine yer veren diğer müellifler gibi Buhârî de aynı tarihi zikrederken "220 veya bu yıl civarında" ifadesini kullanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, III, 189; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 368, 372; Dânî, et-Teysîr (nşr. O. Pretzl), İstanbul 1930, s. 7; İbnü'l-Bâziş, el-İḳnâʿ, I, 127-128; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 422-423; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 211-220, s. 141-142; Safedî, el-Vâfî, XIII, 375; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, I, 274-275; a.mlf., en-Neşr, I, 166.

Tayyar Altıkulaç

HALLÂF, Abdülvehhâb

(bk. ABDÜLVEHHÂB HALLÂF).

HALLÂK

(bk. HÂLİK).

HALLÂKULMEÂNÎ

(bk. KEMÂLEDDÎN-i İSFAHÂNÎ).

HALLÂL, Ebû Bekir

(أبو بكر الخلاّل)

Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl (ö. 311/923)

Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini derleyen Hanbelî fakihi.

234 (848) veya 235 (849) yılında Bağdat'ta doğdu. Fıkhı Ahmed b. Hanbel'in talebelerinden öğrendi. Ebû Bekir el-Merrûzî, İmam Ahmed'in iki oğlu Sâlih ve Abdullah ile amcasının oğlu Hanbel b. İshak, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, İbrâhim el-Harbî, Hasan b. Arefe, Ya'kūb b. Süfyân el-Fesevî, Abbas b. Muhammed ed-Dûrî, Ebû Bekir Muhammed b. İshak es-Sâgānî gibi pek çok hocadan ders aldı.

Ahmed b. Hanbel'in fıkhî görüşlerini ve fetvalarını toplamak için Suriye, Cezîre, Mısır ve İran'da pek çok bölgeyi dolaştı; buralarda İmam Ahmed'den veya onun öğrencilerinden ders alan pek çok âlimle görüştü; İmam Ahmed'in görüşlerini derleyip el-Câmiʿ adlı eseri meydana getirdi. Bu eseriyle Hanbelî mezhebini yok olmaktan kurtardı ve mezhep içinde bir otorite haline geldi. Kendisinden önce Hanbelîlik henüz müstakil bir mezhep hüviyetini kazanmamıştı. Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin b. Şehriyâr, "Hepimiz Ebû Bekir el-Hallâl'e tâbiyiz. İmam Ahmed'in ilmine vâkıf olma ve onu derleme konusunda hiç kimse kendisini geçememiştir" der (Hatîb, V, 113; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 298).

Bağdat'taki Mehdî Camii'nde ders veren Hallâl mezhebin yayılmasına hizmet eden çok sayıda ilim adamı yetiştirdi. Öğrencileri arasında Gulâmü'l-Hallâl lakabıyla tanınan Abdülazîz b. Ca'fer, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Muzaffer el-Bezzâz ve Hasan b. Yûsuf es-Sayrafî gibi âlimler vardır.

Ebû Bekir el-Hallâl, 2 Rebîülevvel 311 (20 Haziran 923) Cuma günü Bağdat'ta vefat etti ve hocası Ebû Bekir el-Merrûzî'nin kabrinin yanına İmam Ahmed'in ayak ucuna defnedildi. Bazı kaynaklar vefat gününü 2

Rebîülâhir (20 Temmuz) Cumartesi olarak verirlerse de cuma günü öldüğü konusunda ittifak bulunduğuna göre birinci tarih doğru olmalıdır. Hallâl, eserleri ve dersleriyle Ahmed b. Hanbel'in fıkhî görüşlerinin yayılmasına öncülük etmiştir. Daha sonra gelen Hanbelî fakihleri, onun eserlerinde yer almayan rivayetleri derleyerek eksikleri tamamlamışlar ve bu şekilde oluşan mezhep literatürünü önce özetleme, sonra şerhetme ve diğer mezhep imamlarının görüşleriyle karşılaştırma yoluyla geliştirip sistemli hale getirmişlerdir.

Eserleri. 1. Kitâbü's-Sünne*. Kaynaklarda adı kısaca es-Sünne olarak da geçer. Selef âlimleri, sahih akîdeyi ihtiva eden ve bid'atçı fırkalara karşı bu akîdeyi savunan kitaplara genel olarak "es-Sünne" adını verdiklerinden Hallâl de eseri için bu adı seçmiştir. Esere Kitâbü'l-Müsned veya kısaca Müsned adının verilmesi ise içinde yer alan bilginin umumiyetle İmam Ahmed'e isnat edilmesinden dolayı olup kitap üzerinde bir doktora çalışması yapan Ziyâeddin Ahmed tarafından gerçekleştirilen neşri de el-Müsned min mesâʾili Ebî ʿAbdillâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel adını taşımaktadır (Dakka 1980). Dönemin hemen hemen bütün kelâm problemlerini ele alan eserin günümüze ulaşan ve yedi bölümden (cüz) meydana gelen yazma nüshasının sonunda müstensihin düştüğü, "Aslın ilk cildi sona erdi" kaydıyla (es-Sünne, nâşirin mukaddimesi, s. 45), klasik kaynaklarda bu eserin üç cilt olduğu şeklindeki açıklama göz önüne alınarak mevcut nüshanın bütün eserin ancak üçte birini teşkil ettiği söylenebilir. Bu yedi bölümden üçü Atıyye ez-Zehrânî tarafından es-Sünne adıyla neşredilmiştir (Riyad 1410/1989). 2. el-Câmiʿ. Hanbelî mezhebinin ilk temel fıkıh kitabıdır. İbnü'l-Cevzî, pek çok kaynakta yirmi cilt kadar olduğu belirtilen bu eserin 200 cüz olduğunu söyler. İbn Teymiyye, Hallâl'in çeşitli şehirleri dolaşarak İmam Ahmed'in fıkıh meseleleri hakkında söylediklerini yaklaşık kırk ciltte derlemiş olmasına rağmen ondan gelen pek çok hususun kitaplarında yer almadığını belirtir (Mecmûʿu fetâvâ, XXXIV, 111). Hallâl el-Câmiʿde zaman zaman kendi görüşlerini belirtirse de eserin büyük bir kısmı İmam Ahmed'in sorulan sorulara verdiği cevaplardan meydana gelmiş olup onun görüşleri hadislerle, sahâbe ve tâbiînden gelen rivayetlerle desteklenmekte, yer yer fakihlerin farklı görüşleri aktarılmakta ve İmam Ahmed'den gelen rivayetler arasında tercihte bulunulmaktadır. İmam Ahmed'in görüşlerinin bir kısmı daha önce oğulları Abdullah (Mesâʾilü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel, nşr. Züheyr eş-

Şâvîş, Beyrut 1400/1980, 1. bs.; Beyrut 1988, 3. bs.) ve Sâlih (Mesâʾilü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel, nşr. Fazlurrahman b. Dîn Muhammed, I-III, Delhi 1408/1988) tarafından derlenmişse de onların eserleri geniş hacimli değildir. Ayrıca Sâlih'in eserinde fıkhî tertibe riayet edilmediği gibi fıkıh dışı konulara da yer verilmiştir. Hallâl ise fıkıh kitaplarının bilinen tertibini takip ederek bütün rivayetleri toplamaya çalışmıştır. el-Câmiʿin günümüze ulaşan bölümlerinden üçünü Seyyid Kisrevî Hasan tahkik ederek Aḥkâmü ehli'l-milel mine'l-Câmiʿ li-mesâʾili'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (Beyrut 1414/1994) ve el-Vuḳūf ve't-tereccül mine'l-Câmiʿ li-mesâʾili'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (Beyrut 1415/1994) adlarıyla yayımlamıştır. İbn Teymiyye Aḥkâmü ehli'l-milel'den alıntılar yapmıştır (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, VIII, 390-398; krş. Aḥkâmü ehli'l-milel, s. 14-16, 23-24). Eserin vakıflarla ilgili bölümü ayrıca Abdullah b. Ahmed b. Ali ez-Zeyd tarafından vakıf kavramı ve tarihi, Hallâl'in biyografisi ve eserlerinin yer aldığı geniş bir girişle birlikte (I, 18-181) ve dipnotlarda diğer Hanbelî fakihlerinin görüşlerinin yanı sıra Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinin görüşleri de verilerek Kitâbü'l-Vuḳūf min mesâʾili'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel eş-Şeybânî adıyla neşredilmiştir (I-II, Riyad 1410/1989). el-Câmiʿin bir başka bölümü olan “Kitâbü Aḥkâmi'n-nisâʾ” Abdülkādir Ahmed Atâ tarafından aynı adla yayımlanmıştır (1400 [Dârü't-türâsi'l-Arabî]). Bu neşirde konuyla ilgili olarak İmam Ahmed'den gelen, ancak kitabın aslında bulunmayan rivayetler müellifin tertibini bozacak şekilde verilmiştir. el-Câmiʿi şerheden Gulâmü'l-Hallâl eseri tamamlayıcı mahiyette Zâdü'l-müsâfir'i kaleme almıştır. 3. el-Emr bi'l-maʿrûf ve'n-nehy ʿani'l-münker. Bazı çağdaş araştırmacılar, klasik kaynaklarda Hallâl'in eserleri arasında adı geçmeyen bu kitabı el-Câmiʿin bir bölümü sayarlar. Kitap İsmâil el-Ensârî (Riyad 1389/1969), Abdülkādir Ahmed Atâ (Kahire 1975; Beyrut 1406/1986) ve Meşhûr Hasan Süleyman - Hişâm es-Sekkā (1410/1990 [el-Mektebü'l-İslâmî]) tarafından neşredilmiştir. 4. el-Ḥaṡ ʿale't-ticâre ve'ṣ-ṣınâʿa ve'l-ʿamel ve'l-inkâr ʿalâ men yeddeʿi't-tevekkül fî terki'l-ʿamel ve'l-ḥucce ʿaleyhim fî ẕâlike. Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, daha önce Dımaşk'ta basılan eseri (1348/1929)

rivayetlerinin tahrîclerini yaparak tekrar yayımlamıştır (Riyad 1407/1987). 5. Ṭabaḳātü aṣḥâbi Aḥmed. Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bir mecmua içinde (nr. 106, vr. 28-52) bir bölümü yer alan eser, sonraki biyografi yazarlarının ilk dönem Hanbelî âlimleri hakkında temel kaynağı olmuştur.

Ebû Bekir el-Hallâl'in rivayet ettiği Ahmed b. Hanbel'in er-Red ʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye adlı eseri Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân tarafından neşredilmiştir (Dımaşk 1408/1988). İbn Teymiyye, İmam Ahmed'in er-Red ʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye fîmâ şeket fîhi min müteşâbihi'l-Ḳurʾân ve teʾevvelethü ʿalâ ġayri ehlih adlı eserini Hallâl'in es-Sünne'de zikrettiğini belirtir (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, I, 221).

Kaynaklarda Hallâl'in el-ʿİlm (İbn Teymiyye'ye göre İmam Ahmed'in fıkıh usulüne dair görüşlerini toplayan en geniş eserdir, bk. el-Îmân, s. 342), el-ʿİlel (üç cilt olduğu rivayet edilmektedir), Tefsîrü'l-ġarîb, el-Edeb, Aḫlâḳu Aḥmed b. Ḥanbel adlı eserlerinin de bulunduğu zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hallâl, es-Sünne (nşr. Atıyye ez-Zehrânî), Riyad 1410/1989, nâşirin mukaddimesi, s. 31-61; a.mlf., Kitâbü'l-Vuḳūf (nşr. Abdullah b. Ahmed ez-Zeyd), Riyad 1410/1989, nâşirin mukaddimesi, I, 74-181; a.mlf., Aḥkâmü ehli'l-milel mine'l-Câmiʿ li mesâʾili'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1414/1994, s. 14-16, 23-24; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 112-113; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 145; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, II, 12; İbnü'l-Cevzî, Menâḳıbü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel, Kahire 1349/1931 → Beyrut 1977, s. 512; İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), [Riyad], ts. (Dârü'l-Künûzi'l-edebiyye), I, 221; II, 23-25, 29-32, 66-71; VI, 260; VIII, 390-398; a.mlf., Mecmûʿu fetâvâ, XXXIV, 111-112; a.mlf., el-Îmân, Beyrut 1993, s. 342, 384-388; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 297-298; a.mlf., el-ʿUlüv fi'l-ʿaliyyi'l-ġaffâr, Medine 1388/1968, s. 171, 178; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, I, 28; Safedî, el-Vâfî, XIII, 99; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 148; İbn Müflih el-Makdisî, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Riyad 1410/1990, I, 166-167; Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1403/1983, II, 8-10; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 576; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 261; Brockelmann, GAL Suppl., I, 311; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 57; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 196; Kehhâle,

Muʿcemü’l-müʾellifîn, I, 166; M. Ebû Zehre, İbn Ḥanbel, Kahire 1981, s. 192-196; Sezgin, GAS (Ar.), I/3, s. 233-235; C. Avvâd, Aḳdemü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyye fî mektebâti’l-ʿâlem, Bağdad 1982, s. 166-167; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, II, 292-293; Ziāuddin Ahmad, “Abū Bakr al-Khallāl-The Compiler of the Teachings of Imām Ahmad b. Hanbal”, IS, IX (1970), s. 245-254; H. Laoust, “al-Khallāl”, EI² (İng.), IV, 989-990.

Şükrü Özen

HALLÂL, Ebû Seleme

(bk. EBÛ SELEME el-HALLÂL).

HALLÜ MÜŞKİLÂTİ’l-İŞÂRÂT

(حل مشكلات الاشارات)

Nasîrüddîn-i Tûsî’nin (ö. 672/1274) İbn Sînâ’nın el-İşârât ve’t-tenbîhât adlı eserine yazdığı şerh

(bk. el-İŞÂRÂT ve’t-TENBÎHÂT; TÛSÎ, Nasîrüddin).

HALVÂNÎ

(الحلواني)

Ebû Muhammed Şemsüleimme Abdülazîz b. Ahmed el-Halvânî (ö. 452/1060 [?])

Hanefî fakihi.

Buharalıdır. Babası helva yapıp sattığı için Halvânî (Halvâî) nisbesiyle anılır. Ebû Abdullah Guncâr el-Buhârî, Ebû Sehl Ahmed b. Muhammed el-Enmâtî ve Ebû Ali Hüseyin b. Hıdır en-Nesefî gibi âlimlerden ders okudu. Aralarında Şemsüleimme es-Serahsî, Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebû Bekir Muhammed b. Ali ez-Zerencerî ve oğlu Bekir b. Muhammed ez-Zerencerî, Muhammed b. Hasan en-Nesefî, Abdülazîz b. Muhammed en-Nahşebî'nin bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Özellikle fıkıh alanında derin bilgi sahibi olan Halvânî, kendi zamanında Buhara yöresinde Hanefî âlimlerinin en önde geleniydi. Kemalpaşazâde onu "meselede müctehid" âlimlerden sayar.

Halvânî'nin vefat yeri ve tarihi konusunda farklı rivayetler mevcuttur. Talebesi Abdülazîz b. Muhammed en-Nahşebî, Şâban 452'de (Eylül 1060) Keş'te vefat ettiğini söylerken Sem'ânî aynı yerde 448 (1056) veya 449 (1057) yılında öldüğünü ve Buhara'ya götürülerek Kelâbâz mahallesinde defnedildiğini, Zehebî ise Şâban 456'da (Ağustos 1064) Buhara'da öldüğünü kaydetmektedir.

Eserleri. 1. el-Mebsûṭ. Fıkha dair olan eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur (Ayasofya, nr. 1381). Sekiz cüzden meydana gelen eserin başından iki yaprak eksik olup 224. yaprağa kadar bir müstensih, 764. yaprağa kadar olan bölümü bir başka müstensih tarafından istinsah edilmiş ve burada el-Mebsûṭ'un son cüzünün tamamlandığı belirtilmiştir. Ancak kitaba daha sonra kimin tarafından yazıldığı bilinmeyen bir cüz daha eklenmiştir. 2. Meclis min mecâlisi Şemsi'l-eʾimme el-Ḥalvânî fî ṣıfati eşrâṭi's-sâʿa ve maḳāmâti'l-ḳıyâme. İki nüshası tesbit edilen eserin

Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki yazmada (Esad Efendi, nr. 1446/3, vr. 43a-73b) bu şekilde kaydedilen adı Bibliothèque Nationale'deki nüshada (nr. Arabe 2800, vr. 442b-465b) Ṣıfatü eşrâṭi's-sâʿa ve maḳāmâti'l-ḳıyâme olarak geçer. Kitabın başında verilen bilgiden anlaşıldığına göre Halvânî'nin imlâ ettirdiği bu eser, talebesi Serahsî tarafından düzenlenmiştir. Bundan dolayı Kâtib Çelebi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1079), Brockelmann (GAL Suppl., I, 638) ve Muhammed Hamîdullah (İA, X, 503-504) eseri Serahsî'ye nisbet etmişlerdir. Nitekim sadece Paris nüshasını gören Zeki Sarıtoprak da kitabı Serahsî'ye nisbet ederek Ṣıfatü eşrâṭi's-sâʿa adıyla yayımlamıştır (Kahire 1414/1993).

Kâtib Çelebi, Halvânî'nin Fetâvâ adlı bir eseri bulunduğunu kaydetmekte (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1224) ve Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Serez, nr. 1166) Müntaḫabü'l-fetâvâ adlı eser ona nisbet edilmekteyse de Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090), Kādîhan (ö. 592/1196) ve Burhâneddin el-Mergīnânî (ö. 593/1197) gibi daha sonra yaşamış âlimlerden nakillerde bulunulması eserin Halvânî'ye nisbetini imkânsız kılmaktadır. Kâtib Çelebi Halvânî'nin ayrıca şu eserlerini de zikreder: Şerḥu Edebi'l-ḳāḍî li-Ebî Yûsuf, Şerḥu'l-Câmiʿi'l-kebîr, Şerḥu'l-Ḥiyel li'l-Ḫaṣṣâf, Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr, eş-Şürûṭ, el-Fevâʾid, Kitâbü'l-Kesb, Kitâbü'n-Nafaḳāt, el-Vâḳıʿât (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 46, 568, 695; II, 1014, 1046, 1298, 1452, 1467, 1999).

BİBLİYOGRAFYA

Halvânî, Meclis min mecâlisi Şemsi'l-eʾimme el-Ḥalvânî (nşr. Zeki Sarıtoprak, Serahsî, Ṣıfatü eşrâti's-sâʿa adıyla), Kahire 1414/1993, nâşirin önsözü; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, III, 111, 303; Sem'ânî, el-Ensâb, IV, 193, 194; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 177-178; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 429-430; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim, s. 35; Kemalpaşazâde, Beyânü Ṭabaḳāti'l-müctehidîn, Ankara Cebeci Halk Ktp., nr. 678, vr. 62b; Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, I, 734; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, s. 345-346; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 46, 568, 695; II, 1014, 1046, 1079, 1224, 1298, 1452, 1467, 1999; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye,

s. 95-96; Brockelman, GAL Suppl., I, 638; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 577; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 14; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, V, 243; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 39; M. Hamidullah, “Serahsî”, İA, X, 503-504.

Kâmil Şahin

HALVET

(خلوت)

Türk hamamlarının en sıcak kısmında hücreler halindeki küçük mekân

(bk. HAMAM).

HALVET

(الخلوة)

Nikâh akdinden sonra ve birleşmeden önce kadın ve erkeğin baş başa kalmasını ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte “bir yerin boş olması, o yerde hiç kimsenin, hiçbir şeyin bulunmaması; yalnız kalma veya biriyle baş başa kalma” anlamlarına gelen halvet kelimesi dinî literatürde, aralarında nikâh bağı ve devamlı evlenme engeli bulunmayan bir erkekle kadının baş başa kalmasını, fıkıh terimi olarak sahih bir nikâhtan sonra karı kocanın, üçüncü bir kişinin izinsiz muttali olamayacağından emin bulundukları bir yerde cinsî birleşme olmaksızın baş başa kalmalarını ifade eder. Halvete ifdâ da denir. 1917 tarihli Hukūk-ı Âile Kararnâmesi’nde halvet yerine ictimâ terimi kullanılmıştır (s. 1021; ayrıca bk. md. 83, 84).

Evli olmayan ve aralarında devamlı bir evlenme engeli de bulunmayan bir erkekle bir kadının başkalarının giriş ve görüşüne açık olmayan kapalı bir mekânda baş başa kalması İslâmiyet’te yasaklanmış, İslâm âlimleri bir koruma tedbiri mahiyetindeki bu yasaklamanın kapsamı, derecesi ve amacı üzerinde farklı fikirler ileri sürmüşlerdir. Fıkıh literatüründe ise halvet teriminin daha dar bir anlam kazandığı ve bu terimle, kadın ve erkeğin nikâh akdi sonrasında başkalarının muttali olamayacağı kapalı bir mekânda ve cinsî münasebete bünyevî, şer‘î veya tabii bir engelin bulunmaması kaydıyla baş başa kalmasının kastedildiği görülür. Böyle bir halvetin gerçekleşmiş olup olmaması kadının sosyal itibarını, mehir, nesep, iddet gibi maddî ve mânevî haklarını ve görevlerini yakından ilgilendirdiğinden fakihler bu konuyu ayrıntılı biçimde ele almış ve hangi durumlarda halvetin gerçekleşmiş sayılacağına dair birtakım ölçüler getirmeye çalışmışlardır.

Halvet, hüküm doğurması açısından sahih ve fâsid kısımlarına ayrılır ve halvet terimi fıkıh kitaplarında tek başına kullanıldığında genelde sahih halvet kastedilir. Halvetin sahih olması için sahih nikâh akdinden sonra vuku bulması ve eşler arasında birleşmeye engel bir durumun olmaması

gerekir. İzinsiz girilemeyen ev, oda, kapıları kapalı bahçe, çadır gibi yerler halvete mahal teşkil edebilir. Ancak mescidler, kapıları kapalı olmayan yerler, başkalarının geçebileceği açık alanlar, yollar, etrafı açık damlar halvete mahal olamaz. Mâlikîler, Hanefîler'in sahih halvet adını verdikleri halvete "halvetü'l-ihtidâ", eşlerin birbirlerini kendi evlerinde yahut üçüncü bir kişiyi onun evinde ziyaret etmeleri esnasında gerçekleşen halvete "halvetü'z-ziyâre", kocanın evinde vuku bulana da "halvetü'l-binâ" adını verirler.

Hanefî mezhebine göre sahih halvetin gerçekleşmesine engel olan haller üç kısımda ele alınır. 1. Hakiki (bedenî) engeller. Bunlar münasebete mâni hastalıklar, bedenî kusurlar ve yetersizliklerdir. Bu tür engellerin kadında bulunmasının halvete mâni teşkil ettiğinde ittifak vardır. Ancak kusurların erkekte olması halinde bunların engel teşkil edip etmeyeceği konusunda ihtilâf edilmiştir. Ebû Hanîfe'ye ve çağdaşı bazı fakihlere göre erkekteki kusurlar halvete engel değildir. Meselâ erkek iktidarsız (innîn), iğdiş edilmiş (hasî) veya cinsî organı kesik (mecbûb) olsa da halvet sahih kabul edilir. Bu hüküm, hem nikâh akdinin menfaat mülkiyeti üzerine kurulan icâre akdine kıyas edilmesinden, hem de kadının haklarını korumaya öncelik verilmesinden ve hakların zayi olma ihtimali bulunduğunda ihtiyatla ameli gerekli görmelerinden kaynaklanmaktadır. Ebû Yûsuf ve Şeybânî, mecbûb konusunda Ebû Hanîfe'den farklı düşünerek bu durumda halveti gerçekleşmiş saymazlar. Eşlerden birinin münasebete güç yetiremeyecek derecede yahut birleşmeden zarar görecek şekilde hasta olması da halvetin gerçekleşmesine engel sayılır. 2. Şer'î engeller. Eşlerde münasebete mâni dinî yahut hem dinî hem tabii engellerdir. Eşlerden biri farz namaz kılıyor, ramazan orucu tutuyor, mescidde bulunuyor, farz veya nâfile hac ya da umre için ihrama girmiş bulunuyorsa yahut kadın hayızlı veya nifaslı ise halvet gerçekleşmez. Çünkü ihramda iken birleşme hac ve umrenin fâsid olmasını, dolayısıyla bunların kazâ edilmesini ve kurban kesmeyi, oruçlu iken birleşme de kazâ ve kefâreti gerektirir; farz namazı bozmak ise büyük günahtır. Hayız ve nifas halinde birleşmenin günah olmasının yanı sıra bu haller eziyet verici yönleriyle de tabii birer engeldir. Fakat nâfile, adak, kazâ ve kefâret oruçları ile farz olmayan namazlar halvete mâni değildir. Hanefî mezhebinde nâfile orucun halvete engel olacağı rivayeti de mevcuttur. Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Ebû Leylâ, Süfyân es-Sevrî ve Ahmed b. Hanbel'e göre kadının hayızlı, oruçlu ya da ihramlı

olması halvete mâni teşkil etmez; Ahmed b. Hanbel'den gelen bir diğer rivayete göre ise halvete mânidir; üçüncü bir rivayete göre de sadece ramazan orucu engel teşkil eder (İbn Abdülber, XVI, 131; İbn Kudâme, VI, 727). 3. Tabii engeller (çevre engelleri). Tenhadaki eşlerin yanında üçüncü bir kişinin yer almasıdır. Bu kişi kör olsa ya da uykuda bulunsa veya ergenlik yaşına girmemiş mümeyyiz çocuk olsa bile halvete engel olur. Buna karşılık deli, baygın ve mümeyyiz olmayan çocuk halvete engel teşkil etmez. Ahmed b. Hanbel, başkalarının yanında da olsa şehvetle dokunmayı ve öpmeyi sahih halvet gibi kabul eder.

Sahih halvet bazı durumlarda birleşme gibi sonuç doğurur. Bu bakımdan sahih halvete hükmî birleşme de denir. Sahih nikâh akdinden sonra ve cinsî münasebetten önce gerçekleşen boşamalarda, "Evlendiğiniz kadınları mehir tayin ettiğiniz halde temas etmeden boşarsanız tayin ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır" (el-Bakara 2/237) meâlindeki âyet gereği akid esnasında kararlaştırılan mehrin yarısının ödenmesi gerekir. Ancak birleşme olmamakla birlikte sahih halvetin gerçekleşmesi durumunda bu halvetin birleşme hükmünde görülüp mehrin tamamını vermenin zorunlu hale gelip gelmeyeceği konusu (buna fıkıh literatüründe "mehrin teekküdü" veya "takarruru" denir) fakihler arasında tartışmalıdır. İçlerinde Hz. Ömer, Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Ömer, Muâz b. Cebel, Enes b. Mâlik ve Câbir b. Abdullah gibi sahâbîlerin; Urve b. Zübeyr b. Avvâm, Ali b. Hüseyin, Saîd b. Müseyyeb, Süleyman b. Yesâr, Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Şihâb ez-Zührî, İbrâhim en-Nehaî gibi tâbiîlerin; Ebû Hanîfe, Züfer, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, İbn Ebû Leylâ, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye ve eski görüşünde İmam Şâfiî gibi müctehidlerin yer aldığı çoğunluk, birleşme gerçekleşsin gerçekleşmesin halveti mehrin

teekküdünde etkili görmüşlerdir. Tahâvî bunu ashabın üzerinde icmâ, Cessâs ise ittifak ettikleri bir görüş olarak verir. Bu görüşte olanlar, Bakara sûresinin 237. âyetinde geçen "temas" ifadesini halvet olarak yorumlarlar ve ayrıca Nisâ sûresinin 20-21. âyetleriyle, "Kim bir kadının peçesini açar yahut ona bakarsa birleşme gerçekleşsin gerçekleşmesin mehir gerekir" hadisini (Dârekutnî, III, 307; Cessâs, II, 148-149) delil olarak gösterirler.

Abdullah b. Mes'ûd (bu sahâbînin önceki grupla aynı görüşte olduğunu

gösteren rivayet de mevcuttur), Abdullah b. Abbas, Kādî Şüreyh, Şa‘bî, Tâvûs b. Keysân, İbn Sîrîn, Mekhûl, Hasan b. Sâlih, yeni görüşünde Şâfiî, Ebû Sevr, Dâvûd ez-Zâhirî, İbn Hazm ve Mâlikîler’den İbn Abdülber, âyette geçen “temas” ifadesini cinsî birleşme diye yorumlayarak halvetin mehrin tam ödenmesinde bir etkisinin bulunmadığını ve halvet sebebiyle kadının iddet beklemesinin gerekmediğini söylemişlerdir.

İmam Mâlik’ten, halvetin mehrin tam olarak verilmesinde etkisi konusunda üç rivayet nakledilmiştir. 1. Nerede olursa olsun halvet gerçekleşirse mehir tam ödenir. 2. Yalnızca birleşme etkili olup halvetin bir etkisi yoktur. 3. Kocanın evinde olan halvet etkilidir, başka mekânda gerçekleşen halvetin bir tesiri olmaz. Bu rivayetleri kaydeden Ebû Bekir İbnü’l-Arabî ilkinin en sahih rivayet olduğunu, bunu üçüncüsünün takip ettiğini, ikinci rivayetin ise zayıf sayıldığını belirtir (Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, I, 367).

Mâlikîler’e göre sahih halvet büsbütün hükümsüz değildir. Eşler birleşmenin gerçekleşmediğini söyleseler bile kadın iddet beklemek zorundadır. Öte yandan birleşmenin vukuu konusunda eşlerin farklı beyanlarda bulunması durumunda halvet belirleyici rol oynar. Zira Mâlikîler’e ve Şâfiîler’den İbnü’l-Münzir’e göre halvet kocanın evinde gerçekleşmişse kadının bu esnada birleşme vuku bulduğunu iddia etmesi halinde mehir tam olarak verilir. Çünkü birleşmenin gerçekleşmesinde esas olan mahal kocanın evidir ve iskân görevi kocanın sorumluluğundadır. Halvet, kocanın karısını ailesinin evinde ziyareti sırasında gerçekleşmişse kadın birleşmenin olduğunu iddia etse bile kocanın inkârı durumunda bunun sözü geçerlidir. Ancak öğrencisi İbn Vehb’in rivayetine göre Mâlik daha sonra bu görüşünden dönmüş ve halvet nerede gerçekleşirse gerçekleşsin kadının sözünün geçerli sayıldığını kabul etmiştir (İbn Abdülber, XVI, 126, 129). Nitekim mezhebin kaynaklarında belirtildiği üzere halvetü’l-ihtidâ gerçekleşir ve kadının birleşmenin vuku bulduğu iddiasına karşılık koca birleşmeyi inkâr ederse kadına yemin teklif edilir, yemin ederse mehir kendisine tam olarak ödenir. Kadının yeminden kaçınması durumunda bu defa kocaya yemin teklif edilir, koca yemin ederse kadına yarım mehir, etmezse tam mehir verilir. Çünkü halvet şahit yerine, yeminden kaçınma bir başka şahit yerine geçer. Yine Mâlikîler’e göre bir kadın, birleşme olmaksızın bir yıl yahut örfte uzun sayılan bir müddet kocasının yanında ikamet ederse bu ikamet birleşme yerine geçer.

Mehrin tam olarak verilmesinde halveti etkili kabul edenlere göre halvetin gerçekleşmesinin ardından evlilik son bulacak olursa halvetten altı ay sonra doğan çocuğun nesebi o erkeğe ait sayılır. Kadının iddet beklemesi gerekir ve iddetin diğer hükümleri geçerli olur. Dolayısıyla iddet esnasında koca onun kalacağı yeri temin edip kendisine nafaka ödemekle mükelleftir. Yine koca, bu kadının iddeti devam ettiği sürece cem‘ ve taaddüd-i zevcâtla ilgili kısıtlamalara tâbi olur. Hanefî âlimlerinden nakledilen bir görüşe göre sahih halvetin iddet konusunda hüküm doğurması zâhire göredir; kadının iddet beklemeden evlenmesi, birleşme gerçekleşmediği için diyâneten câizse de hukuken (kazâen) geçerli değildir (Aynî, el-Binâye, IV, 209; İbnü'l-Hümâm, II, 447).

Öte yandan halvetin zifaf hükmünde sayılmadığı yerler de vardır. a) Sırf halvetten dolayı babalığın, kadının başka kocadan olma kızı ile (üvey kız, rebîbe) evlenmesi haram sayılmaz. Bunun haram olması için annesiyle birleşme şarttır. b) Ric‘î talâkta koca yeni bir nikâh akdine gerek kalmaksızın evliliğe dönebilir. Bu dönme sözle olabileceği gibi fiilen de (mübâşeret) olabilir, yani cinsî birleşme ile veya hurmet-i musâhere doğurabilecek diğer fiillerle de gerçekleşebilir. Bu hususta sadece halvet mübâşeret sayılmaz ve halvet sebebiyle rec‘at gerçekleşmez. Hanbelîler ise iddet içinde vuku bulan halvetle rec‘atin gerçekleşeceğini ileri sürerler (İbn Kudâme, VI, 725). c) Üç defa boşanmış olan bir kadının eski kocası ile tekrar evlenebilmesi için bir başka erkekle evlenip fiilen birleşmesi ve ondan da ayrılması gerektiğinden (el-Bakara 2/230), ikinci evlilikte fiilen birleşme yerine sadece halvetin gerçekleşmesi eski koca ile yapılacak yeni bir evlilik için yeterli değildir. d) Kadın halvetten sonra boşanıp iddet beklemekte iken eşlerden biri ölse bu eşler birbirine mirasçı olamaz. Çünkü mirasın tahakkuku için fiilî birleşme şart koşulmuştur. e) Halvetten sonra boşanan veya kocası ölen kadın bâkire hükmündedir; evlendirileceği zaman rızâ ve icbar gibi hususlarda bâkirenin tâbi olduğu hükümlere tâbi tutulur, meselâ susması ikrar kabul edilir. f) Sahih bir nikâhla evlenmeden önce zina eden kişinin cezası 100 celdedir. Bir kimse nikâhlandıktan sonra halvette bulunsa ve daha sonra zina etse cezası yine 100 celde olarak uygulanır. g) Sırf halvetten sonra gusül gerekmez.

Nikâh akdi fâsid ise veya nikâh sahih olmakla birlikte yukarıda zikredilen

engellerden biri mevcutsa gerçekleşen halvete fâsid halvet denir. Halvetin fâsid olması durumunda boşama gerçekleşirse mehrin yarısı verilir, ihtiyaten (istihsana göre) iddet de gerekir. Her ne kadar cinsî birleşmeye engel bir halin mevcut olması kıyasa göre iddeti gerektirmezse de mehir kadının hakkı, iddet ise şeriatın ve çocuğun hakkı olduğundan eşlerin bu hakkı düşürme yetkileri yoktur. Ebü'l-Hasan el-Kudûrî, Şemseddin et-Timurtaşî ve Kādîhan gibi Hanefîler'e göre halvete mâni durum namaz, oruç gibi şer'îitibarî ise birleşmeye gerçekte imkân bulunduğu için boşanma durumunda iddet vâciptir; ancak engel hastalık ve yaş küçüklüğü gibi hakiki ise birleşmeye gerçekte imkân olmadığı için vâcip değildir. Kâsânî ise tabii engeli de bu konuda şer'î engel gibi görür.

Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nde Hanefî mezhebinin görüşü esas alınmıştır. Bu kararnâme ile kabul edilen maddelere göre sahih bir nikâh akdinde mehir belirlenmesi durumunda sahih halvetten sonra boşama gerçekleşirse mehrin tamamı, sahih halvetten önce gerçekleşirse yarısı ödenir. Mehir belirlenmemişse sahih halvetten sonra boşama gerçekleştiği takdirde mehr-i misl, sahih halvetten önce gerçekleştiği takdirde mehr-i mislin yarısını geçmemek üzere örf ve âdete göre tayin edilen bir miktar (müt'a) ödenir (md. 83, 84). Sahih nikâh akdinin ardından gerçekleşen halvetten sonra boşama veya fesih yoluyla ayrılan kadının iddet beklemesi gerekir (md. 139-141, 143); halvet öncesi boşama veya fesihte ise iddet gerekmez (md. 146).

Şîa'nın halvet konusundaki anlayışı Sünnî telakkiye benzemektedir. Bu mezhebin önde gelen âlimlerinden Şeyhüttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye göre bir kimse karısı ile halvete girdikten sonra onu boşarsa birleşme gerçekleşmediğinden kadın mehrin yarısından fazlasını alamaz (en-Nihâye, s. 471). Muhakkık el-Hillî ise halvetin sahih olması durumunda bile mehir gerekmeyeceğini belirtir ve aksi görüşü zayıf olarak niteler. Şeyh Sadûk'a göre halvet gerçekleştikten sonra eşlerin her ikisi de birleşmenin vukuunu inkâr etse sözleri doğru kabul edilmez; zira bu durumda kadın kendisinden iddet bekleme, koca ise mehir yükümlülüğünü kaldırmış olmaktadır; dolayısıyla halvet birleşme hükmündedir. İbnü'l-Cüneyd, normal birleşme dışında değişik yollarla cinsî haz almanın ve inzâl vukuunun da mehri gerektirdiğini söyler. Şerâʾiʿu'l-İslâm şârihi Muhammed Hasan en-Necefî ise Hillî'ye uyarak mehrin gerekmeyeceği görüşünü daha sahih kabul eder

(Cevâhirü'l-kelâm, XXXI, 76-79).

Geniş anlamda halvetin, yani evlenmeleri dinen mümkün olan, fakat aralarında evlilik bağı bulunmayan bir kadınla bir erkeğin kapalı bir mekânda yalnız kalmasının, cinsî birleşme olmadığı sürece mehir, iddet, nesep gibi hukukî bir sonuç doğurmayacağı açıktır. Ancak böyle bir beraberlik harama yol açacak durumların önlenmesi, tarafların iffetinin korunması amacıyla câiz görülmemiştir. Bu yasaklamayı, İslâmiyet'in ırz, namus ve şerefin korunmasına büyük önem atfetmiş ve bunun için bir dizi tedbir almış olmasıyla açıklamak gerekir. Hz. Peygamber bir erkekle, dinen evlenilmesi meşrû (nâmahrem) olan bir kadının arada nikâh bulunmaksızın baş başa kalmasını yasaklamıştır (Buhârî, "Nikâḥ", 111, 112; Müslim, "Ḥac", 424; "Selâm", 19). Aynı şekilde birbirlerine karşı şehvet duyan kadınla kadının ve erkekle erkeğin halvette kalmaları da haram sayılmıştır. Ancak yanlarında başkasının bulunması halinde halvet gerçekleşmez. Nişanlıların halveti de birbirlerine yabancı olanların halveti hükmündedir. Bir kadının sahih halvet teşkil etmeyecek şekilde, meselâ girişin engellenmediği, insanların görebileceği, ancak konuşulanların duyulamayacağı bir yerde güvenilir bir erkekle bir arada bulunup ona soru sormasının veya şikâyetini arzetmesinin dinen bir sakıncası yoktur (Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, XVI, 418).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḫlv" md.; Zemahşerî, Esâsü'l-belâġa, "ḫlv" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḫlv" md.; Buhârî, "Nikâḥ", 111, 112; Müslim, "Ḥac", 424, "Selâm", 19; Dârekutnî, es-Sünen, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), III, 307; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), II, 147-150; Cezîrî, el-Meẕâhibü'l-erbaʿa, Kahire 1969, IV, 108-115; Mâverdî, el-Ḥâvi'l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvez - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, IX, 539-545; İbn Hazm, el-Muḥallâ, IX, 482-487; Ebû Ca'fer et-Tûsî, en-Nihâye fî mücerredi'l-fıḳh ve'l-fetâvâ, Beyrut 1400/1980, s. 471; İbn Abdülber, el-İstiẕkâr (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Kahire 1414/1993, XVI, 125-134; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, I, 218, 367;

Kâsânî, Bedâʾiʿ, Beyrut 1402/1982, II, 291-294; V, 125; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, VI, 140-142; X, 13-16; İbn Kudâme, el-Muġnî, VI, 552-553, 724-727; Nevevî, Şerḥu Müslim, IV, 32; XIV, 153-157; Mevsılî, el-İḫtiyâr, Beyrut 1975, III, 103-104; Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre, Beyrut 1994, IV, 375-376; Bezzâzî, el-Fetâvâ, IV, 141-143; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XVI, 416-418; a.mlf., el-Binâye, IV, 202-209; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), II, 444-448; Venşerîsî, el-Miʿyârü'l-muʿrib, Beyrut 1401/1981, XI, 226-227, 229; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, III, 224-225; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), III, 102-104; Sâlih el-Ezherî, Cevâhirü'l-iklîl, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), I, 308; M. Hasan en-Necefî, Cevâhirü'l-kelâm fî şerḥi Şerâʾiʿi'l-İslâm (nşr. Mahmûd el-Kûçânî), Beyrut 1397, XXXI, 76-79; Hukūk-ı Âile Kararnâmesi, İstanbul 1336, s. 995, 1021, ayrıca bk. md. 83, 84, 139-141, 143, 146; Bilmen, Kamus, II, 11-12, 124-128; M. Ebû Zehre, Muḥâḍarât fî ʿaḳdi'z-zevâc ve âs̱âruh, Kahire 1391/1971, s. 220-224; M. Mustafa Şelebî, Aḥkâmü'l-üsre fi'l-İslâm, Beyrut 1397/1977, s. 374-384; Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî, III, 567; VII, 110, 288-293, 321-326; Abdullah b. Abdülmuhsin et-Tarîkī, "el-Ḫalvetü ve mâ yeterettebü ʿaleyhâ min aḥkâmin fıḳhiyyetin", Mecelletü'l-Buḥûs̱i'l-İslâmiyye, sy. 28, Riyad 1410/1990, s. 239-284; Mv.F, XIX, 265-275.

Orhan Çeker

HALVET

(الخلوة)

Günahtan korunmak ve daha iyi ibadet etmek için ıssız yerlerde yaşamayı tercih etmek anlamında bir tasavvuf terimi.

Zâhid ve mutasavvıfların en belirgin özelliklerinden biri yalnız yaşamayı tercih etmeleri ve Hak'la olmak için halktan ayrı kalmaya önem vermeleridir. Başlangıçta, toplum hayatını terkedip evinin bir köşesinde inzivaya çekilen veya ıssız yerlerde yaşamayı tercih eden zâhidler daha sonraki dönemlerde de bu âdetlerini sürdürmüşler, bazı mutasavvıflar ve tarikat mensupları bu yolda onları takip ederek halveti tasavvufî hayatın bir unsuru haline getirmişlerdir.

Mutasavvıflar, halvetin dinî hayat açısından önemini göstermek için Hz. Peygamber'in halvetten ve yalnızlıktan hoşlandığını, zaman zaman Mekke yakınındaki Hira mağarasına çekilip burada inziva hayatı yaşadığını ve itikâfa girdiğini ifade ederler (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 3; Müslim, "Îmân", 252); ıssız bir yerde Allah'ı zikredip gözü yaşaran kimsenin âhirette imtiyaz sahipleri arasında bulunacağına dikkat çekerler (Buhârî, "Ez̠ân", 36; Müslim, "Zekât", 91).

Resûl-i Ekrem'in bu sünnetine uymanın yanı sıra toplumun bozulması, din ve ahlâk dışı davranışların yaygınlaşması, zulüm ve haksızlıkların artması gibi olumsuz gelişmelere karşı verdikleri mücadelenin başarıya ulaşamayacağı kanaatine varan bazı zâhid ve sûfîler, hiç değilse kendilerini kurtarmak ve daha fazla günaha girmemek için bir köşeye çekilmeyi, zorunluluk bulunmadıkça toplum arasına girmemeyi tercih etmişlerdir. Bir kısım zâhid ve sûfîler daha da ileri giderek evlerini terketmişler, mezarlıklarda, viranelerde, harabelerde, hatta bazıları mağaralarda yaşamaya başlamışlar, bu yüzden "şikeftiyye" diye tanınmışlardır (el-Lümaʿ, s. 527; et-Taʿarruf, s. 21). Bunların bir kısmı son derece basit barınaklarda yaşar, bazıları da yerleşim bölgelerinden uzak yerlerde veya evlerinin bir köşesinde tek başlarına hayat sürecekleri ve ibadet edecekleri

küçük birer ibadethâne yapardı. Savmaa, mihrap, zâviye ve mescid gibi adlar verilen bu tür yerlerde tek başlarına yaşayan münzevîler sadece cuma ve cenaze namazları için yerleşim bölgelerine giderlerdi. İçlerinde toplum hayatına hiç karışmayanlar da vardı.

Kahire'de Mukattam dağı, Suriye'de Lükâm dağı, Beyrut'ta Lübnan dağları, Filistin'de Beytülmakdis dağı, Sînâ çölünde Tûr dağı, âbid ve zâhidlerin inziva hayatı yaşadıkları meşhur yerlerdir. Diğer bölgelerde de bu tür yerler vardı (İbnü'l-Cevzî, IV, 344-345). Zünnûn el-Mısrî gibi büyük sûfîler bile buralarda yaşayan erkek ve kadın münzevilerin yanına gider, onlardan öğüt alırlardı (Kelâbâzî, s. 26). Toplum hayatını tamamıyla terkedip kendilerini ibadete veren, bundan dolayı "târik-i dünyâ" denilen bu münzevilerin yanı sıra bütün âbidler, zâhidler ve sûfîler halvetin lüzumuna inanırlar. Ancak bunlar halvetin şekli konusunda farklı kanaatlere sahiptir. II. (VIII.) yüzyılda zâhidler insanlar arasında bulunmayı pek hoş karşılamaz, "ihtilât, muhâleta, hilta" dedikleri bu halden sakınır, fakat mutlak anlamda inzivaya çekilme ve

dünyayı terketme cihetine de gitmezlerdi. Onlara göre zâhid ve sâlik bedeniyle toplum içinde, gönlüyle Allah yanında olmalıdır. "Zâhirde halk ile, bâtında Hak ile olmak" şeklinde ifade edilen bu anlayışa göre insanın Hak ile bulunması için halktan ve toplumdan kopması gerekmez. İnsan halk içinde bulunurken de halvette olabilir. Bu anlayış, sonraki dönemlerde Nakşibendîler'ce "halvet derencümen" şeklinde ifade edilmiştir.

IV. (X.) yüzyıldan sonra bir şeyhin gözetiminde çilehâne veya halvethâneye girip erbaîn çıkarmaya da halvet denilmiştir (bk. ÇİLE; ERBAÎN). Gazzâlî bu tür halveti şöyle tasvir eder: Sâlik, dış dünyaya ait bilgilerin göz ve kulak gibi duyu organlarından zihne gelmesini önlemek için tek başına karanlık bir odaya girer. Böyle bir yer bulamazsa bir örtüyle başını örterek dış dünya ile olan temasını keser. O zaman Hakk'ın hitabını işitir ve ilâhî tecellileri temaşa eder. Hz. Peygamber'e, "Ey örtünen" (el-Müzzemmil 73/1); "Ey bürünen" (el-Müddessir 74/1) şeklinde hitap edilmiş olması mârifetin bu yolla elde edilebileceğini gösterir (İḥyâʾ, III, 74). Bu tür halvetin gayesi ruhu arındırmak suretiyle mârifet ve keşfe hazırlanmaktır. Gazzâlî, halvete ve inzivaya çekilmenin faydalarını anlatırken bu durumda insanın daha çok ve daha ihlâslı ibadet edeceğini, riya, gıybet ve yalan gibi

günahlardan korunabileceğini, fitne ve fesattan uzak kalabileceğini, halkın eza ve cefasından kurtulabileceğini, halktan bir beklentisinin olmayacağını söyler. Daha sonra da halvet hayatındaki sakıncalara dikkat çeker (a.g.e., II, 223-235).

Tasavvufta halvet kadar sohbet ve hizmet de önemlidir. Sohbet ve hizmet için insanların arasında ve toplumun içinde bulunmak gerekir. Bundan dolayı İbrâhim b. Edhem, Dâvûd et-Tâî ve Fudayl b. İyâz gibi zâhidlerin halvet hayatını tercih etmelerine karşılık Saîd b. Müseyyeb, Abdullah b. Mübârek ve Şa‘bî gibi zâhidler sohbetin daha faziletli olduğunu söylemişlerdir. Bazı mutasavvıflar da hayatlarının bir bölümünü halvette geçirmişler, bir bölümünü de sohbet ve hizmete ayırmışlardır. Tekke mensuplarından kimi halvet, kimi sohbet, kimi hizmet ehlidir. Bu zümreler aynı tekkede aynı zamanda birlikte yaşar. Böylece halvetten, sohbetten ve hizmetten beklenen fayda hâsıl olur (İzzeddin el-Kâşî, s. 157).

Zâhid ve sûfîlerin halvet hayatı ve bu konudaki fikirleri Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi âlimler tarafından eleştirilmiştir. İbnü’l-Cevzî, Gazzâlî’nin, “Halvette Allah’ın hitabı işitilir ve tecellileri temaşa edilir” demesinin büyük bir hata olduğunu, böyle şeyler işitilse ve görülse bile bunların zihin bozukluğu sonucunda ortaya çıkan birtakım vesvese ve hayaller kabul edileceğini ileri sürer (Telbîsü İblîs, s. 279). Halveti sünnet ve bid‘at olmak üzere ikiye ayıran İbn Teymiyye halvetle ilgili hadislerin çoğunun zayıf, bir kısmının da uydurma olduğunu söyler. Ona göre Ebû Tâlib el-Mekkî ve Muhyiddin İbnü’l-Arabî gibi mutasavvıfların tasvir ettikleri yeme, uyuma ve konuşmayı en aza indirme esasına dayanan halvet bid‘at olup birtakım şeytanî hallerin doğmasına yol açar. Halvette ezansız ve mescidsiz yerlerin seçilmesi de yanlıştır. Cemaatten ayrılma anlamına gelen halvet bid‘attır, sünnete uygun halvet ise faydalıdır (Mecmû‘u fetâvâ, X, 403-407, 425; a.mlf., el-Furḳān, s. 83). Halvetin bid‘at olan şekillerinin hıristiyan ruhbanlığı ve Hint münzevileriyle benzerliği söz konusu edilerek bu tür âdetlerin dışarıdan kaynaklandığını ileri sürenler de vardır (Nicholson, s. 47, 48, 59).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 503; Buhârî, “Bedʾü’l-vaḥy”, 3, “Eẕân”, 36; Müslim, “Îmân”, 252, “Zekât”, 91; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 277, 527; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 21, 26; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü’l-ḳulûb, Kahire 1961, I, 199, 203; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 21, 199, 526; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 208, 243, 245, 247, 295; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 239, 266, 271, 739; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 226; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 221-243; III, 56-74; IV, 323, 330, 331; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyn-i Yûsufî), Tahran 1347 hş., s. 107; Attâr, Teẕkiretü’l-evliyâʾ, s. 149, 227, 581, 785; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, II, 8, 278; III, 136, 144; IV, 344-345; a.mlf., Telbîsü İblîs, s. 278, 279; Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 207, 542; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü’l-ʿibâd, Tahran 1366 hş., s. 155, 160; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 198; III, 198, 207; a.mlf., er-Risâletü’l-envâr: Nurlar Risalesi (trc. Mahmut Kanık), İstanbul 1991, s. 22; a.mlf., Ḫalvetü’l-muṭlaḳa, Kahire, ts.; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾil, II, 85; a.mlf., Mecmûʿu fetâvâ, X, 403-407, 425; XXVI, 194; a.mlf., el-Furḳān, Kahire 1387, s. 83; İzzeddin el-Kâşî, Miṣbâḥu’l-hidâye, Tahran 1367 hş., s. 157-171; İbnü’l-Hatîb, Ravżatü’t-taʿrîf (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1387/1968, s. 654; Zerrûk, Ḳavâʿidü’t-taṣavvuf, Kahire 1388/1968, s. 67; Münâvî, el-Kevâkib, I, 15; Ankaravî, Minhâcü’l-fukarâ, Bulak 1256, s. 157; Ebü’l-Alâ el-Afîfî, et-Taṣavvuf: s̱evretün rûḥiyye fi’l-İslâm, Kahire 1963, s. 145; Nureddin İsferâyînî, Risâle der Dervîşî Sülûk ü Ḫalvetnişînî, Tahran 1356 hş., s. 17; R. A. Nicholson, Fi’t-Taṣavvufi’l-İslâmî ve târîḫih (trc. Ebü’l-Alâ Afîfî), Kahire 1969, s. 47, 48, 59; H. Landolt, “Khalwa”, EI² (İng.), IV, 990-991.

Süleyman Uludağ

HALVET DER-ENCÜMEN

(خلوت در انجمن)

Hâcegân silsilesi ve Nakşibendiyye tarikatının temel prensiplerinden biri.

Zâhid ve sûfîlerin sürekli biçimde veya belirli aralıklarla toplumdan ayrı yaşamalarına "halvet, uzlet, vahdet, inzivâ" gibi isimler verilir. Tasavvufta genellikle halk ile beraber olan bir kimsenin Hak'tan uzak kalacağına inanılır. Ancak zâhid ve sûfîler, gerçek halvetin kalben ve zihnen halktan ayrı kalarak kendini Allah ile birlikte hissetmekle yaşanabileceğini, bu durumda toplum içinde yaşamanın kalben Hak ile birlikte olmaya engel teşkil etmediğini belirtirler. Nitekim bedenen halktan ayrı olan bir kimse zihnen onlarla birlikte olabilir.

İlk sûfî müelliflerden Abdülkerîm el-Kuşeyrî ârifi "kâin ve bâin" (halk içinde iken onlardan ayrı olan kişi) diye tarif eder (er-Risâle, s. 608). "Tevhid ehli, bedenleriyle eşyada (dünyada) bulunur, ancak ruhlarıyla dünyadan ayrı olurlar" diyen Cüneyd-i Bağdâdî (bk. Serrâc, s. 432), "Bedenimle halk içindeyim, fakat ruhumla dostum olan Hak ile birlikteyim" diyen Râbia el-Adeviyye aynı düşünceyi ifade etmişlerdir. Şöhretten kaçınan ve sıradan insanlar gibi yaşamaya önem veren melâmet ehli de bu anlayışa bağlıdır. Nitekim ilk Melâmîler'den Hamdûn el-Kassâr, çalışmayı bırakıp kendini ibadete vermek isteyen Abdullah el-Haccâm'ı bundan menederek ona, "Hacamatçı Abdullah diye tanınman zâhid veya ârif Abdullah diye tanınmandan daha iyidir" demişti. Melâmet ehlinin büyüklerinden Bâyezîd-i Bistâmî, ârifin halkla ilişkilerini sıradan bir insan olarak sürdürürken gönlünün kutsiyet âleminde bulunmasını en açık mârifet alâmeti saymıştır (Sülemî, s. 156). Hücvîrî de zâhirde halkla iken bâtında Hak'la olmanın gerekliliğini önemle vurgular (Keşfü'l-maḥcûb, s. 101, 140).

Tarikatların ortaya çıktığı, halvethâne ve çilehânelerin yaygınlaştığı dönemlerde sûfîler zâhirde halk ile, bâtında Hak ile olmanın önemi üzerinde ısrarla durmuşlardır. İbnü'l-Arabî, maddî ilişkilerden sıyrılıp Hak ile

birlikte olma mertebesine ulaşmış bir sâlikin artık bedenî halvete ihtiyacı olmadığını söyler. Çünkü halk ile olma hali de (celvet) artık halvete dönüşmüştür. Bu mertebedeki sâlik, yaratılmışlardan gelen bütün sesleri ve sözleri ilâhî hitaplar şeklinde algılar. Şu

halde celvet halvetten daha üstün bir haldir (el-Fütûḥât, II, 484).

Sohbeti ve hizmeti bir tarikat esası olarak kabul eden Hâcegân silsilesinin kurucusu Abdülhâlik-ı Gucdüvânî, toplumla ilişkiyi kesmeden mânen Hak ile birlikte olmaya büyük önem vermiş ve bu düşünceyi "halvet derencümen" tabiriyle ifade etmiştir. Gucdüvânî'nin halifesi Hâce Evliyâ-yı Kebîr'e göre bu şekilde kendini tam anlamıyla zikre veren bir sâlik öyle bir mertebeye ulaşır ki çarşı pazarda dolaşırken bile kendi zikrinden başka bir ses işitmez (Reşehât Tercümesi, s. 36). Bahâeddin Nakşibend, "Sizin tarikatınız hangi esasa dayanır?" sorusuna "halvet derencümen" diye cevap vermiştir. Câmî, "Öyle adamlar vardır ki ticaret ve alışveriş onları Allah'ı zikretmekten alıkoymaz" (en-Nûr 24/37) meâlindeki âyetin bu prensibe işaret ettiğini söyler (Lâmiî, s. 419). Nakşibendiyye tarikatının temeli sohbettir. Buna göre halvette şöhret, şöhrette âfet, toplum içinde yaşamakta hayır vardır. Gönül huzuru halvetten çok sohbette bulunur (Reşehât Tercümesi, s. 36-37).

Tasavvuf literatüründe "el kârda, gönül yarda"; "kalbin halktan gāib, Hak ile hâzır olması" gibi özdeyişlerle de ifade edilen halvet derencümen, murakabe veya zikir halindeki kişinin bir istiğrak içinde hiçbir ses işitmeyecek derecede kendinden geçmesi şeklinde açıklanır; ayrıca "nisbeti aliyye" terkibi de bu anlamda kullanılır. Nakşibendiyye tarikatında halvet maddî ve mânevî olmak üzere ikiye ayrılır. Gerçek halvet, halvet der-encümen denilen halden ibarettir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 459; Serrâc, el-Lümâʿ, s. 432; Sülemî, Uṣûlü'l-Melâmiyye ve ġalaṭâtü'ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1985, s. 156; Kuşeyrî, er-Risâle,

Kahire 1966, s. 154, 608; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb (Jukovski), s. 101, 140; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 484; III, 491; Reşehât Tercümesi, s. 36-37; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 345, 419; Muhammed b. Abdullah el-Hânî, el-Behcetü's-seniyye, İstanbul 1989, s. 56.

Süleyman Uludağ

HALVETHÂNE

(خلوتخانه)

Sûfîlerin halvete çekildikleri ufak boyutlu, genellikle dış dünyaya kapalı mekân.

“Halvet, halvetgâh, çilehâne” gibi adlarla da anılan halvethâneler İslâm dünyasında önce zâhidlerin, VIII. yüzyıldan itibaren bunların zühd, mücâhede ve riyâzet geleneklerine vâris olan sûfîlerin, nefislerini terbiye etmek ve seyrü sülûklerinde mesafe almak amacıyla ibadet ve tefekküre daldıkları, mânevî lezzetleri tatmalarına imkân tanıyan halvet (çile) dönemleri süresince kullandıkları mekânlardır. Mimari açıdan, tasavvufî hayatın her safhasını ve her dönemini kapsayacak prototip bir halvethâne tanımı yapmak imkânsızdır. Nitekim tasavvufî hayatın tarikatlar şeklinde henüz kurumlaşmamış olduğu devirlerde yaşayan sûfîlerin oldukça farklı mekânlarda halvete girdikleri anlaşılmaktadır. Halvet mahalli bazan tenha bir mevkide yer alan bir mağara veya Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr’ın hayatında bir örneği görüldüğü üzere halvetnişinin kendini baş aşağı astırdığı bir kuyu da olabilmektedir. Ancak XI. yüzyılın ortalarından itibaren tarikatların âdâb ve erkânlarını kesin kurallara bağlamalarına paralel olarak halvetin ne şekilde uygulanacağı tesbit edilmiş ve halvethânelerin sahip olması gereken özellikler belirlenmiştir. Nitekim Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin ʿAvârifü’l-maʿârif’inde halvet bütün ayrıntıları ile anlatılmıştır. Bu bilgilere göre halvethâneyi, bir dervişin içinde tek başına namaz kılabileceği boyutlarda, halvete girenin dikkatini dış dünyaya dair birtakım ayrıntılarla dağıtmasına imkân tanımayan, tercihen karanlık bir hücre olarak tanımlamak mümkündür. Bu arada halvete giren dervişin, hiç kimse ile konuşmamak şartıyla ancak abdest bozmak, yeniden abdest almak ve cemaatle kılınan namazlara iştirak etmek için halvethâneden çıkması söz konusu olduğundan bu mekânların, tarikat yapılarının büyük çoğunluğunda aynı zamanda cami veya mescid olarak da kullanılan tevhidhâne bölümleriyle doğrudan bağlantılı biçimde tasarlandığı dikkati çekmektedir. Günümüze kadar gelebilen örneklerin çoğunda halvethânelerin yalnızca bu bölümlere açılan kapılar ve pencerelere sahip olduğu, bazı örneklerde de bir miktar ışık ve

hava alabilecek dışarıya açılan birer küçük pencere ile donatıldığı görülmektedir. Bu arada bazı sûfîler, başka amaçlar için tasarlanmış olan birtakım mekânları halvethâne olarak kullanma geleneğini de sürdürmüşlerdir.

Halvethânelere, adını halvet uygulamasından alan Halvetiyye tarikatına ve bu tarikatın çok sayıdaki kollarına ait olanlar başta gelmek üzere seyrü sülûkünde halvete yer veren bütün tarikatların yapılarında rastlanmaktadır. Günümüze kadar gelebilmiş en eski halvethânelerden biri Batı Türkistan'ın Yesi şehrinde, Türk İslâm tarihinin ilk büyük sûfîsi olan Hâce Ahmed Yesevî'nin külliyesinde yer almaktadır. Orta Asya'nın en önemli ziyaretgâhı ve Yeseviyye tarikatının merkezi olan bu külliye XIV. yüzyılın sonlarında Timur tarafından bütünüyle yenilenmiş, sadece Ahmed Yesevî'nin hayatta iken yaptırdığı halvethâne değişikliğe uğramamıştır. Ahmed Yesevî'nin, Hz. Muhammed'in vefat ettiği altmış üç yaşında iken bu halvethâneye girdiği ve hayatının sonuna kadar burada devamlı olarak ibadet ve tefekkürle meşgul olduğu kabul edilmektedir. Yerin altında bulunan bu halvethâneye eni 50-60 cm. arasında değişen, beşik tonozlu, kıvrımlı bir dehlizle ulaşılmakta, dehlizden önce "yurt" denilen çadırları andıran, yuvarlak planlı ve kubbeli bir mescide girilmekte, mescidden de kare planlı (175 × 175 cm.) ve kubbeli asıl halvethâneye geçilmektedir (geniş bilgi için bk. DİA, II, 160-161).

Horasan'ın, günümüzde Afganistan'ın kuzeybatısında kalan Herat şehri yakınlarında Ziyaretgâh mevkiinde, XV. yüzyıla ait Timurlu yapıları olan Mescidi Çihil Sütûn ile Mescidi Kümbed'de, camilerin zemini altında bulunan halvethâne birimleri Ahmed Yesevî Külliyesi'ndeki tahtanî halvethâne geleneğine bağlanabilir. Daha sonraki yüzyıllarda da tarikat ehli arasında, Ahmed Yesevî'nin bir mezar odasını andıran ve "ölmeden önce ölmek" sırrından mülhem olan halvethânesinin hâtırasını yaşatan uygulamalara rastlanmaktadır. Son döneme ait bir örnek olarak, İstanbul Karagümrük'te Halvetiyye-Cerrâhiyye Âsitânesi olan Nûreddin Cerrâhî Tekkesi'nin son postnişinlerinden Şeyh Fahreddin Efendi'nin (ö. 1966) hayatta iken inşa ettirdiği ve "cennet oda" tabir ettiği türbesini bir tür halvethâne gibi kullanarak burada ibadet ve zikirle meşgul olması verilebilir.

Anadolu’da ilk şekliyle günümüze intikal eden en eski halvethâneler arasında, Elbistan Afşin yakınlarında bulunan 612 (1215) tarihli Ashâb-ı Kehf Ribâtı’nda yer alanlar, zâhidlerin ve erken dönem sûfîlerinin mağaraları halvethâne olarak kullanma geleneğini hatırlatan ilginç tasarımları ile dikkati çekerler. Ribâtın kayaya oyulmuş olan batı kesiminde ufak boyutlu, dikdörtgen planlı, beşik tonozlu, gün ışığından tamamen mahrum beş adet halvethâne tesbit edilmektedir. Bunlardan biri mescide saplanan beşik tonozlu eyvana, dördü de mescidin güney

yönünde yer alan ve taçkapının açıldığı beşik tonozlu sahna saplanan aynı türdeki eyvana açılmaktadır. Ayrıca güney yönündeki taçkapının sağından merdivenle inilen ve dört adet mazgalla donatılmış olan bir mağara-halvethâne daha mevcuttur. Söz konusu mekânlarda Hacı Bektâş-ı Velî’nin halvete girdiği yolundaki rivayet dikkate alınırsa, sonradan Kādiriyye’ye intikal ettiği bilinen bu ribâtın başlangıçta Hacı Bektâş-ı Velî’nin mürşidi Baba İlyâs-ı Horasânî vasıtasıyla mensubu bulunduğu Vefâiyye ya da Yeseviyye tarikatlarından birine bağlı olduğu tahmin edilebilir.

Ahmed Eflâkî’nin Menâḳıbü’l-ʿârifîn’de bildirdiğine göre Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Konya ile Sille arasında bir dağın eteğinde bulunan Bizans manastırına gelerek burada içinde soğuk su çıkan mağaranın dibine kadar inmiş, yedi gün yedi gece burada halvete çekilmiş, daha sonra kendinden geçmiş bir vaziyette dışarı çıkıp geri dönmüştür. Mevlânâ’nın içinde itikâfa girdiği bu ayazma-halvethâne, Selçuklu döneminde müslümanlar tarafından ziyaret yeri haline getirildiğinden manastırın içinde bir de mescid yapılmış ve buraya vakıflar bağışlanmıştır. Manastır 1923 yılına kadar Konya-Sille Rumları tarafından yaşatılmış, bu tarihten sonra önündeki ek binaları yıkılıp ortadan kaldırılmış, sadece kaya içine oyulmuş kilisesi, bir şapeli ve bazı hücreleriyle içinde su bulunan kuyusu günümüze ulaşmıştır.

Ashâb-ı Kehf Ribâtı’nın yanı sıra, yolculukları sırasında ziyaret ettiği birçok şehirde (Medine, Necef, Kudüs, Şam’da Emeviyye Camii) halvete girdiği söylenen Hacı Bektâş-ı Velî’nin Kırşehir yakınlarında Sulucakarahöyük’teki (bugünkü Hacıbektaş) tekkesinde de bizzat kullanmış olduğu bir halvethâne bulunmaktadır. Bu halvethânenin Hacı Bektâş-ı Velî’nin türbesine kıble yönünde bitişik olmasından, bu iki birimin, XX.

yüzyılın başlarına kadar birçok onarım ve tâdilât geçiren, çeşitli ek binalarla donatılan ve sonuçta tam teşekküllü bir tarikat külliyesi haline gelen tekkenin çekirdeğini meydana getirdiği anlaşılmaktadır. Hacı Bektâş-ı Velî tarafından, mürşidi Baba İlyâs-ı Horasânî'nin vefatından sonra 1240-1271 yılları arasında yaptırılmış olması gereken bu mekân Bektaşîler arasında Kızılca Halvet olarak adlandırılmaktadır. Kızılca Halvet, Hacı Bektâş-ı Velî Külliyesi'nin en önemli birimlerini (Kırklar Meydanı, Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi, Güvenç Abdal Türbesi) bünyesinde toplayan yapının girişinde ikinci kapı ile üçüncü kapının arasındaki bölüme açılır. Kareye yakın dikdörtgen bir alanı (2,50 × 2,25 m.) kaplayan bu halvethâne beşik tonozla örtülmüş, küçük bir mazgal ve şamdan (çerağ) nişiyle donatılmıştır. Dikdörtgen bir çerçeve içine alınmış olan kapısının basık kemeri üzengi hizalarında takozlarla donatılmıştır. Kilit taşı yerinden oynamış ve aşağıya doğru sarkmış olan kemerin üzerinde yer alan beş köşeli ve sekiz köşeli yıldız kabartmalarının birtakım tasavvufî remizler oldukları düşünülebilir.

Beyhan Karamağaralı, Konya Ereğlisi'nde kalıntılarını tesbit ettiği Şeyh Şehâbeddin Sühreverdî Külliyesi'nin, Evhadüddîn-i Kirmânî'nin halifelerinden Ereğlili Şeyh Şehâbeddin tarafından kurulduğunu kabul eder. Bu durumda söz konusu külliyenin XIII. yüzyılın ikinci yarısına veya XIV. yüzyılın başlarına ait olduğu söylenebilir. Külliyenin bünyesinde yer aldığı teşhis edilen yirmi dört civarında halvethânenin büyük çoğunluğu kare planlı olup yaklaşık 1,20 × 1,20 m. boyutlarındadır. İki grup halinde düzenlenmiş olan halvethânelerin bir kısmı kare planlı (6,50 × 6,50 m.) bir avlunun etrafını kuşatmakta, bir kısmı da koridor niteliğinde ince uzun dikdörtgen planlı bir mekânın iki yanında sıralanmaktadır. Halvethânelerin duvarlarında Kızılca Halvet'te olduğu gibi şamdan koymaya mahsus nişler tesbit edilmiştir.

Anadolu'da Halvetiyye'nin ilk faaliyet merkezlerinden olan Amasya'da XV. yüzyılın başlarında tesis edilen ve vakfiyesi 815 Zilkadesinde (Şubat 1413) düzenlenen Yâkub Paşa Tekkesi'nde, yapının hizmet ettiği tarikatın bünyesinde çok önemli bir yer tutan halvet olgusunu mimariye somut biçimde yansıtan halvethâneler teşhis edilmektedir. Yapıyı doğu-batı doğrultusunda kesen koridorun kıble yönünde tevhidhânenin karşısında bulunan mescid iki yandan üçer adet halvethâne ile kuşatılmıştır. Kare planlı küçük birimler (yaklaşık 1,90 × 1,90 m.) olan halvethânelerin ikişer

kapısı bulunmakta, bunlardan biri mescidin harimine, diğeri kıble doğrultusunda uzanan ve yapının eksenindeki koridora bağlanan tâli koridorlara açılmaktadır. Bu koridorların diğer yakasında da gerektiğinde halvethâne olarak kullanılması mümkün görünen, birer pencere ile dışarı açılan üçer adet derviş hücresi sıralanmaktadır. Söz konusu hücreler gibi mescide komşu olan halvethâneler de birer ocak ve dolap nişiyle donatılmış, mihrap duvarına bitişik olanlarda birer pencere açılmış, geri kalan dört halvethâne penceresiz olarak tasarlanmıştır.

Ankara'da 831 (1428) yılında inşa edilen, XVIII. yüzyıl başlarındaki onarımlarda son halini aldığı anlaşılan Hacı Bayram Camii'nin altında yer alan halvethâneler de XV. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenebilen ilginç örneklerdir. Cami, kuruluşunu takip eden yüzyıllarda belirli ölçüde değişime uğramışsa da bu birimlerin Hacı Bayrâm-ı Velî tarafından, mürşidi Hamîdüddin Aksarâyî'nin vefatının ardından Ankara'da irşad faaliyetine başlamasından sonra büyük bir ihtimalle camiyle birlikte yaptırılmıştır. Bayramiyye tarikatının merkezi olan Hacı Bayrâm-ı Velî Külliyesi'nde aynı zamanda tevhidhâne olarak da kullanılan caminin altında son cemaat yerinden basamaklarla inilen bir tür sofa bulunmaktadır. Bu mekâna, bir helâabdestlik biriminin yanı sıra

yaklaşık 60 cm. eninde bir koridor açılmakta, koridorun sol yakasında ise kare planlı (1,20 × 1,20 m.), yüksekliği de ancak 1,50 m. kadar olan dört adet halvethâne sıralanmaktadır. Hacı Bayrâm-ı Velî Külliyesi'ndeki halvethânelerle Ahmed Yesevî Külliyesi'nde ve Konya Ereğlisi'nde bulunan Şeyh Şehâbeddin Sühreverdî Külliyesi'nde yer alan halvethâneler arasında konum ve boyutlandırma açısından gözlenen yakınlıklar, en azından Ahmed Yesevî'den itibaren Türk kültürünün hâkim olduğu sûfî çevrelerinde halvethâne tasarımında bazı ölçülerin gelenekleştiğini göstermektedir. Diğer taraftan Hacı Bayrâm-ı Velî Külliyesi'ndeki halvethânelerin günümüzde bile zaman zaman asıl amacına uygun biçimde kullanıldığı bilinmekte ve halvet geleneğinin tamamen ortadan kalkmadığı anlaşılmaktadır.

XV. yüzyılda yaşayan Osmanlı mutasavvıflarından Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan ile ağabeyi Mehmed'in Gelibolu'da Namazgâh denilen mahaldeki halvethâneleri kaya içine oyulmuş iki küçük hücre halindedir. Daha önce

üstünde üçüncü bir hücre daha bulunduğu söylenirse de böyle bir mekân tesbit edilememiştir. Yazıcıoğlu Mehmed'in burada inzivaya çekildiğini kendi mısralarından anlamak mümkündür: "Meğer günlerde bir gün emr-i takdîr / Oturmuştum Gelibolu'da sırrâ / Elimi çekmiş idim cümle halktan / Dilimde zikr idi kalbimde zikrâ" (Muhammediye, I, 16).

Anadolu'da Halvetiyye'nin en önemli merkezlerinden, ayrıca bu tarikatın Şâbâniyye kolunun âsitânesi ve pîr makamı olan Kastamonu'daki Şâbân-ı Velî Külliyesi'nde cami-tevhidhânenin bünyesinde ahşap halvethâneler yer almaktadır. Tarikatın pîri Şeyh Şâbân-ı Velî adına 988 (1580) yılında yaptırılan, XVII ve XVIII. yüzyıllarda onarımlar gördükten sonra 1261'de (1845) Sultan Abdülmecid tarafından son şekliyle yenilenen cami-tevhidhânenin kuzey duvarı boyunca on iki adet ahşap halvethâne sıralanmaktadır. Buradaki halvethâne sayısı ile, silsilesi Hz. Ali'ye bağlanan Halvetiyye bünyesinde on iki imama duyulan bağlılık arasında bir ilişki söz konusudur. Çerkeş'te yer alan, silsilesi Halvetiyye-Şâbâniyye'ye bağlanan Çerkeşî Şeyh Mustafa Efendi'nin kurduğu Çerkeşiyye'nin âsitânesi ve pîr makamı olan tekkede (bugünkü adıyla Pîr-i Sânî Camii), tekkelerin faal olduğu yıllarda Kastamonu'dakilerin benzeri olan ahşap halvethânelerin cami-tevhidhânenin kuzey duvarı boyunca sıralandığı, ancak 1925'ten sonra yalnızca cami olarak kullanılmaya başlanan binadaki ibadet alanını genişletmek için bu halvethânelerin ortadan kaldırıldığı bilinmektedir. Anadolu'da ve İstanbul'da bulunan Halvetî tekkelerinin birçoğunda zamanında bu türde ahşap halvethânelerin yer aldığını ve muhtemelen aynı sebepten ötürü sonradan tarihe karıştığını söylemek mümkündür.

Mısır'daki halvethâne örnekleri arasında, Kahire'nin doğusundaki Mukattam dağı üzerinde, Fâtımî dönemi vezirlerinden Bedr el-Cemâlî tarafından 478 (1085) yılında yaptırılan Cüyûşî Camii'nin ayrı bir yeri vardır. Meskûn bölgenin uzağında yer alan caminin, bâniye ait bir türbe veya askerî başarılarına ithaf edilmiş bir zafer anıtı ya da cami kisvesi altında bir tür askerî tesis (gözetleme binası) olduğunu ileri sürenlerin yanı sıra bir tarikat yapısı olması ihtimali üzerinde duranlar da vardır. Yapının münzevi konumuyla beraber bu sonuncu yaklaşımı destekleyen diğer bir husus da çatısı üzerinde yer alan, eni 1 metreden az tutulmuş, kubbeciklerle örtülmüş ve birer küçük mihrapla donatılmış olan minyatür köşklerdir. Diğer taraftan Mısır sûfîleri arasında dam üzerinde ibadet etme ve tefekküre

dalma geleneğinin yaygınlığı, Mısır’ın en tanınmış velîlerinden Ahmed el-Bedevî’nin on iki yıl süren riyâzet dönemi boyunca dama çıkarak hareketsiz bir şekilde güneşe bakması, hatta kurmuş olduğu Bedeviyye tarikatının bu sebeple “sütûh” (dam) kelimesinden türetilen Sütûhiyye adıyla da anılması bu ihtimali güçlendirmektedir.

Memlükler döneminde Kahire’de yaşamış olan sûfîlerden Şeyh Şemseddin el-Hanefî ile Şeyh Ebû Suûd el-Garhî’nin, zâviyelerinin bodrumunda bulunan halvethânelerde çileye girdikleri kaynaklarda zikredilir. Mısır sûfîlerinin sütûh üzerinde gerçekleştirdikleri geleneksel halvetlerinden farklı olan bu uygulama, muhtemelen Memlükler’in yönetimi altındaki Mısır’a Asya kökenli birçok tarikat ehlinin gelip yerleşmesiyle bağlantılıdır. Doris Behrens-Abouseif, Sultan Eşref Kayıtbay’ın ümerâsından Yeşbeg b. Mehdî ed-Devâdâr’ın Kahire’nin çeşitli yerlerinde inşa ettirdiği (882’de [1477] Matariye’de, 884’te [1479] Hüseyniye’de) tarikat yapılarından geri kalan kare planlı ve kubbeli tevhidhânelerin (Kubbetü’l-Yeşbeg ve el-Kubbetü’l-Fedâviyye) altındaki karanlık mekânların da halvethâne olarak tasarlandığını ileri sürmektedir. Bu tür tahtanî halvethânelerin Mısır’dan Mağrib’e doğru yayıldığı ve Tunus şehri yakınlarında Cellâz Mezarlığı’ndaki Sîdî Bekir Hasan Zâviyesi’nin bodrumunda da örneklerinin mevcut olduğu bilinmektedir.

Kahire’nin Abbâsiye semtinde Sultan el-Eşref Kayıtbay döneminde (1468-1496), Mısır’daki ilk Halvetî şeyhlerinden olan tarikatın Demirtaşiyye kolunun kurucusu Muhammed Demirtaş’ın yaptırdığı tekkedeki halvethâneler de günümüze ulaşmıştır. Bu halvethâneler, gerek boyutları (2 × 1 m.) gerekse tevhidhânenin çevresinde sıralanmaları ile Anadolu’nun ilk Halvetî tekkelerinden XV. yüzyıl başlarına ait Amasya’daki Yâkub Paşa Tekkesi’nin halvethânelerini hatırlatmakta, Halvetiyye ile birlikte bu tarikatın geliştiği Türkistan-Horasan-Azerbaycan-Anadolu ekseninden Mısır’a, o zamana kadar bu yörede bilinmeyen değişik bir halvet erkânının ve halvethâne tasarımının intikal ettiğini göstermektedir. Halvetiyye-Demirtaşiyye’nin âsitânesi ve pîr makamı olan, Zâviyetü’d-Demirtaş (Câmiu’l-Muhammedî) olarak tanınan bu tekkenin Mısır’da Memlük döneminde “kubbe” olarak adlandırılan türde, kare planlı (9,50 × 9,50 m.) ve kubbeli olan tevhidhânesi yaklaşık 2 m. kalınlığında duvarlarla kuşatılmıştır. Şeyh Demirtaş’ın kabri de tevhidhânenin güneydoğu

köşesinde yer almaktadır. Mihrap duvarı dışında, diğer duvarların alt kesiminde 2 m. açıklığında üçer adet yuvarlak kemerli geçiş, tevhidhâne ile bunun çevresini kuşatan XX. yüzyıl başlarına ait caminin harimi arasındaki bağlantıyı sağlamakta, mihrap duvarında ise aynı ende iki niş

mihrabın yanlarında yer almaktadır. Duvarların kalınlığından faydalanılarak yan duvarlardaki kemerli açıklıkların ve mihrap duvarındaki nişlerin üzerine dikdörtgen planlı (2 × 1 m.), beşik tonozlu sekiz adet halvethâne yerleştirilmiştir. Bunlardan başka duvarların kuzeydoğu köşesinde kare planlı (1 × 1 m.) bir halvethâne daha mevcuttur. Penceresiz olan bu sonuncu birim dışında, diğerlerinde aynı zamanda tarikat pîrinin gömülü olduğu tevhidhâneye açılan 50 cm. eninde birer küçük pencere bulunmakta, söz konusu halvethânelerin kapıları tevhidhâneyi dışarıdan kuşatan bir ahşap galeriye açılmaktadır. Başlangıçta duvarların alt kesimindeki kemerli açıklıkların yerlerinde de halvethânelerin bulunması, tevhidhâneyi kuşatan caminin inşa edilmesi sırasında bunların iptal edilerek yerlerine kemerli geçişler kondurulmuş olması da ihtimal dahilindedir.

Mısır’da yerleşmiş Türk asıllı velîlerden Şeyh İbrâhim Gülşenî’nin Kahire’de Bâbüzzüveyle yakınlarında yer alan ve Gülşeniyye tarikatının merkezi olan külliyesi 926-931 (1520-1525) yılları arasında inşa edilmiştir. Mısır’daki ilk Osmanlı eseri olan, ancak tamamen Memlük üslûbuna bağlanan bu kuruluşun zemin katında da halvethâne oldukları anlaşılan, Demirtaş Tekkesi’ndekilerle yaklaşık aynı boyutlarda beş adet hücre tesbit edilmektedir.

İslâm dünyasında en fazla tarikat yapısının bulunduğu İstanbul’da tesbit edilebilen en eski tarihli halvethâne, Fâtih Sultan Mehmed’in, dönemin ileri gelen sûfîlerinden ve Zeyniyye tarikatı mensuplarından Şeyh Vefâ lakaplı Muslihuddin Mustafa Efendi adına 881’de (1476) Vefa semtinde inşa ettirdiği külliyenin cami-tevhidhânesinde yer almaktadır. Mihrabın bulunduğu, üstü yarım kubbe ile örtülü çıkıntıya bitişik halvethâneye mihrabın içinden girilmektedir. Kareye yakın dikdörtgen planlı olan (2,50 × 2,70 m.) bu birimin duvarları kaba yontulu küfeki taşı ile örülmüş ve bir kirpi saçakla donatılmıştır. Batı ve doğu duvarlarında 50 cm. eninde birer küçük pencerenin bulunduğu bu halvethâneye mihrabın içinden geçilmesi, tarikat sembolizminden kaynaklanan halvete ve mihraba ilişkin bazı

değerlendirmelerin mimariye yansıması olarak anlam kazanmaktadır.

İstanbul'da Halvetiyye tarikatının gelişmesinde çok önemli bir yer tutan, ayrıca bu tarikatın Sünbüliyye kolunun âsitânesi ve pîr makamı olan Koca Mustafa Paşa Külliyesi'nin 891-896 (1486-1491) yılları arasında, Bizans dönemine ait Hagios Andreas en te Krisei Manastırı Kilisesi'nin tâdili sonucunda şekillenmiş olan cami-tevhidhânesindeki halvethâne doğu yönündeki pâyelerden birinin içinde bulunur.

Sünbüliyye'nin İstanbul'da Koca Mustafa Paşa Külliyesi'nden sonra ikinci sırada yer alan merkezi, bu tarikatın pîri Sünbül Efendi lakaplı Şeyh Yûsuf Sinan Efendi'nin halifesi, ayrıca dönemin tanınmış hekimlerinden olan ve halk arasında Merkez Efendi olarak tanınan Şeyh Mûsâ Muslihuddin Efendi'nin 920'de (1514) Mevlânâkapı dışında tesis etmiş olduğu tekkedir. Zamanla bir tarikat külliyesi haline gelen bu tekkede, Merkez Efendi'nin bizzat kullanmış olduğu halvethâne ve bununla bağlantılı niyet kuyusu İstanbul'un dinî folklorunda önemli bir yer işgal edegelmiştir. Merkez Efendi Türbesi'nin arkasında yer alan ve daha ziyade çilehâne olarak adlandırılan bu mekân, büyük ihtimalle Bizans dönemine ait bir ayazmanın içine yerleştirilmiş, böylece birçok başka tarikat tesisinde gözlendiği üzere burada da Osmanlı döneminden önceye ait bir mekân İslâmî bir kisveye büründürülmüştür. Zemini avludan 7 m. kadar aşağıda kalan, ayazma suyunun toplandığı havuz, moloz taş örgülü ve demir parmaklıklı istinat duvarları ile kuşatılmış, havuzun güney yönüne halvethâne birimi yerleştirilmiştir. Aslında ahşap olduğu bilinen bu mekân Cumhuriyet dönemi onarımlarında demir putrelli volta döşemelerle donatılmıştır. Halvethâneye dar bir merdivenle inilmekte, merdivenin halvethâne kotuna ulaştığı noktada başlayan 50 cm. enindeki bir dehliz doğu yönüne ilerleyerek avludaki kuyuya bağlanmaktadır. Bu geçidin aslında, havuzda biriken suyun fazlasını halvethâneyi basmadan kuyuya aktarmak amacıyla tasarlandığı muhakkaktır. Tekkelerin kapatılmasından önce İstanbul'daki en ünlü niyet kuyularından biri olan bu kuyunun gaipten haber almak isteyenlerin uğrağı olduğu, belirli bir niyetle birtakım duaların okunmasından sonra içine bakıldığında suyun yüzeyinde şekillerin belirdiği hususunda bir rivayet yaygındır. Cumhuriyet döneminde bu geleneği unutturmak için kuyunun ağzı kilitli bir demir kapakla kapatılmıştır.

Kocamustafapaşa’da bulunan, Halvetiyye’den Ramazâniyye’nin merkezi durmundaki 994 (1586) tarihli Bezirgânbaşı Tekkesi’nde, Mimar Sinan’ın son eserlerinden olan cami-tevhidhânenin güneydoğu köşesindeki pencereden geçilen halvethânenin, şimdiye kadar temas edilen tarikat yapılarında görülenlerin aksine ibadet mekânı ile bir bütünlük arzetmediği gözlenmektedir. Kuzey duvarında avluya açılan bir kapının bulunduğu bu halvethânenin tekkenin kuruluşunda ahşap olduğu ve duvarların sonradan kâgire dönüştürüldüğü kabul edilebilir.

İstanbul Davutpaşa’daki Hekimoğlu Ali Paşa Külliyesi’nde, aynı zamanda bu külliyenin bünyesindeki tekkenin tevhidhânesi olarak kullanılan 1161 (1748) tarihli caminin hariminde dikdörtgen planlı (1,60 × 1,70 m.) ve beşik tonozlu üç adet halvethâne bulunmaktadır. Harimi sınırlayan duvarların içine, mekân bütünlüğünü bozmayacak şekilde ustaca yerleştirilmiş olan bu halvethânelerden ikisi, mihrabın yer aldığı yarım kubbe ile örtülü çıkıntının harime bağlandığı köşelere, üçüncüsü de batı yönündeki halvethânenin üzerine fevkanî mahfil kotuna yerleştirilmiştir. Söz konusu birimler yuvarlak kemerli birer küçük kapı ile harime açılmakta, biri harime, diğeri güneye bakan ikişer ufak pencere ile aydınlanmaktadır. Kādiriyye tarikatının Eşrefiyye koluna bağlı olan Hekimoğlu Ali Paşa Tekkesi’nin halvethânelerinde, harim kotunda yer alanların kapıları üzerinde Seyyid Abdülkādir-i Geylânî’nin ve Pîr-i Sânî Eşrefoğlu Rûmî’nin isimleriyle bu tarikatın sembolleri olan “Kādirî gülleri”nin bulunduğu XIX. yüzyıla ait levhalar dikkati çekmektedir.

İstanbul’da Fatih Haydar’da, Halvetiyye’den Uşşâkıyye’ye bağlı Salâhiyye kolunun merkezi olan 1174 (1760-61) tarihli Tâhir Ağa Tekkesi’nde esas yapının güneydoğu yönünde avlu kotunun altında, Salâhiyye pîri Şeyh Selâhaddin Uşşâkî tarafından halvethâne olarak kullanıldığı anlaşılan Bizans dönemine ait, beşik tonozlu alt yapı birimleri bulunmaktadır.

Kocamustafapaşa’da XVIII. yüzyıl sonlarında veya XIX. yüzyıl başlarında kurulan

ve 1825’te yeniden inşa edilen, Sünbüliyye’ye bağlı Küçük Efendi Tekkesi’nin beyzî planlı cami-tevhidhânesinin çevresinde kapıları harime açılan beş adet halvethâne yer alır. Halvethânelerden biri mihrabın

arkasında bulunmakta ve bu birime mihrabın içinden geçilmektedir. Geriye kalanlardan ikisi mihrabı barındıran çıkıntı ile harimin köşelerine, diğer ikisi de harimin doğu ve batı yönlerine yerleştirilmiş, bütün bu birimler küçük pencerelerle donatılmıştır. Halvethâneler cami-tevhidhâneyi kuşatan kapalı son cemaat yeri, mihrap bölümü ve kütüphane kanadı gibi hem beyzî planlı asıl kitleden çıkıntılar teşkil etmekte, hem de yapının inşa edildiği II. Mahmud döneminde moda olan ve "Sultan Mahmud güneşi" olarak adlandırılan motifi hatırlatacak şekilde âdeta harimin merkezinden dağılan ışınlar meydana getirmektedir. Batılılaşma dönemi Osmanlı mimarisinde, beyzî planlı ve beyzî kubbeli ana mekân tasarımı ile gerçek anlamda barok özelliklerin gözlendiği tek dinî yapı olan Küçük Efendi Tekkesi, bir yandan halvethânelerin mimari gelişimindeki son aşamayı temsil etmekte, öte yandan Halvetiyye tarikatının dairevî karakterli devran zikri ve halvet geleneğiyle Batı kökenli barok üslûbun tercihi olan beyzî planı çok başarılı bir sentez içinde bağdaştırması ile dikkati çekmektedir. Ayrıca Küçük Efendi Tekkesi, halvethânelerin ibadet hacmiyle olan ilişkileri açısından Şeyh Vefâ Külliyesi ile Hekimoğlu Ali Paşa Külliyesi'ndeki cami-tevhidhânelerin vârisi ve bir tür sentezi olarak da değerlendirilebilir. Bu arada cami-tevhidhânenin

batısında avlu zemini altında yer alan halvethâne de Ahmed Yesevî'den beri süregelen tahtanî halvethâne geleneğinin XIX. yüzyılda hâlâ canlılığını koruduğunu göstermektedir.

İslâm mimarisi tarihinde henüz yeterince araştırılmamış bir konu teşkil eden halvethâneleri şimdilik ibadet hacmine bağımlı olanlar ve ibadet hacminden bağımsız olanlar şeklinde iki ana grupta toplamak mümkündür. Halvetin kökeninde, Hz. Mûsâ'nın Tûr dağındaki kırk günlük halvetinin yanı sıra Hz. Muhammed'in sünneti olan itikâfın bulunduğu bilindiğine göre tarikat yapılarında, namazların farzları ve sünnetleriyle taat hükmündeki zikirlerin ifa edildiği mekânlara bağımlı olan halvethâneleri Hz. Peygamber'in Mescidi Nebevî'nin hariminde özellikle ramazan aylarında gerçekleştirdiği itikâfların, bağımsız halvethâneleri de Hz. Mûsâ'nın Tûr dağındaki halvetinin ve Hz. Muhammed'in Hira dağındaki (Cebelinur) itikâflarının tasavvuf ehlince sahip çıkılmış ve yüzyıllarca yaşatılmış mirası olarak değerlendirmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed-i Yesevî: Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler (haz. Kemal Eraslan), Ankara 1991, s. 304; Eflâkī, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 294, 551; a.e.: Âriflerin Menkıbeleri, I, 284, 533; Yazıcıoğlu Mehmed, Muhammediye (haz. Âmil Çelebioğlu), İstanbul 1975, I, 16; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 5, 29-30, 58-60, 74-78; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi, III-IV, 26-33; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1972-73, II, 170-173; T. N. Senigova, "Unikal'noe kul'tovo sorujenie v rayone g. Turkestana", Prosloe Kazaxstana po arheologiçeskimi istoçnikov, Alma-Ata 1976, s. 112-113; Rahmi Serin, İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler, İstanbul 1984, s. 69, ayrıca bk. tür.yer.; D. Behrens-Abouseif, Islamic Architecture in Cairo, Leiden 1989, s. 66-67; a.mlf., "Four domes of the late Mamluk period", AIsl., XVII (1981), s. 191-201; a.mlf., "An Unlisted Monument of the Fifteenth Century: the Dome of Zāviyat al-Damirdas", a.e., XVIII (1982), s. 105-121; a.mlf., "Sufi Architecture in Early Ottoman Cairo", a.e., XX (1984), s. 103-114; a.mlf., "The Takiyyat Ibrahim al-Kulshani in Cairo", Muqarnas, V, Leiden 1988, s. 43-60; Beyhan Karamağaralı, "Ereğli Şeyh Şihâbüddin Sühreverdî Külliyesi Kazısı", VII. Vakıf Haftası (5-7 Aralık 1989), Ankara 1990, s. 255-278; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1992, s. 83, 414-416; Semavi Eyice, "Konya ile Sille Arasında Akmanastır-Manâkib al-Ârifin'deki Deyr-i Eflâtun", ŞM, VI (1966), s. 135-160; a.mlf., "Akmanastır", DİA, II, 281-282; Emel Esin, "Merkez Efendi (h. 870/1465 sıraları-959/1551) ile Şâh Sultan Hakkında Bir Hâşiye", TM, XIX (1980), s. 69-72; Pakalın, I, 370-373, 713-716; Âmil Çelebioğlu, "Ahmed Bîcan", DİA, II, 50; Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevî", a.e., II, 160-161; M. Baha Tanman, "Küçük Efendi Külliyesi", DBİst.A, V, 150-152; a.mlf., "Merkez Efendi Külliyesi", a.e., V, 396-400; a.mlf., "Ramazan Efendi Camii ve Tekkesi", a.e., VI, 301-303; a.mlf., "Şeyh Vefa Külliyesi", a.e., VII, 173-176; a.mlf., "Tahir Ağa Tekkesi", a.e., VII, 189-190.

M. Baha Tanman

HALVETÎ, Cemâleddin

(bk. CEMÂL-i HALVETÎ).

HALVETÎ, Ömer b. Ekmeleddin

(bk. ÖMER el-HALVETÎ).

HALVETİYYE

(الخلوتيّة)

Ömer el-Halvetî'ye (ö. 800/1397-98) nisbet edilen İslâm dünyasının en yaygın tarikatı.

Hazar denizinin güneybatısında bulunan Geylân bölgesindeki Lâhîcân'da doğup büyüyen Ömer el-Halvetî, İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin halifesi olarak

Hârizm'de irşad faaliyetinde bulunan amcası Ahî Muhammed Halvetî'ye (ö. 780/1378-79) intisap etmiş, onun ölümünden sonra da irşad makamına geçmiştir. Ömer el-Halvetî, daha sonra Karakoyunlu hâkimiyetinde bulunan Tebriz'e giderek irşad faaliyetini burada sürdürmüştür. Tarikat silsilesi, Ahî Muhammed vasıtasıyla İbrâhim Zâhid-i Geylânî'ye nisbet edilen, ancak kurumlaşmış bir tarikat halini almayan Zâhidiyye silsilesiyle birleşir. Silsile, İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin halifesi Sadreddin Erdebîlî'de Safeviyye, Ömer el-Halvetî'de Halvetiyye tarikatına dönüşmüştür. Safeviyye'den Bayramiyye, Bayramiyye'den Celvetiyye tarikatı doğmuş, kendisinden birçok şubenin meydana çıktığı Halvetiyye ise İslâm dünyasının en yaygın tarikatı olmuştur. Ömer el-Halvetî'nin vefatından sonra tarikatın silsilesi Ahî Mîrem (Emre, ö. 812/1409), Hacı İzzeddin (ö. 828/1425), Sadreddîn-i Hiyâvî (ö. 860/1455) şeklinde devam ederek tarikatın ikinci pîri, bir bakıma gerçek kurucusu olan Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî'ye ulaşmıştır. Halvetiyye tarikatında önemli yerleri olan Ahî Muhammed Geylân'daki Heri'de vefat etmiş, Ömer el-Halvetî yine bu bölgedeki Lâhîcân'da doğmuş, Yahyâ-yı Şirvânî ise Şamahı'da doğup 868'de (1463-64) Bakü'de vefat etmiştir. Bu sebeple Halvetiyye tarikatı Azerbaycan'da kurulmuş, gelişmiş ve buradan Anadolu'ya, Anadolu'dan da Balkanlar, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Sudan, Habeşistan ve Güney Asya'ya yayılmıştır. Halvetiyye Anadolu'ya Sadreddin Hiyâvî'nin halifelerinden Amasyalı Pîr İlyas tarafından getirilmiştir. Yahyâ-yı Şirvânî'nin en önemli halifeleri Dede Ömer Rûşenî, Rûşenî'nin ağabeyi Alâeddin Ali, Pîr Şükrullah Ensârî, Habîb Karamânî, Muhammed

Bahâeddin Erzincânî ve Ziyâeddin Yûsuf Şirvânî'dir. Habîb Karamânî vasıtasıyla Halvetiyye'de bir kol daha meydana gelmiştir. Bu kol, tarikatı Anadolu'nun çeşitli bölgelerine yayan Karamânî'nin en önemli halifesi Cemal Halîfe diye bilinen Cemâleddin İshak Karamânî (ö. 933/1527) vasıtasıyla İstanbul'a da yayılmıştır.

Halvetiyye tarikatı Rûşeniyye (kurucusu Dede Ömer Rûşenî, ö. 892/1487), Cemâliyye (kurucusu Cemâl-i Halvetî, ö. 899/1494), Ahmediyye (kurucusu Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin, ö. 910/1504) ve Şemsiyye (kurucusu Şemseddin Sivâsî, ö. 1006/1597) şeklinde dört ana kola ayrılmış, bu kollardan çeşitli şubeler meydana gelmiştir.

Halvetiyye'de seyrü sülûk yedi isimle (lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kahhâr) yapılır. Harîrîzâde tarikatın esasını kelime-i tevhid zikri, açık ve gizli yedi isimle meşgul olma, vekāyi‘ ilmiyle kalbi tasfiye ve tabirle te'vil şeklinde özetler (Tibyân, I, 343). Yedi isimle sülûk Ömer el-Halvetî'den önce İbrâhim Zâhid-i Geylânî tarafından uygulanmıştır. Halvetiyye şubelerinin kurucuları olan şeyhler kendi ictihadlarına göre esmâ sayısını azaltıp çoğaltmışlardır. Meselâ Dede Ömer Rûşenî vehhâb, fettâh, vâhid, ahad, samed; Şemseddin Sivâsî de kādir, kavî, cebbâr, mâlik, vedûd isimlerini ekleyerek bu sayıyı on ikiye çıkarmışlardır. Nûreddin Cerrâhî ilk yedi isme usul, sonraki beş isme alîm ve azîm isimlerini de ekleyerek "fürû" adını vermiş, ayrıca tebdîlât ve tebeddülât adıyla on dört isim daha ekleyerek sayıyı yirmi sekize ulaştırmıştır (bk. DİA, VII, 418).

Yedi isme karşılık nefsin emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye ve kâmile olmak üzere yedi sıfatı vardır. Sıfatlarla sülûkün türleri, âlemler, haller, mahaller, vâridler, şühûdlar, isimler ve nurlar arasında belli bir ilişki vardır. Meselâ birinci makamda nefsin sıfatı "emmâre", sülûkün türü "seyr ilellah", âlemi "şehâdet", hali "zevk", mahalli "sadr", vâridi "şeriat", şühûdü "tevhîd-i ef‘âl", ismi "lâ ilâhe illallah", nuru "mavi"dir. İkinci makamın da kendine has sıfatı, seyri, âlemi, hali, mahalli, vâridi, şühûdü, ismi, rengi ve nuru vardır. Bu durum değişerek yedinci makama kadar devam eder. Sûfîlere göre Allah ile kulu arasında bazısı zulmetten, bazısı nurdan yetmiş bin perde vardır. Yedi makamdan her birine on bin perde düşer. Müridin bir üst makama geçebilmesi için on bin perdeyi aşması gerekir.

Halvetiyye tarikatında müridin her gün tek başına okuduğu zikirler, dualar ve virdler vardır. Bunlar haftanın günlerine göre değişir. Yahyâ-yı Şirvânî'nin Virdü's-settâr'ının okunmasına önem verilir. Ayrıca haftanın belli günlerinde tekkelerde cehrî olarak topluca icra edilen zikre "darb-ı esmâ, devran, hadrâ" gibi isimler verilir. Devranda ilâhiler okunur. Oturarak bir halka oluşturan müridler zikre ayakta devam eder, daha sonra da devrana başlarlar (bk. DEVRAN). Zikir yapılırken mûsikiye önem verilir ve başta ney, kudüm ve def olmak üzere çeşitli mûsiki aletleri kullanılır. Bundan dolayı kendilerine karşı çıkan bazı âlimlerin itirazlarını reddetmek için Halvetîler devranı savunan eserler yazmışlardır.

Halvetiyye'de nefsin kötülükten ve günahlardan arındırılması esastır. Bunun yolu da dille, kalple, ruhla ve sırla yapılan zikirdir. Genellikle tasavvufta önem verilen az yeme, az konuşma, az uyuma, inzivâ, zikir, fikir, şeyhe gönülden bağlı olma ilkelerine Halvetîlik'te hassasiyetle uyulur. Müşâhede mertebesine ulaşmak için mücâhede şarttır.

Halvetiyye'nin birçok kolu Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünden etkilenmiş, bu etki Ahmediyye kolunun Mısriyye şubesinin kurucusu Niyâzî-i Mısrî'de en ileri dereceye ulaşmıştır. Bu etkiyi yaygınlaştıran Niyâzî-i Mısrî Halvetiyye dışında diğer bazı tarikatları da etkilemiştir.

Halvetî tekkeleri 1925'te Türkiye'de tekkelerin kapatılmasıyla faaliyetlerine resmen son vermişlerse de bazan gizli, bazan açıktan zikir ve âyinlerini icra etmeye devam etmişlerdir. Bu tarikatın birçok kolu bugün Türkiye, Suriye, Mısır, Balkanlar ve Kuzey Afrika ülkelerinde faaliyetlerini sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 571, 579; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye (haz. M. Serhan Tayşi), İstanbul 1993; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, I, 250, 389, 399; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1290, s. 138-145; Zebîdî,

İḳd, s. 71; Harîrîzâde, Tibyân, I, 343, 377; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 91; V, 244; Yûsuf Sinan Efendi, Menâkıb-ı Şerîf ve Tarikatnâme-i Pîrân ve Meşâyih-i Tarîkat-ı Aliyye-i Halvetiyye, İstanbul 1290; Muhammed el-Mekkî, en-Nefhatü'r-rahmâniyye fî menâkıbı ricâli'l-Halvetiyye, İstanbul 1327; Tomar-Halvetiyye, tür.yer.; B. G. Martin, "A Short History the Khalwati Order of Dervishes", Scholars, Saints and Sufis (ed. Nikki R. Keddie), London 1972, s. 275-305; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1975, s. 74-78; F. De Jong, Turuq and Turuqlinked Institutions in Nineteenth Century Egypt, Leiden 1978, s. 9-12; a.mlf., "Khalwatiyya", EI² (İng.), IV, 991; N. Clayer, L'Albanie pays des dervishes, Berlin 1990; a.mlf., Mystiques, état et société les Halvetis dans l'aire balqanique de la fin du XVe siècle à nos jours, Leiden 1994; H. T. Noris, Islam in the Balkans, London 1993, s. 110; A. Popovic, Balkanlar'da İslâm (trc. Komisyon), İstanbul 1995; Reşat Öngören, XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf (doktora tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 16-87; H. J. Kissling, "Aus der Geschichte des Chalwetijje Ordens", ZDMG, CII (1953), s. 233-289; Tahsin Yazıcı, "Fetihten Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri", İstanbul Enstitüsü Dergisi, II, İstanbul 1956, s. 87-113; E. Bannerth, "La Khalwatiyya en Egypt", MIDEO, VIII (1964-66), s. 1-75; Şenay Yola, "Cerrâhiyye", DİA, VII, 418; M. Baha Tanman, "Halvetîlik", DBİst.A, III, 533.

Süleyman Uludağ

HÂM

(حام)

Hz. Nûh’un oğullarından biri.

Kur’ân-ı Kerîm’de Hâm’dan bahsedilmez. Tevrat’ta, Hz. Nûh’un üç oğlundan biri olarak genellikle Sâm ve Yâfes arasında zikredilmekle birlikte (Tekvîn, 5/32; 6/10; 7/13; 10/1; I. Tarihler 1/4) Nûh’un küçük oğlu olduğu belirtilir (Tekvîn, 9/24). Hz. Nûh 500 yaşını geçtikten sonra doğan Hâm (Tekvîn, 5/32), tûfandan önce evli olan diğer kardeşleri gibi eşiyle birlikte gemiye binmiştir (Tekvîn, 7/13). Tevrat’taki bilgilere göre tûfandan sonra üzüm yetiştiren ve şarap imal eden Nûh bir defasında iyice sarhoş olup çadırında çıplak kalmış, babasını çıplak durumda gören Hâm dışarıdaki kardeşlerine durumu haber vermiş, onlar da bir elbise getirerek babalarına giydirmişlerdir. Sarhoşluğun etkisinden kurtulan Nûh Hâm’ın kendisine ne yaptığını anlayınca onun oğlu Ken‘ân’ı lânetlemiştir (Tekvîn, 9/20-27).

Hâm’ın işlediği suçun mahiyetiyle, kendisinin değil oğlu Ken‘ân’ın lânetlenmesinin sebebi Tevrat’ta bildirilmemekte, ancak yahudi tefsirlerinde çeşitli yorumlar yer almaktadır. Yahudi din bilginleri, işlenen suçla verilen ceza arasında bir uygunluk bulunduğunu savunurlar. Bu konuda çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bunlardan birine göre Hâm, babasını çıplak görünce dördüncü bir oğul sahibi olmasını önlemek için onu hadım etmiş, Nûh da Hâm’ın dördüncü oğlu Ken‘ân’ı lânetlemiştir. Bir başka yorumda Hâm babasıyla cinsel ilişkide bulunmuş (Talmud, Sanhedrin, 70a), ancak babası ve iki kardeşiyle birlikte daha önce Tanrı tarafından mübarek kılındığı için (Tekvîn, 9/1) Nûh onun yerine Ken‘ân’ı lânetlemiştir. Diğer bir rivayette ise Hâm babasını çıplak durumda görünce gülmüş ve üstünü hemen örteceği yerde gidip öteki kardeşlerine haber vermiş ve böylece suç işlemiştir. Suçlu olduğu için de oğlu Ken‘ân lânetlenmiş ve Hâm’ın soyundan gelen Mısırlılar’la Habeşler esir alınıp oturak yerleri açık olarak sürgün edilmek suretiyle (İşaya, 20/4) cezalandırılmıştır. Ayrıca Hâm Âdem ile Havvâ’nın cennette iken giydikleri, Tanrı’nın diktiği ve Nûh tarafından muhafaza

edilen elbiseleri gemiden çıkışta çalarak saklamış, elbiseler kendisinden oğlu Kûş'a, ondan da oğlu Nimrod'a geçmiştir. Bu arada Ken'ân'ın lânetlenmesinin sebebini suçu onun işlemesine bağlayanlar da vardır.

İlâhî vahyin genel esprisiyle hiçbir şekilde bağdaşmayan, aklî ve ilmî temelden de yoksun olan bu yorumlar bir kenara bırakılırsa Nûh'un çocuklarıyla ilgili Tevrat metinlerinde çelişki olduğu görülür. Şöyle ki, Tekvîn'de (9/24-27) Ken'ân lânetlenip kardeşlerine kul olması için beddua edildiği bildirildikten sonra kardeşleri olarak Sâm ve Yâfes sayılmakta, fakat Hâm'dan hiç bahsedilmemektedir. Şu halde bu bölüme göre (Tekvîn, 9/20-27) Nûh'un çocukları Sâm, Yâfes ve Ken'ân'dır. Bu takdirde Tekvîn'deki (9/24) "küçük oğlu" nitelemesi Hâm'ı değil Ken'ân'ı ifade etmektedir. Diğer taraftan Nûh'un sadık bir adam ve kâmil bir insan olup Allah ile yürüdüğü, Sâm, Hâm ve Yâfes adında üç oğlunun bulunduğu belirtilir (Tekvîn, 5/32; 6/9-10). Araştırmacılara göre, tûfan kahramanı olan mâsum ve kâmil Nûh ile tûfan sonrası bağ dikip üzüm yetiştiren ve sarhoş olan Nûh'tan söz eden bu iki rivayeti uzlaştırmak isteyen Kitâb-ı Mukaddes yazarı Tekvîn'e (9/18, 22) "... babası Hâm" ifadesini ekleyip çelişkiyi gidermeye çalışmıştır (IDB, II, 515; III, 555).

Nûh'un, torunu Ken'ân'ı lânetlemesine dair Tevrat metni İsrâil ırkının üstünlüğünü ön planda tutan Yahvist yazara aittir ve muhtemelen bu yazar İbrânîler'in dikkatini, Sâm ve İbrâhim'in çocuklarına vaad edilmiş toprakları o dönemde işgal etmekte olan Ken'ânlılar'ın atasına çekmek için lânetleme hadisesini zikretmiş ve Hâm'ın Ken'ân'ın babası olduğu ibaresini eklemiştir. Öte yandan Nûh'un, Hâm'ın dört oğlundan sadece birini yani Ken'ân'ı lânetlemesi de İsrâiloğulları'nın Ken'ânlılar'a düşman olmasına bağlanabilir.

Tevrat Hâm'ın Kûş, Mitsraim, Put ve Ken'ân adlarında dört oğlu olduğunu bildirmekte ve bunların çocukları hakkında bilgi vermektedir (Tekvîn, 10/6-20). Kûş'un Habeşler'in atası olduğu, Hâm gemide iken cinsî münasebette bulunduğu için de derilerinin siyah olduğu rivayet edilmektedir (Talmud, Sanhedrin, 108b; EJd., V, 1174). Mitsraim'in neslinin ise Mısır halkını oluşturduğu ileri sürülmüştür. Kitâb-ı Mukaddes'e göre Hâmî ırk, Batı Filistin'den Afrika'ya kadar uzanan bölgeyi kuşatmaktadır (IDB, III, 236).

Tûfandan sonra insanlığın yeniden türeyişiyle ilgili olarak Tevrat'ın verdiği bilgileri kabul eden bazı Batılı ırk ve dil bilimcileri Hâmî ırk ve Hâmî dil tabirlerini kullanmaktadırlar. Bunlara göre Arap unsurlar hariç Mısırlılar, Sudanlılar, Habeşler, Berberîler vb. Afrika kavimleri Hâm'dan türemiştir. Yine bunlara göre Hâmî dil üç gruba ayrılmaktadır: Berberî veya Libya diyalekti, Kûş veya Etiyopya dili, Eski Mısır dili.

İslâmî kaynaklarda Hâm'a dair verilen bilgiler yahudi rivayetlerine benzemektedir:

Hz. Nûh'un Hâm, Sâm ve Yâfes adlı üç oğlu vardır. Dördüncü oğlu Ken'ân (veya Yâm) gemiye binmemiş ve boğulmuştur. Hâm, babasının emrine karşı gelip gemide eşiyle ilişkide bulununca Hz. Nûh ona beddua etmiş ve Hâm'ın soyu siyah derili olmuştur. Hâm Sudanlılar'ın atasıdır. Diğer bir rivayete göre Hâm, babasının çıplak vücudunu örtmediği için soyu bu hale gelmiştir. Hâm'ın çocuklarından Mısrayim Kıbtî ve Berberîler'in, Kût ise Hint ve Sindliler'in atasıdır. Hâm'ın çocukları Afrika kıtası sahillerine yerleşmiştir (Taberî, I, 183-191, 206-207; İbnü'l-Esîr, I, 67-73, 78-81; Sa'lebî, s. 43-46). Bir hadiste, "Sâm Araplar'ın, Hâm Habeşler'in, Yâfes de Rumlar'ın atasıdır" denilmektedir (Hâkim, II, 546; IV, 463; Heysemî, I, 193; Müttakī el-Hindî, XI, 512-513).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 183-191, 206-207; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb, I, 51-52; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 67-73, 78-81; İbn Kesîr, el-Bidâye, I, 115-116; Hâkim, el-Müstedrek, II, 546; IV, 463; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, I, 193; Muttakī el-Hindî, Kenzü'l-ʿummâl, XI, 512-513; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, s. 43-46; The Babylonian Talmud, XII, 477-478; E. Palis, "Cham", DB, II/1, s. 513-515; L. Hicks, "Ham", IDB, II, 515; E. A. Speiser, "Man, Ethnic Division of", a.e., III, 235-242; J. H. Marks, "Noah", a.e., III, 554-556; A. R. Schulman, "Cush", EJd., V, 1174; M. Wurmbrand - A. Rothkoff, "Ham", a.e., VII, 1216-1217.

Şaban Kuzgun

HAMA

(حماة)

Suriye'nin orta kesiminde Âsi ırmağı kıyısında bir şehir.

Halep'i Şam'a bağlayan yol üzerindeki önemli bir mevkide Âsi nehrinin kenarında kurulmuş olup bu nehir üzerindeki su dolapları ve diğer sulama vasıtalarının çokluğu sayesinde yoğunlaşan ziraata dayalı iktisadî bir hayatın merkezidir.

Hama şehrinin ilk defa ne zaman ve nasıl kurulduğu bilinmemektedir. Milâttan önce XIV ve XIII. yüzyıllarda Kuzey Suriye'nin Hititler tarafından işgali sırasında şehrin mevcut olduğuna dair o döneme ait kitâbeler bulunmaktadır. Daha sonra şehir, Asurlu II. Salmanasar'a (m.ö. IX. yüzyılın ortası) karşı mücadele etmek için Şam kralıyla ittifak kuran Ârâmîler'in hâkimiyetine geçti. VIII. yüzyılda Hama kralı önce Asurlu III. Tiglatpileser'e (Teglatphalasar 746-727), ardından şehri Asur'a katan II. Sargon'a (722-705) haraç ödemek zorunda kaldı. Eski Ahit'te adı Hamath olarak geçen Hama, Helenistik dönemde Kral Antiokos IV. Epifan (Antiochos IV. Epiphane) adına dayanılarak Epifanya (Epiphania) diye adlandırıldı.

Ebû Ubeyde b. Cerrâh kumandasındaki İslâm ordusu Hama üzerine yürüyünce şehir halkı cizye ve haraç ödemeyi kabul ederek kendi istekleriyle müslüman fâtihlere teslim oldular (15/636). Bu sıralarda fazla önemi olmayan şehir Humus askerî bölgesine (Cündü Hıms) katıldı ve bu durum X. yüzyıla kadar devam etti.

Hamdânî Emîri Seyfüddevle zamanında (944-967) Halep şehrine katılan Hama, Bizans İmparatoru Nicephoros Phocas'ın saldırısına uğradı (357/968). Bu baskında büyük cami yandı. Daha sonra bütün Kuzey Suriye gibi Fâtımîler'in, ardından Mirdâsîler'in ve son olarak da Selçuklular'ın hâkimiyetine girdi. Aksungur, Kuzey Suriye'yi ve güneyde Hama'ya kadar olan bölgeyi Sultan Melikşah adına idare etti. 1110'da Haçlılar'a haraç

ödeyen şehirler arasında yer alan Hama daha sonra Dımaşk Atabegi Tuğtegin tarafından ele geçirildi. Tuğtegin ve İlgazi'nin Büyük Selçuklu Devleti'ne karşı Haçlılar'la ittifak yaptıklarını haber alan Sultan Muhammed Tapar, Hemedan Emîri Porsuk b. Porsuk'u büyük bir ordu ile onların üzerine sevketti. Halep'e yürüyen ordu daha sonra Tuğtegin'in ağırlıklarının bulunduğu Hama'yı kuşatıp zaptetti. Şehri üç gün yağmalatan Porsuk, burayı sultanın emriyle Humus Valisi Hayır Han (Kırhan) b. Karaca'ya teslim etti. Hayır Han bir süre sonra Hama'yı kardeşi Şehâbeddin Mahmûd'a bıraktı. Mahmûd'un 1123'te ölümü üzerine şehri Tuğtegin tekrar zaptetti. Ardından onun oğlu Tâcülmülûk Böri ve oğlu Sevinç tarafından yönetilen Hama Zengî tarafından alınarak Hayır Han'ın idaresine bırakıldı. İsmâil b. Böri şehri yeniden fethetmeyi başardıysa da 1135'te Zengî tekrar burayı alıp Orta Suriye'deki askerî harekâtlarının bir üssü haline getirdi.

Bu dönem boyunca Kuzey Suriye'de bulunan Haçlılar birçok defa Hama'yı ele geçirmek için teşebbüste bulundular. Kenar mahallelerine kadar ilerledikleri halde şehri zaptedemediler. Zengî'nin ölümünden sonra (1146) hâcib Selâhaddin el-Yağıbasanî, Nûreddin Mahmud Zengî'ye tâbi olarak Hama emirliğine getirildi. Receb 552'deki (Ağustos 1157) deprem şehri büyük ölçüde harap etti. Bir başka deprem de Şevval 565'te (Temmuz 1170) meydana geldi. Nûreddin camileri ve hisarı onartıp medrese ile beraber bir de bîmâristan inşa ettirdi.

Hama 570'te (1174-75) Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin eline geçti. Selâhaddin dört yıl sonra burayı yeğeni el-Melikü'l-Muzaffer Ömer'e bıraktı. Ömer'in torunları şehri XIII. yüzyılın sonlarına kadar idare ettiler. Ancak XIII. yüzyılın ortasından itibaren Memlûk sultanlarının hâkimiyetini tanıdılar. el-Melikü'l-Muzaffer'in 698'de (1298-99) ölümü üzerine Hama doğrudan Memlükler'in hâkimiyeti altına girdi ve Suriye'nin kazalarından birinin yönetim merkezi oldu. el-Melikü'l-Muzaffer'in yeğeni tarih ve coğrafya âlimi Ebü'l-Fidâ, Kerek'te bulunduğu sırada Memlûk Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un dostluğunu kazandığından Hama'ya nâib tayin edildi (8 Cemâziyelevvel 710/3 Ekim 1310). Sultanla dostluğunu ilerleten Ebü'l-Fidâ, 25 Rebîülâhir 712'de (30 Ağustos 1312) el-Melikü's-Sâlih lakabıyla Hama meliki oldu ve daha sonra oğlu el-Melikü'l-Efdal Muhammed tarafından da kullanılacak olan sultan

unvanını aldı (17 Muharrem 720/28 Şubat 1320). Hama halkı onun âdil idaresi altında en müreffeh ve huzurlu dönemini yaşadı. Ancak oğlu Memlük sultanı ile anlaşmazlığa düştüğü için Dımaşk'a sürgüne gönderildi. Hama bundan sonra doğrudan doğruya Memlük valileri tarafından yönetildi. Timur'un Suriye'yi istilâsı sırasında özellikle hisar ve şehir büyük bir yıkıma uğradı. Bunun ardından şehrin askerî ve iktisadî bakımdan önemini anlayan Memlük yöneticileri Hama'yı eski canlılığına kavuşturmak için çalıştılar. İki büyük su dolabı ile bir büyük su kemeri inşa edildi ve sulama kanalları ile ziraat canlandırıldı. Fakat burası, bölgenin diğer şehirleri olan Halep ve Trablus kadar önem kazanamadı.

Yavuz Sultan Selim'in Suriye-Mısır seferi sırasında Hama da Osmanlı hâkimiyetine girdi (19 Eylül 1516). ve Yavuz Sultan Selim tarafından yeni fethedilen yerlerden teşkil edilen ve "vilâyet-i Arab" adı verilen idarî birime bağlı bir sancak merkezi haline getirildi. Kanûnî Sultan Süleyman dönemi başlarında yeni idarî düzenlemeler yapılırken Halep ve Şam beylerbeyilik olmuş, Hama ve Humus da tek bir sancak halinde Şam'a bağlanmıştır (1527). Nitekim bu döneme ait tahrirlerinden Hama sancağının Hama, Humus, Maarre, Bârîn adlı nahiyelerden oluştuğu anlaşılmaktadır (BA, TD, nr. 137, 418). 1568'de Hama ve Humus birbirinden ayrılarak iki sancak haline geldi. Humus sancağı Şam beylerbeyiliğinde kalırken Hama sancağı Halep beylerbeyiliğine dahil edildi (BA, MAD, nr. 563, s. 156, 167). 1571'de yeni teşkil edilen Trablus beylerbeyiliğine, 1579'da Halep'e, XVII. yüzyılda yeniden Trablus'a nakledilen sancak XVIII. yüzyılın başında tekrar Şam'a bağlandı. Bu sırada Hama Şam paşasına özel mülk (mâlikâne) olarak tahsis edilmişti. Böylece, Suriye valiliklerinde bulunan ve bir hânedan oluşturan Azm ailesinin özel mallarından bir bölümünü meydana getiriyordu. Bu valilerin arasında en meşhuru olan Esad Paşa (1743'ten 1757'ye kadar Şam valisi), Hama'da o dönemin Suriye-Osmanlı mimarisinin bir şahidi olan dikkate değer bir saray inşa ettirmiştir.

1830'lara doğru Trablus'a bağlanan Hama sancağı, 1864'te Suriye vilâyetinin oluşturulması sırasında yeniden Şam'a dahil edildi. Osmanlı hâkimiyetinden sonra Fransız mandası ve Suriye Cumhuriyeti'nde Hama idarî bir merkez oldu.

Ortaçağ'da büyük bir merkez olan, XII. yüzyılda kâğıt fabrikalarına sahip

bulunduğu bilinen, ancak Memlük idaresi döneminde durumu sarsılan Hama şehri Osmanlı hâkimiyeti altında yeniden önem kazanarak bölgenin kalabalık yerleşme yerlerinden birini oluşturdu. XVI. yüzyılda fetihten hemen sonra yapılan tahrirlere göre şehir giderek fizikî bakımdan kalabalık nüfusu barındırabilecek önemli bir iktisadî merkez haline geldi. XVI. yüzyıl ortalarında şehirde yirmi ikisinde müslümanların, ikisinde gayri müslimlerin oturduğu yirmi dört mahalle vardı. Mahalleler “zukak” (sokak) denilen küçük yerleşme birimlerine ayrılmıştı. Bunlar en fazla altı, en az iki sokaklı büyük mahallelerdi. Sokağı bulunmayan bazı mahalleler de yine nüfus bakımından yoğun yerleşme yeri özelliği göstermekteydi. Bu sırada şehrin toplam nüfusu tahminen 20-25.000 civarındaydı. Bu nüfusu ile Hama bölgedeki büyük şehirler arasında yer alıyor ve nüfusun çoğunluğu müslümanlardan oluşuyordu. Hama sancağı sınırları içinde muhtelif bölgelerde kalabalık cemaatler halinde yaşayan Türkmen gruplarının bazıları şehirde oturmaktaydı. Bunlar şehrin dört mahallesine yayılmış olup 134 hâne (yaklaşık 700 kişi) kadardı. Gayri müslim olarak ise 150 hâne yahudi ve defterde Ya‘kūbî (Süryânî) şeklinde kayıtlı 280 hâne hıristiyan bulunuyordu. Tahrir defterlerindeki vergi kayıtlarına göre Hama bu tarihlerde önemli bir pazar yeri durumundaydı; ihtisab, pazar vergileri büyük rakamlara ulaşıyordu. Şehrin meşhur değirmenlerinde un yanında susam yağı da çıkarılıyordu. Her çeşit yünlü kumaş, pamuklu ve ipekliler şehirde pazarlanıyor, özellikle Avrupa’dan gelen çuha pazarlarda alıcı buluyor, buna karşılık pamuklu ve yapağı ihraç ediliyordu (BA, TD, nr. 564, s. 1-69).

Şehir bu durumunu XVII. yüzyılda da korudu. Bu yüzyıl başlarında şehre gelen Polonyalı Simeon burayı önemli bir ticaret merkezi olarak tarif eder; ipekli, sırmalı bürümcük, telli makreme, alaca, yağlık vb. kumaşların pazarlandığını belirtir (Seyahatnâme, s. 151-152). Diğer seyyahlar da buranın büyük ve kalabalık bir merkez olduğunu, su dolaplarının kanallarla şehre su sevkettiğini, depolar ve pazarlar bulunduğunu, pazarlarda satılan mensucatın Trablus’a gönderilip buradan Avrupa’ya götürüldüğünü yazarlar (P. della Valle, s. 179-180; Ch. d’Arvieux, II, 443). XVII. yüzyıl ortalarında burayı ziyaret eden Evliya Çelebi, büyük bir şehir olarak nitelendirdiği Hama’nın kalesinin harap halde olduğunu, nehir kenarında büyük bağlı bahçeli evler, 105 kadar cami ve mescid, yedi tüccar hanı bulunduğunu belirterek su dolaplarından söz eder (Seyahatnâme, III, 57-61). Ayrıca bir

kısmı Osmanlı döneminde kurulmuş zengin vakıflara sahip olan Hama’da yapılan vakıf tahrirlerine göre XVI. yüzyılda vakıfları bulunan on altı medrese, yedi türbe, iki buk‘a ve iki zâviye vardı. Vakfı bulunmayanlarla birlikte bunların sayısının daha da fazla olduğu düşünülebilir.

Demiryolu ile Halep’e ve Şam’a, Humus üzerinden de Trablus ve Beyrut’a bağlanan Hama XIX. yüzyılda biraz daha gelişti. XX. yüzyıl başlarında 50.000’i geçen nüfusu 1940’larda 70.000’i aşmış, 1992’de ise 250.000’i bulmuştur. 1980’de Müslüman Kardeşler (İhvân-ı Müslimîn) hareketinin merkezi haline gelen şehir, Şubat 1982’de girişilen sindirme harekâtı sırasında çıkan çatışmalardan oldukça etkilenmiş, eski şehrin büyük bir kısmı ağır bombardımanın tesiriyle yıkıldığı gibi 20-25.000 kişi de hayatını kaybetmişti.

Tarihi boyunca ipekli ve pamuklu kumaş dokumacılığının merkezi, bölgenin göçebe halkı tarafından sıkça uğranılan bir pazar yeri olan ve XX. yüzyıl başlarında çevresindeki köylerin % 80’i beş büyük ailenin mülkiyetinde bulunan Hama bugün de pamuk, tahıl, meyve, sebze ticareti yapılan bir pazar olup tahıl öğütme, yün ve ipekli dokuma sanayiine sahiptir.

Âsi nehrinin iki yakası üzerinde kurulu olan şehir, günümüzde en büyüğünün yüksekliği 22 metreyi bulan su kemerlerindeki suyun yükselmesi sayesinde şehrin içme suyunu ve bahçelerinin sulama ihtiyacını karşılayan su dolaplarıyla meşhurdur. Irmağın sağ tarafındaki ticarî uğrak yeri olan mahallelerde hanlar, Câmiu’l-hayyât ve onun yanı başında Hama sultanı Ebül-Fidâ’nın mezarını örten bir kubbe yükselmektedir. Başlangıçta putperest tapınağı ve daha sonra hıristiyan bazilikası iken Emevîler zamanında camiye çevrilen el-Câmiu’l-kebîr (Câmiu’s-sûkı’l-a‘lâ, Câmiu Ebî Ubeyde) üç nefe ayrılmış geniş bir namaz kılma bölümüne, sekiz sütunla taşınan beş kubbeye, XV. yüzyılda yapılmış ağaç işlemeli minbere ve biri 529 (1135) tarihli, diğeri Memlükler zamanına ait iki minareye sahiptir. Avlunun batı tarafındaki revaklı bölümden, 1284-1298 yılları arasında Hama emirliği yapmış olan el-Melikü’l-Muzaffer’in türbesine varılır. Siyah ve beyaz süslemeleriyle dikkati çeken minaresi, ağaç işlemeli çok güzel minberiyle Nûreddin Camii (el-Câmiu’n-Nûrî) 568 (1172) yılında inşa edilmiştir. Yine bu dönemde 552’den (1157) sonra bir hastahane

(Bîmâristânü'n-Nûrî), 565'ten (1170) sonra bir medrese ve bugün hiçbir izi kalmamış olan bir kale yapılmıştı. Azm ve Geylânî ailelerinin evlerinin (Kasrü'l-Geylânî) bulunduğu kısım şehrin en önemli bölgesidir. Hama tarih ekolünün kurucusu İbn Vâsıl, coğrafyacı Yâkūt ve Ebü'l-Fidâ Hamalı meşhur şahsiyetlerdir. Bunların yanında Kādılkudât Ebû Bekir Muhammed b. Muzaffer ve fakih Ahmed b. Muhammed gibi Hamevî nisbesiyle meşhur birçok şahsiyet vardır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 137, 418; nr. 564, s. 1-69; BA, MAD, nr. 563, s. 156, 167; Sem'ânî, el-Ensâb, IV, 229-230; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1374/1964, s. 229, 231, 280; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Hamevî, Târîḫu'l-Manṣûrî (nşr. Ebü'l-Îd Dûdû), Dımaşk 1401/1981, bk. İndeks; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1953-60, I, 41, 53, 77, 274; II, 22-23, 64, 74-75; III, bk. İndeks; Ebü'l-Fidâ, Muḫtaṣar: Annales Moslemici (nşr. J. J. Reiske - J. G. Adler), Leipzig 1759, I, 224-227; Polonyalı Simeon, Seyahatnâme (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 151-152; J. de Thévenot, Relation d'un voyage fait au Levant, Paris 1664, s. 443; P. della Valle, Voyage, Paris 1670, s. 179-180; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 57-61; Ch. d'Arvieux, Mémoires, Paris 1735, II, 443; R. Pococke, A Description of the East and Some other Countries, London 1743-45, II, 144; RHC Or., I, 168, 172-173, 177-179, 185; M.van Berchem, "Arabische Inschriften" (M.von Oppenheim, Inschriften aus Syrien içinde), Leipzig 1909, s. 22-32; a.mlf. - E. Fatio, Voyage en Syrie, Le Caire 1913-14, s. 176-179; M. Gaudefroy-Demombynes, La Syrie à l'époque des mamelouks, Paris 1923, s. 106-108, 229-233; R. Dussaud, Topographie historique de la Syrie, Paris 1927; K. A. C. Creswell, Early Muslim Architecture, Oxford 1932, I, 14; a.mlf., "The Great Mosque of Hamā", Aus der Welt der islamischen Kunst, Berlin 1959, s. 48-53; J. Weulersse, L'Oronte, Tours 1940, s. 50-58; Cl. Cahen, La Syrie du nord, Paris 1940, bk. İndeks; Répertoire chronologique d'épigraphie arabe, Cairo 1964, nr. 3073-3074, 3220, 3248, 3255-3256, 3432-3434, 3556, 763 005, 776 011, 781 003, 797 012-13, 800 021; Robert Mantran - J. Sauvaget, Réglements

fiscaux ottomans, Paris 1951, s. 81-87; S. Runciman, A History of the Crusades, London 1965, I-III, bk. İndeks; N. Elissèeff, Nūr ad-dīn, Paris 1967, I-III, tür.yer.; Abdülkerîm Râfik, Bilâdü'ş-Şâm ve Mıṣr, Dımaşk 1968, tür.yer.; a.mlf., "Meẓâhiru iḳtiṣâdiyye ve ictimâʿiyye min livâʾi Ḥamâ, 942-943/1535-1536", Dirâsât târîḫiyye, sy. 31-32, Dımaşk 1989, s. 17-66; Coşkun Alptekin, The Reign of Zangi, Erzurum 1978, s. 49-50, 53-55, 57-58, 60, 62, 71-72; Mehmet Ipşirli, "A Preliminary Study of the Public Waqfs of Hama and Homs in the XVI. Century", Studies on Turkish-Arab Relations, Istanbul 1986, I, 119-147; E. von Mülinen, "Das Grab Abu'l-Fidā's in Hamā", ZDMG, LXII (1908), s. 657-660; R. L. Devonshire, "Relation d'un voyage du Sultan Qaitbay", BIFAO, XX (1922), s. 21-22; J. Gaulmier, "Pèlerinages populaires à Hamā", BEO, I (1931), s. 137-152; J. Sauvaget, "Décrets mamelouks de Syrie", a.e., III (1933), s. 1-13; XII (1947-48), s. 36-38; G. C. Miles, "A Mamlūk Hoard of Ḥamāh", American Numismatic Society Museum Notes, XI, New York 1964, s. 307-309; M. Sobernheim, "Ḥamā", İA, V/1, s. 170-172; D. Sourdel, "Ḥamāt", EI² (Fr.), III, 122-124.

Robert Mantran

HAMA ULUCAMİİ

Suriye'deki erken İslâm mimarisinin ilk örneklerinden biri.

Suriye'nin fethi sırasında yaygınlaşan bir geleneğe göre mevcut kiliseler müslümanların ibadeti için de kullanılıyor veya bu amaçla mescid haline getiriliyordu. Hama'da bulunan ve bir Roma tapınağı üzerine yapılmış olan büyük kilise de fetihle birlikte 15 (636) yılında camiye dönüştürülmüştür. Emevîler zamanında yapılan tâdilâtla batıdaki üç açıklıklı kapısı (nartheks) kapatılarak giriş kuzeyden verilmiş, güney duvarına bir mihrap nişi ve önüne de revaklı bir avlu ilâve edilmiştir. Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh döneminde (775-785) yapılan tamirattan sonra 529 (1135) yılında İmâdüddin Zengî zamanında kare planlı minare eklenmiş, Eyyûbîler'in Hama meliki el-Melikü'l-Muzaffer III. Mahmûd (1284-1298) camiyi tamir ettirerek bitişiğine bir türbe ile bir medrese yaptırmış ve 832 (1428) yılında da İbrâhim el-Hâşimî avlunun doğu revakını küçük bir harim haline getirip giriş kapısını yeniletmiştir. 1982'deki Hama olayları sırasında büyük ölçüde tahrip edilen cami yeniden restorasyona alınmıştır.

Cami, eski yapı dokusundan faydalanılarak şekillendirildiği için asimetrik bir plan şeması sergiler. Bitişiğindeki türbe ve medrese ile birlikte kıble yönünde uzanan harim mekânı ve büyük bir avludan müteşekkil olup Şam Emeviyye Camii gibi orijinal taraflarını fazla yitirmeden günümüze ulaşmıştır. Harimin batı duvarı kiliseden, kıble duvarı tapınaktan kalmadır. İç mekân, ortada sekiz pâyenin taşıdığı haç biçiminde yerleştirilen beş kubbe ile, diğer kısımlarda ise tonozlarla örtülmüş, iki renkli kesme taş malzeme ile örülen duvarlardan kuzeydekine ve batı duvarındaki eski kapıların yerlerinde açılan pencerelerle aydınlatılmıştır. Avludan geçilen basık kemerli giriş kapısı, yüksek sivri kuşatma kemeri ve payanda biçimindeki siyah-beyaz renkli taşlardan oluşan sağlam ayakları ile cepheden dışa taşırılarak taçkapı formunda değerlendirilmiştir. Kuzey cephesi, alt kat pencerelerin üzerinde yer alan yuvarlak ve dilimli kemerli küçük ikinci kat pencereleri, iki mihrap nişi ve kademeli konsollara yaslanan meyilli saçakla harekelendirilmiştir. Kapı ve pencerelerde çerçeve

ve atkı taşı olarak kullanılan bezemeli antik dönem malzemeleri dikkat çekicidir.

Zeynüddin Ketboğa tarafından yaptırılan ahşap minber, kitâbe ve süslemeleriyle XIII. yüzyıl Memlük sanatının en güzel örneklerinden birini teşkil eder.

Harimin doğusuna bitişik beş hücreli medrese, koridor şeklinde dar bir avluya ve cami avlusunun doğu revaklarına açılmaktadır. Batısında daha geniş bir avlu ile el-Melikü'l-Muzaffer III. Mahmûd ve oğluna ait türbe yer alır. Türbede bulunan iki ahşap sanduka da minber gibi ince işlenmiş geometrik ve bitkisel motiflerle süslüdür.

Avlu etrafındaki revakların kemerleri aynı döneme ait olmadığından farklı özelliklere sahiptir. Doğu revakının harime yakın kısmı kapatılarak mescid haline getirilmiştir. Avluda sekiz antik sütunun taşıdığı sekizgen gövdeli, kubbe ile örtülü olan hazine binasının (beytülmâl) altında sekizgen bir havuz bulunmaktadır. Mimari yapısı ve akantus süslemeli sütun başlıkları ile Şam Emeviyye Camii avlusundaki Kubbetü'l-hazne'nin tam bir benzeridir. Avluya kuzeyden bir taçkapı ile girilmektedir.

Harimin güneydoğu köşesinden yükselen kare planlı minare eski bir temel üzerine oturtulmuştur. Siyahbeyaz iki renkli taşlardan oluşan yatay kuşaklar şeklindeki süslemelerin arasında kûfî kitâbe şeritleriyle mozaik tekniğinde işlenmiş eş-kenar dörtgen motifleri mevcuttur. Avlunun kuzeyindeki çokgen silindirik gövdeli minare de Memlük karakteri taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

K. A. C. Creswell, Early Muslim Architecture, Oxford 1932, s. 14; a.mlf., A Short Account of Early Muslim Architecture, Harmondsworth 1958, s. 7; a.mlf., "The Great Mosque of Ḥamā", Aus der Welt des Islam: Festschrift für E. Kühnel, Berlin 1959, s. 48-53; Müeyyed el-Kîlânî, Muḥâfaẓatu Ḥamâ, Dımaşk 1964, s. 51-52; Architecture of the Islamic World (ed. G.

Michell), London 1978, s. 234; Abdülkādir er-Reyhâvî, el-ʿİmârâtü'l-ʿArabiyyetü'l-İslâmiyye, Dımaşk 1979, s. 194-195; Muhammed Kürd Ali, Ḫıṭaṭü'ş-Şâm, Dımaşk 1403/1983, VI, 60; Ahmed Vasfî Zekeriyyâ, Cevle eṡeriyye fî baʿżi'l-bilâdi'ş-Şâmiyye, Dımaşk 1984, s. 256-258; R. Burns, Monuments of Syria, London 1992, s. 126; M. Sobernheim, "Hamâ", İA, V/1, s. 171; a.mlf., "Ḥamâʾ", DMİ, VIII, 71; D. Sourdel, "Ḥamāt", EI² (İng.), III, 121.

Abdüsselam Uluçam

HAMÂDİŞE

(الحمادشة)

Ali b. Hamdûş'a (ö. 1135/1722-23) nisbet edilen ve daha çok Fas'ta yaygın olan bir tarikat.

Tarikatın kurucusu Sîdî Ebü'l-Hasan (Ebü'l-Berekât) Ali b. Muhammed Hamdûş ile halifesi Sîdî Ahmed ed-Dagūgī hakkında yeterli bilgi yoktur. Fas Karaviyyîn Medresesi'nde tahsilini tamamladığı bilinen Ali b. Hamdûş daha sonra bugün zâviyesinin bulunduğu Zerhûn'a yerleşti. Abdüsselâm b. Meşîş (ö. 625/1228 [?]) ve talebesi Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin mânevî terbiyesinde yetiştiği dikkate alınarak onun üveysîmeşrep bir sûfî olduğu söylenebilir. Dinî bir eğitim görmeyen Sîdî Ahmed şeyhinin vefat haberini aldıktan sonra kendini kaybederek teberle başını yaralamış, bu olay daha sonra, vecd halindeki Hamâdişe dervişlerinin tarikatın zikir meclislerinde uyguladığı bir gelenek halini almıştır. Bazı kaynaklarda 1131'de (1719) vefat ettiği belirtilen Ali b. Hamdûş'un türbesi Miknâs şehrine 34 km. mesafede bulunan Zerhûn'un köylerinden Benî Reşîd (Sîdî Ali), Sîdî Ahmed'in türbesi de Benî Verâd köyündedir. Bu türbelerde mevlid kandilinden bir hafta sonra yapılan ve "mûsem" (mevsim) denilen törenlere Fas'ın çeşitli bölgelerinden gelen pek çok Hamâdişe mensubu katılır. Kuzeybatı Afrika'nın birçok bölgesinde kurulan zâviyelerle tesir sahasını genişleten Hamâdişe bölgenin en yaygın tarikatlarından biridir. XX. yüzyılın başlarında Miknâs'ın üçte ikisinin Hamâdişe'ye mensup olduğu bilinmektedir.

Tarikatın zikir meclislerine "hadra, leyle" gibi adlar verilir. Kudüm, ney ve diğer mahallî mûsiki aletlerinin eşliğinde yapılan hadra zikri, kadın ve erkeklerin ayrı ayrı odalarda yerlerini almalarından sonra okunan bir münâcâtla başlar. Dervişlerin cezbe haline ulaşmaları şarttır; aksi takdirde zikrin tekrar edilmesi gerekir. Zikrin başlangıç, gelişme ve kemal hali "soğuk", "ılık" ve "sıcak" kelimeleriyle ifade edilir. Leyle adı verilen yemekli zikir gece yapılır. Bu sırada tarikat mensuplarından toplanan sadakalar Sîdî Ali ve Sîdî Ahmed'in torunlarına ve diğer yoksul dervişlere

dağıtılır. Tarikat mensuplarının zikir sırasında teber, bıçak, çivili sopa vb. ile başlarına vurmaları İslâmî esaslara aykırı bir âdet olduğundan şiddetle eleştirilmiştir (İbn Zeydân, V, 459-464). Hamâdişe tekkelerindeki coşkulu zikir meclislerinin cin çarpmış insanları tedavi ettiğine inanılması tarikatın yaygın hale gelmesini kolaylaştırmıştır. Hamâdişe daha sonraki yıllarda Sîdî Ali’ye nisbetle Allâliyyîn ve Ahmed ed-Dagūgī’ye nisbetle Dagūgıyyîn adlı iki kola ayrılmışsa da bunlar arasında önemli bir fark yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Kādirî, Neşrü’l-mes̱ânî, III, 263; İbn Zeydân, İtḥâfü aʿlâmi’n-nâs, Rabat 1352/1933, V, 459-475; E. Dermenghem, Le culte des saints dans l’Islam maghrébin, Paris 1954, s. 12; Abdelouahed Ben Talha, MoulayIdriss du Zerhoun: Quelques aspects de la vie sociale et familiale, Rabat 1965, s. 22, 33, 44-46, 110, 123-124; V. Crapanzano, “The Hamadsha”, Saint, Scholars and Sufis (ed. N. Keddie), Berkeley 1972, s. 327-348; a.mlf., “Ḥamādisha”, EI² Suppl. (İng.), s. 350-351; Sıddîk b. el-Arabî, Kitâbü’l-Maġrib, Beyrut 1404/1984, s. 159-160; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre’t-târîḫ, Dârülbeyzâ 1405/1985, III, 551; G. Draque, Esquisse d’histoire religieuse du Maroc, Paris, ts., s. 122; J. Herber, “Les Hamadcha et les Dghoughiyyin”, Hespéris, III, Paris 1923, s. 217-236.

Ethem Cebecioğlu

HAMÂDU MÛSÂ

Sîdî Ahmed b. Mûsâ el-Cezûlî es-Simlâlî (ö. 971/1563)

Kuzey Afrika'da tanınmış bir mutasavvıf.

864 (1460) veya 865 (1461) yılında Fas'ın güneybatısında Sûs bölgesindeki Bû Mervân'da doğdu. Asıl adı olan Ahmed b. Mûsâ'yı Kuzey Afrika yerlileri Hamâdu Mûsâ şeklinde telaffuz ettiklerinden bu adla tanınır.

Sayılarının 300'ü aştığı söylenen birçok şeyhten feyiz alarak yetişen Hamâdu Mûsâ, Cezûliyye tarikatı şeyhlerinden Abdülazîz et-Tebbâ'a intisap ettikten sonra

memleketinden ayrılarak muhtemelen şeyhinin emriyle Bağdat'a kadar uzanan bir seyahate çıktı. İki yıl sonra 927'de (1521) Merakeş'e döndü. Şeyhi Tebbâ'ın kabri başında yedi gün kalıp ardından Sûs'a geçti ve Tâzervâlt'ta bir zâviye kurdu. Sa'dî Sultanı Abdullah el-Gālib'in kendisini ziyaret etmesi şöhretinin daha da yayılmasını sağladı. Sultan Abdullah, 965'te (1558) Tanca ve Sebte'ye (Ceuta) kadar gelen Osmanlılar'a karşı ondan yardım istedi; şeyh de bölgeyi terketmeleri konusunda Osmanlılar'a çağrı yaparak ayrılmalarını sağladı. Portekizliler'e karşı da Sultan Abdullah'ı desteklemeyi sürdürdü. Sa'dîler kendisine büyük saygı duydular. Tâzervâlt'ta vefat eden Hamâdu Mûsâ'nın türbesi günümüzde mart, ağustos ve eylül aylarında olmak üzere yılda üç defa ziyaret edilmektedir.

Sa'dîler'in son zamanlarında birbirine muhalif üç grup, devletin zayıflamasını fırsat bilerek kendi bölgelerinde müstakil emirlikler kurdular. Hamâdu Mûsâ'nın torunlarından Ebû Hassûn Ali es-Simlâlî'nin Sûs'ta kurduğu emirlik bunlardan biridir. Ebû Hassûn, Sa'dî Sultanı Ahmed Ebû Mahallî'nin 1614'te ölümünden sonra tahta geçen Sultan Zeydân'ı zayıf düşürmek için başta Cezûle kabilesi olmak üzere Sûs Berberîleri'ni merkezî idareye karşı ayaklandırdı; 1626'da Yahyâ'nın ölmesiyle Hâdî Emirliği dağıldı. Îlîğ şehri Sûs bölgesinin ve Ebû Hassûn'un emirliğinin merkezi oldu. Birkaç yıl içinde sınırlarını genişleten Ebû Hassûn 1631'de

Sicilmâse'yi aldı. Sûs bölgesini iktisadî bakımdan ayakta tutabilmek için Îlîğ'i Batı Afrika ticaretinin merkezi haline getirdi.

XIX. yüzyılın başlarında Ulâd Sîdî Hamâdu Mûsâ, Tâzervâlt Sultanlığı'na eski gücünü kazandırdıysa da Filâlîler'den Mevlây Hasan (1873-1893) sultanlığı yeniden etkisiz hale getirdi. Buna rağmen Tâzervâlt prensleri Hamâdu Mûsâ'ya borçlu oldukları mânevî otoritelerini XX. yüzyılın başına kadar korudular.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Asker el-Mağribî, Devḥatü'n-nâşir (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1397/1977, s. 112-113; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, I, 165; Selâvî, el-İstiḳṣâ, V, 47-48; VI, 78-81; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, Rabat 1974, II, 233-236; Sıddîk b. el-Arabî, Kitâbü'l-Maġrib, Beyrut 1404/1984, s. 68; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre't-târîḫ, Dârülbeyzâ 1405/1985, II, 319; a.mlf., es-Siyâsetü ve'l-müctemaʿu fi'l-ʿaṣri's-Saʿdî, Dârülbeyzâ 1408/1987, s. 360-361; Jamil M. Abun-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 221-222, 228; A. Faure, "Ḥmād u-Mūsā", EI² (İng.), III, 535-536; Mv.M, III, 155; mülhak: II, 142.

Rıza Kurtuluş

HAMAİL

(bk. MUSKA).

HAMÂLE

(bk. KEFALET).

HAMÂLİYYE

(حماليّة)

Ticâniyye tarikatının Şeyh Şerîf Ahmed Hamâhullah'a (Hamallah) (ö. 1943) nisbet edilen bir kolu.

Ticâniyye tarikatının pîri Seyyid Ahmed et-Ticânî (ö. 1815), Cezayir'de Osmanlı idaresiyle arası açılınca Fas Sultanı Mevlây Süleyman'ın yanına giderek orada bir tekke açmıştı. Ticânî'nin ölümünden sonra tarikatın Cezayir kolu ile Fas'ta gelişen kolu arasında hem zikir usulü hem de fikrî ve siyasî bakımdan ayrılıklar ortaya çıktı. "Cevheretü'l-kemâl" denilen zikri Cezayir kolu on iki esmâ, Fas kolu ise on bir esmâ üzerinden çekiyordu. Tarikatın Cezayir kolu, bölgenin idaresini ellerine geçiren Fransızlar'la iyi ilişkiler kurmakta sakınca görmezken Fas kolu karşı tavır aldı. Fransızlar'ın Batı Afrika'yı işgal etmesinden kısa bir süre önce Atlas Okyanusu sahillerinden Nijer'e kadar olan geniş alanda Batı Afrika İslâm Devleti'ni kuran el-Hâc Ömer (ö. 1864), tarikatın Fas koluna mensup olmasına rağmen 1835'te zikri on iki esmâ üzerinden çekmeye karar verdi; hâkimiyeti altındaki bölgelerde de bu zikir tarzı yayıldı.

Tarikatın Fas koluna bağlı Cezayirli şeyh Sîdî Muhammed b. Ahmed b. Abdullah (ö. 1909), 1904 yılında bugünkü Mali Cumhuriyeti'nin Niyûrû (Nioro) şehrine yerleşti. Birkaç tüccarın dışında fazla müntesibi bulunmayan Sîdî Muhammed, halife olarak yerine aslen Moritanya'nın Tîşît (Tichit) bölgesinden olan Şerîf Ahmed'i bıraktı. 1913-1915 yılları arasında Fransız idarecilerinin hazırladığı, bölgedeki İslâmî faaliyetlerle ilgili raporlarda ondan münzevi bir hayat yaşayan, sömürge idaresine karşı açık bir tavır koymayan, kendisine gelen bütün hediyeleri sadaka olarak dağıtan, Ticânîler'i yeniden bir araya toplamaya çalışan, mensupları üzerinde nüfuz sahibi bir sûfî olarak bahsedilmektedir. Şerîf Ahmed'in, "Allah'ın himaye ettiği kimse" anlamındaki "Hamâhullah" lakabını bölgenin Fransız idarecileri genellikle "Hamallah" (Amalla) şeklinde kullanmışlardır (Alioune Traoré, s. 57).

1916 yılında Mekke'nin Şerîf Hüseyin tarafından işgal edilmesi üzerine Fransızlar idareleri altındaki müslüman bölgelerinde araştırmalar yaptırarak önde gelen müslümanların bu konuda fikirlerini aldılar. Mali valisine yazılan cevabî mektuplardan ilkine Şerîf Hamallah da imza atmış ve Fransızlar'la ortak hareket eden Şerîf Hüseyin'in Mekke emîri olmasını çok sevindirici bulduğunu bildirmişti. Hamallah başlangıçta Fransızlar'a yaklaşmıyor fakat düzenli olarak vergisini ödüyordu. Şöhreti kısa sürede bütün Batı Afrika'ya yayıldı. 1924 yılına gelindiğinde Hamâliyye, şeyhi, halifeleri, müridleri ve zikir usulüyle tam bir tarikat haline gelmişti. Şeyh Hamallah'ı kıskananlar, onun müslüman milliyetçisi ve halkı isyana teşvik eden bir kişi olduğunu söyleyerek kendisini Fransızlar'a şikâyet ettiler.

Batı Afrika müslümanları arasında genelde bir çatışma görülmezken sadece Hamâlîler diğer bütün kesimlerle kavgalı gibi gösterilmeye çalışıldı. Bunun başlıca sebebi, Ticâniyye tarikatı mensuplarının birçoğunun Şerîf Hamallah'a intisap etmesiydi. Hamâliyye'nin gelişmesi, diğer şeyhlerin güçlerinin ve geçim kaynaklarının ellerinden çıkmasına yol açtı; bu durum, ibadetlerine engel olmamaları şartıyla Fransızlar'a itaat edeceklerine dair anlaşmalar imzalayan diğer tarikat şeyhlerini de rahatsız etti. Öte yandan bazı hıristiyanların İslâmiyet'i kabul ederek Şeyh Hamallah'a intisap etmeleri üzerine kilise devreye girerek Fransız idaresinin ona karşı sert tedbirler almasını istedi. Şeyh Hamallah'ın bugün Mali ile Moritanya devletlerinin sınırları içinde kalan Niyûrû, Velâte (Valata), Kîfâ (Kiffa), Kâyes, Timbedga (Tinbadghah), Nârâ (Nara) ve Na'me gibi yerleşim yerlerinde müntesipleri giderek çoğaldı. Hamâliyye on beş yıl içinde Senegal ve Orta Nijer havzalarında,

Yukarı Gine, Fildişi Sahili ve hatta Nijerya'da yaşayan bütün siyah müslümanlar arasında hızla yayıldı.

Şeyh Hamallah gibi dinî bir önderin başlatacağı hareket sömürgecilerin başına çok büyük meseleler açabilirdi. Bazı bölgelerde müridlerin yaptığı taşkınlıkları şeyh kendi imkânları ile önleyemedi. İlk kavgalar 1920-1929 yılları arasında özellikle Niyûrû civarında çıktı. 1924'te Hamâlî müridleri yerli halktan olan şefin evine saldırdılar. Olayları durdurmak için müdahalede bulunmayan Şeyh Hamallah Moritanya'nın Mederda şehrine sürgüne gönderildi. 1929-1930 yıllarında Moritanya'nın Kediye (Kaedi)

şehrinde, 1933'te Kuçiala'da (Kutiala) patlak veren olaylar, şeyhin en son Fransa'ya sürgüne gönderilmesine kadar yaklaşık yirmi yıl devam etti.

İlk büyük olayı çıkaran Ya'kūb Silla adlı mürid toplumun huzurunu korumak için 1929'da Kediye'ye gönderildi. Ya'kūb Silla'nın burada kadınerkek eşitliğini savunması, süs eşyasına karşı olması ve lüks kumaşları yaktırıp altın takıları sattırması birçok ailenin boşanmasına sebep oldu. Ya'kūb'un özellikle Kur'ân-ı Kerîm hakkında bazı fikirler ileri sürmesi üzerine olaylar çıktı. Dinî bir kavgaya karışmaktan çekinen Fransızlar, hadiseler toplumun iç meselesi olmaktan çıkıp siyasî bir mahiyet kazanınca duruma müdahale ettiler. On beş kişinin öldüğü olaylar sonrasında Ya'kūb Silla Fildişi Sahili'ndeki Adzope'ye sürüldü. Sömürge idaresinin binasını yıkmak isteyen kardeşi Fûdî, kendini mehdî ilân ettiği gerekçesiyle Mali'nin doğusunda bulunan Kîdâl'deki (Kadel) hapishaneye gönderildi (1933). Bu iki kardeşin davranışları Şerîf Hamallah tarafından da kınandı. Bu sırada sömürge idarecileriyle arası düzelen şeyh tekrar Niyûrû'ya döndü ve büyük ilgiyle karşılandı. Evi Moritanya, Senegal ve Mali'den gelen ziyaretçilerin akınına uğradı. Fransızlar'a güveni kalmayan ve hayatının tehlikede olduğunu düşünen Hamallah müridlerine namazlarını korku namazı şeklinde kılmalarını tavsiye etti. Ancak bu hareketinin tahrike sebep olmaması için Fransızlar'ın verdiği güvence ile 1937 yılından itibaren namazları normal biçimde kılmaya başladı.

1936 yılında Hamâlîler'in Mekke yerine Niyûrû'ya dönüp namaz kıldıkları söylentileri çıktı. 1938'de Tenuaciu kabilesi mensupları Lagal kabilesinden olan Hamâlîler'e saldırdılar. Şeyhin oğullarından Baba bu saldırılar sırasında yaralandı. Baba da 1940 yılında Tenuaciu kabilesinin yerleşim yerlerine ve kervanlarına karşı saldırıya geçti. Çıkan karışıklıklarda kadın ve çocukların da aralarında bulunduğu 300 kişi öldü. Olaylardan sorumlu tutulan otuz üç kişiye ölüm, 600 kişiye de hapis cezaları verildi. Şeyhin oğulları Baba ve Şeyh Ahmed 11 Kasım 1940'ta idam edildi. Bu olaylar üzerine birçok bölgede artık Fransız hâkimiyetinin sona erdiği söylentileri yayılmaya başladı. Hamâlîler'den Fransızlar'ın boyunduruğundan kurtulma zamanının geldiğine inananlar vardı. Ancak dinî konularda aralarında anlaşmazlık bulunan iki kabilenin çatışmasından kaynaklanan olay Fransız idaresini sarsacak boyutta değildi. Yine de bu hadiseyi fırsat bilen Fransız yönetimi hareketin elebaşılarını tutuklayarak hâkimiyetini sağlamlaştırdı.

Niyûrû bölgesinde göçmen ve yerli bütün kabilelerin tamamına yakınının silâhlarına el konuldu. Harekete önderlik edebilecek müslümanlar sürgün, idam veya hapisle susturuldu. Müslümanların toplu halde bulunmaları yasaklandı. Fransızlar, kendilerine yakın buldukları Hamâlîler'e sıcak davranarak sadece kargaşa çıkaranlarla uğraştıklarına, din konusunda tamamen tarafsız hareket ettiklerine bölgedeki insanları inandırmaya çalıştılar.

Dakar'da bulunan Batı Afrika Genel Valiliği Mali, Gine, Fildişi Sahili ve Moritanya'daki Hamâlî merkezleri ve şeyh hakkında bilgi edinmeye çalıştıysa da şeyhin olaylarla doğrudan ilişkisi ispat edilemedi. II. Dünya Savaşı'nda Fransa Almanlar tarafından işgal edildiğinde Afrika'da bulunan idarecilere geniş yetkiler verildi. Bu da Hamallah'ı olumsuz yönde etkiledi. 14 Haziran 1941'de tutuklanan Şerîf Hamallah, Dakar üzerinden önce Cezayir'in Şaseny (Chasseigne) şehrine, oradan Fransa'nın güneyindeki Valsles-Bains kasabasına götürüldü. Burada kimliği gizlenerek yahudilerin bulunduğu bir kampa konuldu. Zira kampı bekleyen Almanlar onun gerçek kimliğini öğrenecek olurlarsa o sırada Berlin'de bulunan Emîr Şekîb Arslan'la tanıştırırlar, bu da ileride Fransa aleyhine olaylar çıkmasına sebep olabilirdi. Şeyh Hamallah, artan hastalıkları neticesinde 16 Ocak 1943 tarihinde altmış yaşında iken tutuklu bulunduğu kampta vefat etti. Ölüm haberi iki yıl gizli tutulduktan sonra Mali'deki sömürge valisine bildirildi.

Şeyh Hamallah Arapça'nın yanında Bambara, Pöl, Soninke gibi Batı Afrika dillerini de konuşurdu. 1941 yılında sürgüne gönderilirken zengin kütüphanesine idareciler tarafından el konuldu. Kitaplarının bir kısmı Fransızlar'la araları iyi olan diğer tarikat mensupları tarafından alındı; geri kalanları Senegal'in başşehri Dakar'daki bir enstitünün kütüphanesine verildi. 1757 adet kitabından bugüne sadece kırk tanesi kaldı. Mali Devleti bağımsızlığına kavuştuktan sonra bunları geri aldı.

Sert tedbirlerin alınması üzerine gizli hareket etmeye başlayan şeyhin taraftarları II. Dünya Savaşı'ndan sonra yeniden ortaya çıktılar. Ancak idarî baskılar ve el-Hâc Ömer taraftarı Ticânîler'in düşmanlıkları karşısında faaliyetlerini yarı gizlilik içinde sürdürmek zorunda kaldılar. Şeyh Hamallah'ın tarikatını Muhammed Kambiri adında bir kişi Mali'nin Mopti şehrinde sürdürmeye çalıştı.

1950 yılında yapılan nüfus sayımına göre Niyûrû bölgesinde yaşayan 155.000 müslümandan 70.000'i Hamâliyye'ye mensuptu. Şehir merkezinde oturanların yarıdan fazlası Hamâlîler'den oluşuyor, otuz kadar Kur'an kursunda dinî eğitim veriliyordu. Bugün Mali'nin Bamako, Segu, Tinbüktü, Ansûngū, Kîdâl, Kâyes ve Bendiyâgāre (Bandiagara) gibi şehirlerinde toplam 150.000 Hamâlî bulunmakta, Moritanya'nın Havd (Hodh) ve Atâr şehirlerinde, Burkina Faso, Senegal, Nijer'de de Hamâlîler'e rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

P. Marty, Études sur l'Islam et les tribus du Soudan, Paris 1920, IV, 220; R. Lafeuille, Le Tidjanisme onze grains ou Hamallisme (1947), Centre des Hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie Moderne, nr. 1189; Nicolas, Une mystique révolutionnaire socialo-religieuse, le Hamallisme (1947), a.y., nr. 1079; Rocaboy, L'Hamallisme (29 Mayıs 1947), a.y., nr. 1153, s. 1-22; A. Gouilly, L'Islam dans l'Afrique occidentale française, Paris 1952; L. Massignon, Annuaire du monde musulman, Paris 1954, s. 320-321; J. Beyries, Les confréries musulmanes en Afrique noire, Paris 1958; J. S. Trimingham, Islam in West Africa, Oxford 1959, s. 94-99; J. C. Froelich, Les musulmans d'Afrique noire, Paris 1962; Jamil M. Abun-Nasr, The Tijaniyya, London 1965, s. 150-155; a.mlf., "Ḥamāliyye", EI² (İng.), III, 107-108; A. Traoré, Islam et colonisation en Afrique Cheikh Hamahoullah, homme de foi et résistant, Paris 1983; L. Brenner, West African Sufi, London 1984, s. 45-49; P. B. Clarke, West Africa and Islam, London 1984, s. 213-214; M. R. Lipschutz - R. K. Rasmussen, Dictionary of African Historical Biography, London 1989, s. 81-82; C. Harrison, France and Islam in West Africa 1860-1960, Cambridge 1990, s. 171-182.

Ahmet Kavas

HAMAM

I. TARİH ve MİMARİ

II. KÜLTÜR ve EDEBİYAT

III. FIKIH

Arapça'da "ısıtmak; sıcak olmak" anlamındaki hamm (hamem) kökünden türeyen hamam (hammâm) kelimesinin sözlük anlamı "ısıtan yer" demek olup "yıkanma yeri" mânasında kullanılmaktadır. Farsça karşılığı germâbedir.

Hamam, suyun ısıtılması suretiyle insanların yıkanması için yapılmış bir tesistir. Yer altından fışkıran, içinde kimyevî maddelerin varlığı sayesinde bazı hastalıklara karşı şifa verici özellikleri bulunan suların kullanıldığı yapılara da bazan hamam denilmekle beraber bunlara Türkçe'de kaplıca ve suyun genellikle tabii olarak sıcak oluşundan dolayı ılıca adı verilir. Kaplıcaları hamamlardan ayıran en önemli özellik büyük yıkanma mekânının ortasında bulunan geniş havuzdur.

İnsanlık tarihinin en eski dönemlerinden itibaren çeşitli medeniyetlerde hamam binaları meydana getirilmiştir. Ancak hamam bilhassa Roma devrinde çok yaygınlaşmış ve yıkanmanın dışında eğlence yeri karakterini de almıştır. Vücut temizliği üzerinde özellikle duran İslâm dininin tesiriyle müslümanlar hamama büyük önem vermiş ve bilhassa Türkler'de hamam şehirlerin, yerleşim yerlerinin vazgeçilmez bir unsuru olmuştur.

I. TARİH ve MİMARİ

En Eski Hamamlar. Bugünkü Pakistan'ın batısında Sind'de yapılan tarih öncesi çağlara ait kazılarda, milâttan önce 2500-1500 yıllarındaki İndus medeniyetinin en önemli şehri olan Mohenjo-Daro meydana çıkarıldığında tesbit edilen çok gelişmiş bir su ve kanalizasyon sisteminin varlığı burada hamamlar olduğunu düşündürmektedir.

Eski Mezopotamya’da yapılan kazılarda dünyanın en eski hamamı olarak kabul edilen Asur hükümdarlarına ait bir yıkanma tesisi bulunmuş, Dicle kıyısındaki Asur’da Kral III. Salmanasar’ın (m.ö. 859-824) bir hamamının varlığı tesbit edilmiştir.

Mısır’da Tell el-Amarna’da eski hamamlara rastlandığı gibi, bugünkü Türkiye-Suriye sınırı kenarında Viranşehir’e yakın Re’sül‘ayn dolaylarında Tell Halaf’ta, milâttan önce III. yüzyıla ait bir şehir kalıntısında evlerde banyo yapmak için özel mekânların bulunduğu anlaşılmıştır. Buraların zeminleri pişmiş tuğla veya sıkıştırılmış mıcır döşeli olup üstüne bir nevi asfalt serilmiştir. Toprak künklerle su getirilen hamam tabanının altında suların akması için kanalizasyon tesisatı olduğu gibi içinde her ikisi de toprağa gömülü yine pişmiş toprak bir banyo küvetiyle bir de küp bulunuyordu.

Anadolu’da, Gaziantep’in Islâhiye ilçesi dolaylarındaki Zincirlihöyük’te yapılan kazılarda, milâttan önce 1200 yıllarına doğru büyük Hitit Devleti yıkıldıktan sonra kurulan Geç Hitit devletlerinden biri döneminde yapılmış bir hamam kalıntısı bulunmuştur.

Eski Yunan medeniyetinde büyük ölçülerde genel hamamlara rastlanmaz. Ancak çeşitli sporların yapıldığı “gymnasion”ların içinde sporcuların yıkanması için, muhtemelen sıcak suyu ve ısıtma sistemi olmayan bugünün duş gözleri gibi yıkanma yerleri vardı. Böyle bir “gymnasion” Batı Anadolu’daki Priene (Söke-Güllübahçe yakınlarında) şehrinde mevcuttur. Eski Yunan medeniyetinde Peloponez’de Argolis’te, milâttan önce II. binyılda yapılmış Tiryns Sarayı’nda bir hamam mekânına rastlanmıştır. Eski Yunan medeniyetine ait bazı vazoların üzerindeki resimlerden erkeklerle kadınların bir arada yıkandığı anlaşılmaktadır.

İlkçağ Yunan kültürüne ait bir kısım kaynaklarda insanların hayatlarında yalnız üç defa yıkandıkları söylenir. Platon’un yıkanmanın bir “lüks” olduğunu ifade etmesine karşılık Plutarkhos eserinde, milâttan önce IX. yüzyılda yaşayan Ispartalı Lykourgos’un ancak yoldan geldiğinde yıkandığını yazar. Eski Yunan’da temizlenme, yüksekte duran bir çanaktan alınan su ile silinmek suretiyle yapılırdı. İlkçağ’ın ünlü tarih yazarı

Herodotos, o dönemlerde İskitler'in terleme hamamlarının bulunduğunu yazarsa da bunların niteliği anlaşılamamıştır. Başka yerlere nisbetle Doğu'nun daha çok tesiri altında kalan Sicilya adasında hamamların yaygın olduğu sanılmaktadır. Burada milâttan önce 478-467 yıllarında hüküm süren Hieron'un yaptırdığı gemide bile özel bir hamam vardı. Bu bölgede milâttan önce 540-510 tarihlerine doğru yaşayan filozof Pisagor'un her gün yıkanmayı şart koştuğu bilinmektedir.

Roma Dönemi. Roma çağında halka açık hamam mimarisi ortaya çıkmış ve geliştirilmiştir. Milâttan önce I. yüzyıla doğru yaşadığı sanılan Sergius Orata adlı bir mimarın ilk defa sıcak hava ile merkezî ısıtma sistemini meydana getirdiği ve bunun Roma hamamlarında uygulanması ile bu türden yapıların yaygınlık kazandığı genellikle kabul edilir. Roma çağının hamam mimarisinde Sergius Orata'nın rolü kesin olarak belli değilse de Roma hamamlarının alttan ısıtmalı mimarileri, iç süslemeleri ve ölçülerinin çok büyük oluşu ile dünya sanat tarihinde ayrı bir yere sahip bulundukları bilinmektedir. Roma İmparatorluğu'nun Büyük Britanya'dan Basra körfezine, Kuzey Afrika'dan Almanya içlerine kadar yayıldığı bütün bölgelerde umumi hamamlar yapıldığı gibi zenginlerin evlerinde de özel hamamlar vardı.

Roma hamamları çeşitli bölümlerden oluşuyordu. Hamam binasının önünde etrafı genellikle sütunlu revaklarla (porticus) çevrili bir avlu (palaestra) bulunurdu. Burada bazı spor oyunları ve güreşler yapılırdı. Avludaki ana girişten geçilen ilk mekân soyunma yeri olan "apoditerium" idi. Bunun köşesinde hizmet odaları, duvarları boyunca da sedirler yer alırdı. Soyunmalıktan "frigidarium"a geçilirdi. Soğuk su ile yıkanma yeri olan bu büyük ve gösterişli mekânın ortasında bazan içinde yüzülebilecek kadar geniş ölçülerde bir havuz (natatio) bulunur ve duvarlarının önlerinde de heykeller sıralanırdı. Burayı ılık olan "tepidarium" kısmı takip ederdi. Hamamın en sıcak kısmı "caldarium" idi. Bu bölümün etrafında özel küçük hücreler yer alırdı. Burada buhar banyosu ile terlemek için çok sıcak "sudatorium" denilen ayrı bir mekân da bulunurdu. Sıcak suyun ve sıcak havanın sağlandığı külhana "praefurnium" adı verilirdi. Hamamın çevresinde ve arka tarafında ayrıca bir bahçe olmasına özen gösterilirdi. Hamam hizmetleri

köleler tarafından görülürdü. Romalılar hamamı sadece bir yıkanma yeri olarak değil aynı zamanda sohbet ve tartışma yeri, filozof, şair ve hatiplerin konuşma alanı ve bir eğlence mekânı olarak görüyorlardı. Bu sonuncu durum Fransız ressamı Th. Chassériau'nun 1853'te yaptığı, Louvre Müzesi'nde bulunan "Tepidarium" adlı tabloda tasvir edilmiştir.

Roma hamamlarının İslâm ve Türk hamamları ile en büyük benzerliği ısıtma sisteminde görülür. Caldariumun döşemesi, üst üste istiflenerek oluşturulmuş tuğla pâyelerin üzerine otururdu. Yakılan odunların verdiği sıcaklık, "hypocaustum" denilen bu bodrumda tuğla pâyelerin arasında dolaşır ve gerek tepidariumu gerek caldariumu tabandan ısıtırdı. Odunların dumanı ile buhar, duvarların içine yerleştirilen pişmiş toprak künklerin yardımı ile dışarı atılırdı. Bu esaslar, küçük ölçülerdeki hamamlar için yeterli olmakla beraber dev ölçülerde inşa edilen hamamlar için yetersiz kaldığından taban döşemesinin altında yardımcı servis yolları ve ateşleme ocakları da yapılmıştı.

İmparatorluk döneminde yapılan ve kalıntıları günümüze kadar gelen Roma hamamları etraflı şekilde incelenerek yayımlanmıştır. Bunların ilki olarak Pompei şehrindeki Stabia Hamamı kabul edilmektedir. Vezüv yanardağı milâttan sonra 79 yılında birden bire patladığında Pompei de dahil bütün çevresi lav küllerine gömülmüş, şehrin bir kısmı ancak XIX. yüzyılda yeniden gün ışığına çıkarılmış ve Stabia Hamamı da böylece tanınabilmiştir. Stabia Hamamı, muntazam olmayan revaklı bir avlunun gerisinde yer alan erkekler ve kadınlara mahsus iki ayrı bölümden oluşur. İkisinin arasında külhanla soğuk ve sıcak su hazneleri bulunur. Duvar yüzeyleri son derece güzel alçı kabartma bezemelerle kaplanmış, bunlarda bilhassa su ile ilgili mitoloji figürlerinin yer almasına özen gösterilmiştir. Duvarlarda fresko tekniğinde renkli nakışlar vardır. Bu hamamlarda ayrıca banyo küveti biçiminde yerler de bulunmuştur. Yapının dehlizlerine, hamamların sıcak bölümlerinden çıktığında efendilerine hizmet etmek üzere bekleyen kölelerin oturması için taş sıralar konulmuştur. Yapılan incelemelere göre Stabia Hamamı'nın esası milâttan önce 150 yılına doğru inşa edilmiş, fakat sonraları birçok eklemelerle genişletilmiştir. Kalıntılar arasında bulunan gonk hamamın belirli saatlerde açıldığını ve kapatıldığını gösterir.

Şehrin merkezinde yapılmasına girişilen Pompei'nin ikinci büyük hamamının inşasına milâttan önce 63'te başlanmış, fakat şehir lavların altında kalarak yok olduğu için tamamlanamamıştı. Burada kadınlar bölümünün olmayışına karşılık çalışma ve okuma yerleri olarak tasarlanmış mekânlar vardır. Ayrıca bu hamamda, içinde dört niş bulunan kubbeli bir terleme yeri (lavconicum) bulunur. Pompei şehrinin mahallelerinde yapılan kazılarda şehrin varlıklı kişilerinin evlerinde çok sayıda özel hamamın bulunduğu tesbit edilmiştir. Romalı şairlerden Martialis, Juvenalis, Persius Flaccus'un yazılarında hamamlara dair mısralara rastlanır.

Roma İmparatorluğu'nun başşehri olan Roma'da inşa edilen hamamlardan biri milâttan önce I. yüzyıl içinde Agrippa tarafından yaptırıldı. Sonraki yıllarda da bazı imparatorlar birer büyük hamam inşa ettirmişlerdir. Neron, Titus, Traianus, Caracalla, Diocletianus ve Hıristiyanlığı kabul eden ilk imparator I. Constantinus'un hamamları bunlardandır. Aynı şehirde çok sayıda büyük hamam inşa ettirilmesi, I-IV. yüzyıllarda bu türden tesislere imparatorluk halkının verdiği önemin açık delilidir. Caracalla Hamamı'nın kapladığı sahanın 25.000 m^2'yi aştığı bilinir; esas yapı 220 × 114 m. ölçülerinde idi. Diocletianus'un yaptırdığı hamam ise bahçeleriyle birlikte etrafını çeviren duvarların içinde 11 hektarlık bir alanı kaplıyordu. Bu hamamda ayrıca okuma salonu ile bir kütüphane bulunuyordu.

Roma medeniyeti hamam kültürünü çok muhteşem binalar halinde imparatorluğun sınırları içindeki her yerde uygulamıştır. Nitekim Kuzey Afrika'da Trablus dolaylarında İmparator Septimius Severus, doğum yeri olduğu için görkemli biçimde kurdurduğu Leptis Magna şehrinde çok büyük bir hamam inşa ettirmişti. Cezayir'de Atlas dağları eteğinde, Traianus'un milâttan sonra 100 yılına doğru inşa ettirdiği Timgad (Thamugadi) şehrinde pek çok umumi hamamdan başka çok sayıda özel ev hamamları olduğu 1881'den itibaren yapılan kazılarda meydana çıkarılmıştır.

Ankara'da Çankırıkapısı semtinde, Bizans dönemi içlerine kadar uzunca süre kullanıldığı tahmin edilen büyük bir Roma hamamının kalıntıları bulunmuştur. Bu hamamda dikdörtgen şeklinde uzun bir hol ile yuvarlak bir terleme yeri ve merkezî planlı, köşeleri nişli büyük bir salon vardı. Batı Anadolu'nun İlkçağ şehirlerine ait kazılarda Ephesos (Büyük Hamam),

Miletos, Pergamon, Priene'den başka Güney Anadolu'da Perge'de de hamamlara rastlanmıştır. Side'de çok büyük ölçülerde, eskiden içinin zengin biçimde renkli taş kaplamalar ve heykellerle süslü olduğu anlaşılan bir hamam (Büyük Hamam) bulunmuştur. Ölçüleri yaklaşık 41 × 55 m. kadar olan bu yapı

dikdörtgen planlı, evvelce üstleri beşik tonoz örtülü salonlardan oluşmuştur. Daha küçük olan Liman Hamamı'nda da benzer bir düzenleme görülür. Yine Side'de 1960'lı yıllara doğru bütünüyle restore edilerek müze haline getirilen, Roma döneminin sonlarına veya Bizans döneminin başlarına ait olduğu sanılan Agora Hamamı'nda beşik tonozlarla örtülü salonların, 1,25 m. derinliğinde, 5,50 m. çapında bir havuzun ve Pompei merkez hamamındaki gibi köşelerinde dört niş bulunan kubbeli terleme odasının bir kitle halinde birleştirildiği görülür. Büyük ölçüdeki Roma hamamlarından biri de Antakya'da (Antiokheia) bulunuyordu. Daha doğuda Fırat'ın orta kesiminde, 272 yılında bütünüyle terkedilen ve Sâsânî akınlarını önlemek için bütün yapıları toprakla doldurularak tahkimat haline getirilen bir sınır şehri olan Doura-Europos'ta Roma (Sâlihiye) hamamları kazılar sonunda meydana çıkarılmıştır.

Avrupa'da günümüze kadar sürüp gelen, içine su doldurulmuş bir insan boyundaki banyo küvetlerinde yıkanma alışkanlığının İlkçağ'dan, hatta Roma döneminden itibaren çok sevilmiş bir usul olduğu bilinir. İstanbul Eski Eserler Müzesi'nin (Arkeoloji Müzesi) birinci bahçesinde duran, yekpâre mermerden yontulmuş az rastlanır mükemmellikte değerli banyo küvetinin yanlarında mermer yüzeyinde taklit kulplar işlenmiş olması, benzerlerinin İlkçağ'da madenden de yapıldığını ve yeri değiştirilebildiğini ortaya koyar.

Bizans Dönemi. Bizans, eski Roma medeniyetinin hıristiyanlaşmış devamı olduğundan hamam geleneğini de sürdürmüştür. Nitekim Ephesos'ta, burada bulunan heykeliyle kitâbesinden öğrenildiğine göre, II. yüzyıla ait harap haldeki büyük bir Roma hamamını Skolastika adlı hıristiyan bir kadın önceki dönemlerin yapılarından devşirilmiş parçalarla 408 yılına doğru tamir ettirmiştir. Ayrıca Antakya yakınında Narlıca'da, içinde zengin süslemeler olan V. yüzyıl ortasına ait bir hamam kalıntısı bulunmuştur. Yukarıda belirtildiği gibi Ankara'da Roma döneminden kalan Çankırıkapısı

hamamı da kullanılmaya devam ediliyordu.

Bizans döneminde de umumi hamamlar birçok şeyin görüşülüp tartışıldığı mekânlar olmuştur. Hatta buralarda çalgılı eğlenceler düzenlendiği ve yemek yenildiği hususunda bilgiler vardır. İstanbul'da Sultanahmet Meydanı civarında bulunduğu sanılan ve VIII. yüzyıl başlarına kadar çalışan Zeuksippos Hamamı'nda en azından V. yüzyılda küçük satış yerleri olduğu tesbit edilmiştir. Bu muhteşem hamamın yapımını Roma İmparatoru Septimius Severus başlatmış, ancak inşaat I. Constantinus zamanında bitmiştir. Kaynaklara göre Türkler'de olduğu gibi Bizans'ta da gelin hamamı geleneği vardı. Zeuksippos Hamamı, başta putperestlik döneminin baştanrısı Zeus Hippos'unki olmak üzere pek çok heykelle bezenmişti. Çifte hamama pek benzememekle beraber bu hamamın kadınlara mahsus bir ek bölümü bulunuyordu. Ayrıca V. yüzyıl sonlarında Suriye'de Gerasa, Mısır'da Ebû Mînâ gibi önemli hıristiyan ziyaret yerlerinde kadınlara yasaklanmış hamamlar vardı.

425-430 yılları arasında yazıldığı tahmin edilen bir belgeye göre o sıralarda İstanbul'da umuma açık dokuz büyük hamam bulunuyordu. Bunlardan başka halkın ücret karşılığında faydalandığı, bir iki mekândan ibaret 150 kadar küçük hamam da mevcuttu. Şehrin bu türden en eski tesisi olan Akhilleus Hamamı 432'de yanmış, muhtemelen sonraları başka bir adla faaliyetini sürdürmüştür. İstanbul'un büyük hamamlarından Roma İmparatoru Septimius Severus'un yaptırdığı Zeuksippos Hamamı'nın VIII. yüzyıl başlarından itibaren kullanılmamakla beraber X. yüzyılda hâlâ harabesi görülüyordu. Yine Roma imparatorlarından Valens'in 365'te inşa ettirdiği VII. Bölge'deki Kalendu Hamamı VI. yüzyıla kadar çalışmıştır. Şimdiki Fatih semti civarında 345'e doğru inşa edilen Konstantinianai Hamamı V. yüzyılda genişletilmiş ve o çağın bir yazarının "güzelliğinin büyüklüğü nisbetinde olacağını" bildirdiği, pek çok değerli heykelle süslü olan bu hamam X. yüzyılda harap bir duruma girmiştir. Aksaray çevresinde Forum Bovis'te hadım Niketas IX. yüzyılda bir umumi hamam yaptırmıştı. İmparator Arkadios'un (395-408) kızının da Arkadiane adında büyük bir hamam yaptırdığı bilinmektedir. IX. yüzyıl başlarında Büyüksaray'da Pithekeion adında bir hamama daha rastlanır. İmparatorluk sarayının yanında, belki eski Gülhane Hastahanesi dolaylarında çevgân oyunu sahası (Tzykanisterion) yakınındaki Oikonomion Hamamı da çok geniş ölçülerde

idi. Büyük bir yüzme havuzu, yıldızların sembolü yedi salonu, aylara işaret eden on iki revakı olduğu söylenen bu tesis, İmparator I. Ioannes Çimiskes (969-976) tarafından yıktırılarak malzemesi Büyüksaray'ın Khalke bölümünün tamirinde kullanılmıştır. Kaynaklarda İstanbul'da daha pek çok hamamın varlığına dair bilgilere rastlanmakla beraber bunların yerleri tesbit edilememektedir.

Bizans imparatorlarının ve ileri gelenlerin saraylarında özel hamamlar da vardı. I. Constantinus karısı Fausta'yı, İmparatoriçe Eudokia kocası III. Romanos'u sarayın I. Basileios tarafından yaptırılmış hamamında öldürtmüştü. Son Bizans döneminin başta gelen devlet ve fikir adamlarından Theodoros Metokhites'in de İstanbul'da Khora Manastırı (Kariye Camii) yakınında bulunan özel sarayında 1300 yılına doğru bir hamamı vardı.

Arkeoloji Müzesi kazısında ve Şehzadebaşı'nda eski bir kilise olan Kalenderhâne Camii yanında küçük Bizans hamamlarının temelleri bulunmuştur. İstanbul'da Bizans'tan kalmış hiçbir hamam yoktur. Ancak eski Sergios ve Bakkhos Kilisesi'ni XVI. yüzyıl başlarında camiye dönüştüren Kapıağası Hüseyin Ağa'nın 909'da (1503-1504) vakfettiği Çardaklı Hamam'ın plan özellikleri ve erkekler kısmı sıcaklığının haç şeklinde olması Bizans hamamlarına ait özellikleri akla getirir (bk. ÇARDAKLI HAMAM). Haç biçimindeki sıcaklıkların Emevîler dönemine ait olduğu sanılmakla beraber bazılarınca hıristiyan çağına ait olduğu ileri sürülen Abda Hamamı'nda da bu plan görülür. Vaktiyle Cornelius Gurlitt tarafından, kesin yeri ve adı belirtilmeksizin sadece Bozdoğan Kemeri civarında olduğu kaydı ile neşredilen bir hamam planının Vefa'da Büyük Koğacılar veya daha yakın bir ihtimalle Küçük Koğacılar Hamamı'na ait olması muhtemeldir. Bugün hiçbir izi kalmayan bu tek hamamın sıcaklık kısmında kaplıcalarda olduğu gibi Roma mimarisindeki hücre düzeni uygulanmıştı. Bunun da kısmen Osmanlı hamam mimarisine uydurulmak için yapıldığı tahmin edilir. Evliya Çelebi, Fâtih Sultan Mehmed tarafından vakıflarına gelir getirmek üzere yaptırılan hamamlardan Azebler Hamamı'nın "kefere" dönemine ait olduğunu, ancak bunun Türk mimari prensiplerine göre yeniden yapıldığını bildirir. Bizans devrine ait yapı kalıntılarından faydalanılarak inşa edildiği bilinen tek hamam, Yenicami yakınında Bahçekapı'da bulunan Yıldız Dede Hamamı'dır. Aslında bir

kilise iken Yıldız Dede tarafından hamam haline getirilmiş, daha sonra burada kurucusunun adıyla bir de tekke tesis edilmiştir.

Anadolu'da, Bizans çağına ait olduğu kesinlikle söylenebilecek çok az sayıda hamam kalıntısı bilinir. Yılmaz Önge, Akşehir'de XIII. yüzyıla ait Meydan Hamamı yakınında yapılan inşaat hafriyatı sırasında bir Bizans hamamı harabesinin bulunduğunu bildirmişse de bu kalıntı ve mimarisi hakkında bilgi edinilememiştir. Güney Anadolu'da bizzat yaptığımız inceleme ve araştırmalar sırasında, Silifke'nin batısında Taşucu'nun ilerisinde Antalya yönünde uzanan sahil yolunun kenarında, Manastır mevkii denilen küçük koyda denizden pek az içeride çok ufak ölçülerde tuğladan yapılmış bir hamam kalıntısı ile karşılaşmıştık. Bu hamam fazla bir mimari iddiası olmayan, âdeta Osmanlı konak hamamları ölçülerinde birkaç mekânı bir kitle halinde toplayan bir yapıdır. Yine aynı bölgede, fakat Silifke'nin doğu tarafında sahilde, Erdemli yakınında Akkale denilen saray kalıntısının önünde de Bizans çağına ait olduğunu tahmin ettiğimiz belirli bir mimari plana sahip bir hamam harabesi vardır. Giriş kapısının üstünde haç işareti bulunduğundan Bizans döneminden kaldığı belirlenen, ancak harfleri silik olduğu için okunamayan Grekçe kitâbede "temizlik" anlamına gelen "kataron" kelimesinin seçilebilmesi binanın bir Bizans çağı hamamı olduğunu ispatlar.

Batı Anadolu'daki antik Ephesos şehri kalıntılarında Avusturyalılar tarafından 1955-1956 yıllarında yürütülen kazılarda "Bizans hamamı" olarak adlandırılan bir tesis ortaya çıkarılmıştır. İçinde Erken Roma döneminden kaldığına ihtimal verilen parçalar bulunan bu hamam VI. yüzyıla tarihlenmiştir. Önünde revaklı ince uzun bir galeri yer alan binanın, köşelerinde hücreler bulunan, sekizgen biçiminde ve dört köşesinde yarım yuvarlak girintiler (eksedra) olan büyük bir salonu vardır. Buna bitişik yamuk biçimde yan kanatta ise enine uzanan dikdörtgen bir salonun önündeki mekânlardan ortada bulunanı köşeleri yarım yuvarlak girintili bir altıgen biçimindedir. Bu plan düzenlemesi bazı erken İslâmî hamamlarda da görülür.

Sâsânî hükümdarlarından I. Kubad (Kavad), V. yüzyıl sonlarında Amida'yı (Diyarbakır) işgal ettiğinde buradaki hamama girip çok beğendiğine göre şehirde o sıralarda faal durumda bir Roma veya Bizans hamamı

bulunuyordu. Mısır'da İskenderiye'nin güneybatısında Natron vadisinde Ebû Mînâ Manastırı ve ziyaretgâhı harabelerinde de bir hamam bulunmuştur. Binanın altında "cehennemlik" (hypokaust) bulunduğuna göre burası ısıtılmış suyun kullanıldığı normal bir hamamdı. Bitişiğinde bir kilise yer alan ve V. yüzyıl yapısı olarak tarihlenen bu hamamın esas kısmı ve herhalde en sıcak mekânı üç yapraklı yonca biçimindedir. Etrafında ise çok küçük hücreler vardır.

İslâm Ülkelerinde Hamam. İslâm ülkelerindeki eski hamamlara dair yeterli bilgi yoktur. Mevcut az sayıdaki yayınların bir kısmı da elde edilememiştir. Ancak pek çok İlkçağ hamamı, İslâmiyet'in Yakındoğu'ya yayılmasından sonra inşa edilen ilk eserlere ilham kaynağı olmuştur.

Suriye ve Ürdün. İslâmiyet'in hamam mimarisinde ortaya koyduğu eserlerin başında genellikle Emevîler dönemine ait olan Kusayru Amre yer alır. Bugün İsrail sınırları içinde Ölüdeniz'in kuzeyindeki çöl bölgesinde bulunan bu av kasrı tahminlere göre I. Velîd'in emriyle

711-715 yıllarında yaptırılmıştır. Bu saray külliyesinin içinde üstü beşik tonozla örtülü giriş, çapraz tonozlu ılıklık ve kubbeli bir sıcaklık bölümünden oluşan, çok küçük ölçüde Roma hamamı esaslarının uygulandığı bir hamam vardır. Büyük mekânın sol tarafında bulunan dikdörtgen iki küçük mekândan beşik tonozlu olanında su kanalı bağlantısı yer almadığı ve altında cehennemlik bulunmadığı için burasının soyunmalık olduğu sanılır. Yanındaki çapraz tonozlu, kanallı ve cehennemlikli oda ılıklık olmalıdır. Buradan geçilen sıcaklığın ortası kubbeli ve iki yanı yarım yuvarlak çıkıntılar halindedir. Hamamın zemini aslında mermer döşenmişti. Soyunmalık ve ılıklıkta hayvan, kuş ve insan resimleri kalıntıları tesbit edilmiştir. Sıcaklık kubbesini çepeçevre burç sembolleri süslüyordu.

Şam'dan Tedmür'e (Palmyra) giden yol üzerindeki Kasrü'l-hayri'l-garbî'de yine Emevî hâkimiyeti yıllarında yapılmış, tabandan ısıtmalı eski Roma sistemini sürdüren hamam soğukluk, ılıklık ve sıcaklık bölümlerinden oluşmuştur. Düzenli planı olmayan mütevazi ölçülerdeki bu hamamın dikdörtgen şeklindeki giriş mekânlarından geçilen üç küçük mekânı ısıtmalıdır. Bunlardan iki yanlarda olanlar dikdörtgen, ortadaki ise aynen onlar ölçüsünde olup iki yarım yuvarlak nişlidir. Hepsi muntazam taş döşeli

olan hamamda duvarların içlerinde dumanın dışarı çıkmasını sağlayan tüteklikler bulunur.

Zerkā yakınındaki Hammâmü’s-Sarah, Kusayru Amre gibi kesme taştan hemen hemen aynı biçimde olmakla beraber ona nazaran ters yöne göre yayılmıştır. Kabul salonu denilen tonozlu üç bölümlü büyük mekânın sağında soyunmalık, ılıklık ve bu sonuncu ile bağlantılı, ortası kubbeli iki yanı apsis biçiminde kavisli sıcaklık bulunur. Sıcaklığa bitişik külhan vardır. Bu hamamın da Emevî dönemine ait olduğu ve 725-730 yıllarında yapıldığı ileri sürülmüştür. Bazı izlerden içinin aslında fresko resimlerle süslendiği anlaşılmaktadır.

Bu hamamlardaki beşik tonozlu salon, çapraz tonozlu odalar ve kubbeli sıcaklık şeklinde özetlenebilecek plan düzeni Ruhaybe ile Abde’deki hamam kalıntılarında da görülmüştür. Son iki yapının İslâm öncesine ait olduğu ve hıristiyan döneminde, belki VI. yüzyılın ikinci yarısında yapıldığı ileri sürülmüştür (Jaussen-Savignac, s. 112). Abde Hamamı’nda yamuk biçimde bir soyunmalığı dikdörtgen planlı ve çapraz tonozlarla örtülü iki oda takip eder. Bunlardan geçilen ve muhtemelen ılıklık olan iki küçük odadan sonra ortası kubbeli haç biçimindeki mekân da sıcaklık olmalıdır. Bu dört mekân yaklaşık 15 × 12,50 metrelik bir kitle halinde birleştirilmiştir. Hamamın haçvari sıcaklığı, İstanbul’da XVI. yüzyılın ilk yıllarına ait Küçük Ayasofya Hamamı’nın erkekler kısmında da görülür. Bu eserlere benzerliği olan İslâmî bir örnek Eriha’nın (Jericho, Cerico) kuzeyinde, Vâdinnüvey’ime’de Hırbetü’l-Mefcer adlı Emevî saray kompleksinin kalıntılarında bulunmuştur. Birbirinden ayrı saray, cami ve bir avluya komşu ön hollü hamamdan oluşan bu yapılar topluluğunun tamamlanmadan terkedildiği anlaşılmıştır. Halife Hişâm (724-743) tarafından yaptırılmış olabileceği ileri sürülen tesisin hamamı topluluğun en büyük binası idi. Her bir kenarı yaklaşık 30 m. kadar olan kare salonun (veya holün) içinde on altı pâye örtüyü teşkil eden çapraz ve beşik tonozları taşıyordu. R. W. Hamilton, dört tarafta “eksedra”lara sahip bu holün yüksek kasnaklı bir kubbe ile örtülü olduğunu tahmin eder. Güneydeki dört pâye ile buradaki eksedralar bir korkulukla bölünerek bir havuz meydana getirilmiştir. Bu holün ne işe yaradığı hususunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Hamilton’a göre burası Osmanlı hamamlarının camekânı gibi bir mekândır, Grabar’a göre bir tören salonudur; Ettinghausen ise Sâsânî

geleneklerini sürdüren bir taht salonu olduğunu ileri sürer. Hindistan'da Cihangir Şah'ın bazı özel kabulleri "gusülhâne" denilen mekânda yaptığı düşünülecek olursa bu durum çok yadırganmaz. Holün kuzeydeki üç eksedrasının dışında esas hamam yer alır. Bu küçük mekânlardan en batıdaki apsisli oda bazı kabuller için bir divan yeridir. Onun karşılığında doğudaki oda ise helâlardır. Bu iki mekân arasında dikdörtgen planlı soyunmalık ve ılıklık ile sekiz nişli yuvarlak bir sıcaklık yer almıştır. Tabii olarak bu bölümlerin altında cehennemlik vardır ve dışarıdaki bir külhanda su ve mekânlar ısıtılıyordu. Buradaki planda görülen hamamla büyük bir toplantı (?) salonunun birleştirilmesi düşüncesi Emevî kasırlarında rastlanan bir özelliktir ve büyük ihtimalle Roma-Bizans hamamlarından miras kalmış bir düzenleme anlayışıdır. Hamamın yanındaki "serdâb" adı verilen oda ile divan mekânının cepheleri ve iç duvarları çok zengin şekilde bezenmiştir. Büyük holde de insan tasvirleriyle nişlerin içlerine yerleştirilmiş birçoğu hemen hemen tabii büyüklükte heykeller görülür. Ayrıca gerek holün gerek serdâb ve divanın tabanları renkli mozaiklerle kaplanmıştır. Duvarlarda ise renkli ve kabartma alçı süslemelerin izleri bulunmuştur. Ancak Roma hamamları ile benzerliği tamamlayan güney duvarına bitişik havuz İslâm hamamları geleneğine ters düşmektedir.

Arap kaynaklarının, bazı eski büyük İslâm merkezlerindeki hamamların sayılarıyla ilgili olarak verdikleri rakamlar inanılmayacak derecede abartılmış olduğundan bunları ciddiye almamak gerekir. Hatîb el-Bağdâdî, Halife Muktedir-Billâh döneminde Bağdat'ta 27.000 hamam bulunduğunu, daha sonra bu sayının 60.000'e çıktığını bildirir. Ya'kūbî ise sayıyı 10.000 olarak gösterir. Halbuki İbn Battûta, 1327'de bu şehrin on üç mahallesinin her birinde iki üç hamamın varlığından söz eder ki bu da toplam otuz kırk hamam yapar (Hitti, s. 338).

Türkiye dışındaki İslâm ülkelerinden yalnız Şam'da bulunan hamamlar, haklarında etraflı bir monografi yayımlandığı için oldukça iyi tanınmaktadır. M. Ecochard ile Cl. Le Coeur çalışma usulünden giriş ücretine, personeline ve sosyal hayattaki yerine kadar her hususta inceledikleri hamamların sayısının altmış olduğunu belirterek bunların adlarını verirler.

1940’a doğru kırk bir tanesi çalışırken yirmi kadarının faaliyeti durmuş veya harabe haline gelmişti. Şam’da XVI. yüzyıldaki bazı hamamların vakıf kayıtları da Osmanlı vakfiyelerinden çıkarılmış ve J. P. Pascual tarafından yayımlanmıştır.

Şam hamamlarının en eskisi, uğradığı değişiklikler yüzünden orijinal mimarisi bozulan el-Melikü’z-Zâhir Hamamı’dır. Üstü uzunlamasına bir tonozla örtülü olan sıcaklığın Eyyûbî dönemine ait olabileceği tahmin edilmektedir. Girişi takip eden soyunmalık büyük bir kubbe ile örtülüdür ve ortasında şadırvan vardır. Bu bölüm enlemesine dikdörtgen biçimindedir ve orta mekân iki yanındaki birer kanat halinde olan yan mekânlara açılır. Nûreddin Mahmud Zengî tarafından 549-567 (1154-1172) yıllarında yaptırılarak medresesine vakfedilen Bizûrî Hamamı’nda önceki örneğe benzeyen soyunmalığın üstünü, tepesinde aydınlık feneri bulunan kasnağı pencereli büyük bir kubbe örter. İki yanında kubbeli hücreler olan sekizgen biçimindeki ılıklık kısmının dört tarafında nişler vardır ve üstü kubbe ile örtülüdür. Eski Roma hamamlarının terleme bölümlerine benzeyen ve biçimi bu mimarinin ilhamı ile meydana getirilen orta kısmın bir tarafında soğukluk olduğu söylenen odalar, diğer tarafında iki ucu yarım yuvarlak dikdörtgen planlı büyük bir sıcaklık mekânı vardır. Aynı plan sistemiyle, çok düzensiz bir uygulama ile 576’dan (1180-81) az önce yapıldığı anlaşılan Afîf Hamamı’nda da karşılaşılır. Burada ılıklık kubbesinin içten burmalı dilimler biçiminde oluşu dikkati çeker. Böyle bir kubbe süslemesi İznik’te İsmâil Bey Hamamı’nda da görülür. 601’de (1204-1205) yaptırıldığı kabul edilen Sâme Hamamı da planında yine aynı mimari prensiplerin uygulandığı çok daha ufak ölçüde bir örnektir. Bu yapının, komşusu medresenin kurucusunun konağına ait olması da muhtemeldir.

İbn Asâkir’in bir kaydından XII. yüzyıla ait olduğu tesbit edilen Sürûcî Hamamı’nda bütün mekânlar dikdörtgen biçiminde olup soyunma yerine dikey olarak yerleştirilmiş ve hepsi kareye yakın bir çerçeve içine alınmıştır. Bu düzenleme Kusayru Amre’deki hamamı hatırlatır. Yalnız burada ılıklık ve sıcaklıkta kubbelere geçişin zengin tromp unsurları ile sağlandığı dikkati çeker. Tahminlere göre XII-XIII. yüzyıl yapısı olan Silsile, Cevze, Kanâtır hamamlarında Roma hamamları ilhamıyla yapılan, içinde nişler olan sekizgen planlı ve kubbeli ılıklık ile uzun dikdörtgen sıcaklık mimarisi hâkimdir. Şam hamamlarında içleri dilimli tromplara ve

kubbelerdeki tepe camlarının değişik desenlere göre açılmış yuvalara yerleştirilmesine özen gösterilmiştir.

XIV. yüzyıla ait Zeyn Hamamı'nda ılıklığa bütünüyle yuvarlak bir biçim verilmiş ve burası üç taraftan hepsi de zengin ve değişik geçiş unsurlarına sahip odacıklarla çevrilmiştir. Yine XIV. yüzyıl başlarına tarihlenen Sultan Hamamı, Osmanlı hamamları gibi ortası şadırvanlı büyük bir soyunma yeriyle dikkati çeker. Soğukluk, ılıklık ve sıcaklık ise hemen hemen eşit, hepsi kubbeli dokuz bölüm halinde gruplanmıştır. Hamamın girişi üstünde zengin alveollü bir kavsara vardır. İçinde de siyah, beyaz, kırmızı taşlardan bir mozaik bezeme görülür. Girişte ise Memlük Sultanı Kayıtbay'ın (1468-1496) adını veren yuvarlak bir disk içinde güzel bir kitâbe bulunmaktadır. Buna göre sadece giriş cephesinin bu döneme ait, esas bünyesinin ise daha eski olduğuna dair Ecochard ile Le Coeur'ün düşüncelerinin doğruluğu tartışılabilir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) yıkandığına inanılan bu hamamdaki bir kurna başında sürekli kandil yakıldığı gibi İbnü'l-Arabî'ye büyük saygısı olan Yavuz Sultan Selim'in bu hamamı ziyaret ettiği söylenir. Aynı döneme tarihlenen Verd Hamamı'nda şadırvanlı soyunma yerinin binanın bütününe hâkim bir bölüm halini aldığı ve ortadaki şadırvanın üstünde bulunan heybetli kubbenin bir aydınlık fenerine sahip bulunduğu görülür. Burada ılıklık, eski Roma ve daha önceki Şam hamamlarında olduğu gibi köşeleri nişli yuvarlak bir mekân halindedir ve iki tarafında buna açılan kubbeli küçük odalar vardır. Sıcaklık, bu bölgede görülen benzeri bütün tesislerde görüldüğü gibi iki ucu yarım yuvarlak dikdörtgen büyük bir mekân halinde olup buraya iki halvet hücresi açılır.

Sonraki dönemlerde Şam hamamlarında dört geniş kemere oturan, aydınlık fenerli büyük bir kubbenin örttüğü soyunmalığın hâkimiyeti görülür. 845'te (1441-42) yapılan Teyrûzî (Tevrîzî) Hamamı'nda yine nişli yuvarlak ılıklık tam ortadadır ve etrafında kubbeli kapalı küçük mekânlar yer alır. Sıcaklık ise öncekilerin aksine yeni bir plana kavuşarak Türk hamamlarında olduğu gibi bir orta mekâna açılan eyvanlı şemaya dönüşmüş

ve aynı yapı sistemi çok daha ufak ölçüde Yezîd Köprüsü başındaki Cisr Hamamı'nda da uygulanmıştır.

Ömeriyye Medresesi'ne komşu olan Hâcib Hamamı'nda ılıklık nişli

sekizgen bir mekâna sahip olmakla beraber sıcaklık üç eyvanlıdır ve köşelerinde halvet hücreleri yer alan Osmanlı-Türk hamamları plan düzenlemesini bütünüyle benimsemiştir. İçerideki duvarlarda alçı kabartma bezemeler bulunmaktadır. Osmanlı hâkimiyetinin başlamasının ardından yapıldığı tahmin edilen Melike Hamamı'nda ilk defa bir göbek taşının varlığı ile karşılaşılır. Hamamın istisnasız belli başlı bütün mekânlarının mermer döşemeleri renkli motiflerle bezenmiştir. 1586-1591 yılları arasında Şam beylerbeyi olan Koca Sinan Paşa tarafından yaptırılan caminin evkafından Sinâniyye Hamamı, çapraz derin kemerli ve ortası şadırvanlı kubbeli bir soyunmalığa sahiptir. Burada merkezî planlı bir ılıklık ile uzun ve iki ucu yarım yuvarlak sıcaklık yapılmıştır ki bunlar Osmanlı hamamlarına aykırı olup tamamen bölgenin Roma çağından intikal eden geleneksel mimarisine bağlıdır.

1563'te Şam beylerbeyi olan Lala Mustafa Paşa'nın vakfettiği hamamın, bulunduğu yerin sokak dokusu gereği düzensiz bir plana sahip olduktan başka yakın dönemlerde yapısı da bozulduğundan gerçek mimari hüviyetini anlamak zorlaşmıştır. Yapım tarihi bilinmeyen Rifâî Hamamı'nın mevcut parçalarında ise dört eyvanlı ve köşeleri halvet hücreli tipik Osmanlı-Türk üslûbu açık şekilde görülür.

Şam'da XVIII-XIX. yüzyıllarda inşa edilen hamamlar planları bakımından Osmanlı geleneğine daha bağlı görünüyordu. Ancak bunlardan Fethiye Hamamı, zengin biçimde mermerlerle bezenmiş döşemesi ve yerli üslûba uygun dış mimarisiyle farklı bir özellik gösterir. Burada cephede üç bölümlü kemerlerin varlığı da klasik Osmanlı sanatına ters düşmektedir. Girişteki kitâbesinde 1158'de (1745) yapıldığı belirtilen hamamda Avrupa üslûbunda alçı süslemeler vardır. Şam hamamları arasında hiçbir çifte hamam bulunmayışı dikkate değer bir özelliktir.

Halep'te bilhassa Eyyûbîler döneminde hamam yapımı büyük gelişme göstermiştir. XIII. yüzyılda şehri çevreleyen surların içinde altmış sekiz çarşı hamamı, otuz bir özel, çevredeki dış mahallelerde yetmiş, bahçelerde yirmi beş olmak üzere toplam 194 hamam bulunduğu söylenir. Planı elde edilebilen tek örnek olan Kazancılar Hamamı'nın dar ve gösterişsiz bir soyunma yerini takip eden ılıklık bölümü, dört taraftan duvarlarla ayrılmış küçük odalardan oluşmuştur. Sıcaklık ise dört eyvanı, ortada kubbeli kısmı

ve köşelerde halvet hücreleriyle Osmanlı hamamlarını andırır. Fakat ılıklık bütünüyle değişik bir karakterdedir (Sauvaget, Alep, s. 142, rs. 32). Moğol istilâsının ardından sadece on kadar hamamın faal olduğu, fakat az sonra bunların sayısının arttığı kaynaklardan öğrenilmektedir.

Mısır. Bir Arap yazarının eski Kahire'de 1170, yeni Kahire için seksen olarak verdiği hamam sayısı (bk. Mez, s. 365) abartılı olmalıdır. Esasen Makrîzî XV. yüzyılda sayıyı ancak kırk yedi olarak göstermiştir. Evliya Çelebi ise XVII. yüzyılda Kahire'de elli beş hamam bulunduğunu yazar. Mısırlı Ahmed Çelebi b. Abdülganî 1723'te Kahire'de yetmiş üç hamam olduğunu kaydetmiş, yazma halindeki eserine (Kitâb Evḍaḥ, Yale Landberg, nr. 3, vr. 127b) eklenen bir derkenarda sonraki yıllarda Osman Kethüdâ ve İbrâhim Çavuş hamamlarının da yapıldığı belirtilmiştir ki böylece sayı yetmiş beşe yükselmiştir. Bunun dışında Bulak'ta altı, eski Kahire'de sadece iki hamamın varlığına işaret edilmiştir. Kahire'yi 1755'te ziyaret eden seyyah Fourmont buradaki hamam sayısını seksen olarak tahmin etmiştir. Kahire'deki hamamlara dair 1933'te bir monografi yayımlayan E. Pauti şehirde kırk iki, Bulak'ta da beş hamam göstermiştir. Son olarak Kahire hamamları hakkında etraflı bir araştırma yapan A. Raymond, XVIII. yüzyılda adlarıyla birlikte haklarındaki kaynakları gösterip son durumlarını da bir iki kelime ile belirttiği yetmiş yedi hamam tesbit etmiştir. Raymond, çalışmasında çok ayrıntılı olarak arşivden derlediği notlarla gelirleri, kiralama, araç ve gereç ücretleri, müstahdem masrafları ve hamamcılar loncasıyla

ilgili bilgiler verdiği bu yetmiş yedi hamamdan, makalenin yayımlandığı 1969 yılına kadar otuz beşinin yok olduğunu, kalanlardan bir kısmının da faal durumda bulunmadığını yazmaktadır.

Kahire'de Memlükler döneminde, kapısı üstündeki kitâbesinde 742 (1341-42) yılında Emîr Seyfeddin Beştâk tarafından el-Melikü'n-Nâsır zamanında inşa ettirildiği bildirilen hamam, renkli taşlar kullanılarak meydana getirilen dış mimarisiyle dikkati çeker. Fakat binanın sadece cephesinin bir kısmı cümle kapısı ile günümüze kadar ulaşabilmiştir. Tek hamam olan bu tesis değişmiş durumu ile yalnız kadınlara hizmet etmektedir.

Koca Sinan Paşa tarafından 1579'da Kahire'de yaptırılan külliyenin parçası

olarak bir de hamam inşa ettirilmişti. Tamamen Osmanlı üslûbundaki bu külliyenin hamamı da aynı esaslara göre yapılmıştır. Anadolu'nun pek çok yerinde, hatta İstanbul'da da olduğu gibi (bk. BEYAZIT HAMAMI) bu tesisin suyu dolapla çekiliyordu. Kahire'de hamam yapımı XIX. yüzyıla kadar devam etmiş, 1211'de (1796-97) yapılan Nefîse Hatun Sebil ve Sıbyan Mektebi yanında bir erkekler hamamı inşa edilmiştir.

Kuzey Afrika ve Endülüs. Kuzey Afrika'da Kal'atü Benî Hammâd'da, Dârülbahr denilen harabe halindeki saray kalıntısı içinde ana binanın kuzey tarafında rastlanan çok küçük ölçülerdeki bazı mekânların, altlarındaki cehennemliklerin yanında tabanları tuğla döşendiği ve duvar içlerinde de tüteklik boruları bulunduğundan hamam oldukları kabul edilir.

Cezayir'de Tilimsân'da, yabancı dillerdeki yayınlarda "Boyacılar" (Tenturiers) Hamamı olarak tanıtılan umumi hamam, burada mevcut pek çok sayıdaki benzeri tesisin en büyüğü ve en mükemmelidir. Yapıldıktan sonra birçok değişikliğe uğramakla beraber erken dönemin Kuzey Afrika İslâm hamamlarının ana esaslarını bu eserde bulmak mümkündür. Hamam hemen hemen bütünü ile bir kare biçimindedir. Buna ek olarak sadece helâlar ve depodan ibaret iki küçük mekân bitişiktir. Hiçbir mimari özelliği bulunmayan giriş holünü takip eden büyük kare mekânın her bir kenarı 5 m. uzunlukta olup ortada kabaca işlenmiş fıskıyeli bir havuz vardır. Mekânın ortasında on iki sütunla ayrılmış bir bölüm yer alır; bunun üstü, köşe geçişleri tromplarla sağlanmış sekizgen biçimli kasnağa oturan bir kubbe ile örtülmüştür. Bu mekânın etrafında ise dinlenme için sedirler yapılmıştır. Yandaki bir kapıdan geçilen sıcaklık dikdörtgen şeklinde bir kısımdan ibaret olup iki ucunda tek sütuna dayanan kemerlerle ayrılmış halvet sayılabilecek bölümler mevcuttur. Burada ayrıca bir de soğuk su haznesi bulunur. G. Marçais tarafından tanıtılan Tilimsân Hamamı'nın benzerleri Mayurka (Majorka), Palma, Gırnata (Granada), Kurtuba (Cordoba) ve Belensiye'de (Valencia) görülmüştür.

Eski Endülüs (İspanya) topraklarındaki müslüman yerleşim yerlerinde çok sayıda hamam bulunduğu rastlanan kalıntılardan anlaşılmaktadır. Ronda ve Tortosa'da da hamamların varlığı tesbit edilmiştir. Bu hamamlar İslâm sanatının Mağrib ekolünün ürünleri olup XI-XII. yüzyıllara ait kabul edilir. Endülüs'te hamam mimarisi, Barselona (Barcelona) ve Girone'de XII-XIII.

yüzyıllarda İslâm dışı olarak devam etmiştir. Mağrib bölgesi özellikleri taşıyan bu hamamlar, Anadolu'da çok yaygın olan Selçuklu ve sonraları Rumeli'de de yüzlerce örneği yapılan Osmanlı hamamlarından bütünüyle farklıdır.

Mağrib hamam planı daha ihtişamlı biçimde Elhamra Sarayı'ndaki özel hamamda tekrarlanmıştır. Yapımına 1232'den sonra başlanan, pek çok bölümü XIV. yüzyılda inşa edilen bu saray yapıları topluluğunun iki büyük iç avlusunun arasında bulunan hamamın giriş mekânı enlemesine dikdörtgen biçimindedir. Ortasında, Mağrib çarşı hamamlarında olduğu gibi sütunlarla ayrılan şadırvanlı bir bölüm vardır. Yalnız burada sadece dört sütun kemerleri taşır. Ilıklık kısmı, iki ucu bir çift sütunla ayrılmış yine enlemesine bir dikdörtgendir. Sıcaklık ise hiçbir plan özelliği olmayan dikdörtgen iki mekân halindedir. I. Yûsuf döneminde (1333-1354) yapıldığı sanılan hamamın bir kitâbesinde onun adı okunmakla beraber binada XVI. yüzyıla kadar yapılan birçok değişiklik izler bırakmıştır. İlk bölüme nisbetle daha basık olan son kısımlar, Marçais'nin ifadesine göre üstlerini örten tonozlardaki boru biçiminde deliklerden ışık alıyordu.

Mağrib hamamlarının ısıtma sisteminin eski Roma mimarisine uygunluğu dışında ne planları ne de genel mimarileri ve ölçüleri İlkçağ yapı sanatına uymadığı gibi Türk hamam mimarisinin değişiklikler arayan hareketli, düzenli sistemine de aykırıdır. Fas'ta Vücde'de büyük cami yanındaki çarşı hamamını Merînîler'den Ebû Ya'kūb'un 696'da (1296-97) inşa ettirdiği sanılır. Giriş bina eksenine ters düşen biçimde yandadır. Türk hamamlarındaki camekânın karşılığı olan dinlenme yeri ortası kubbeli bir mekân halinde olup etrafında değişik şekil ve ölçülerde odalar vardır. Ilıklık ve sıcaklık bölümleri ise enlemesine dikdörtgen mekânlardan ibarettir ve hiçbir süslemeleri yoktur. Aynı plan, yine Merînîler döneminde Rabat'ta

yapılan hamamda da uygulanmıştır. Burada bölümler muntazam bir dikdörtgenin içindedir. Yana açılan bir kapıdan girilen soyunma yeri üç taraftan tonozlu galerilerle çevrilidir. Ortada dört sütuna oturan küçük bir kubbe vardır. Soğukluk enlemesine beşik tonozlu dikdörtgen bir salondan ibarettir. Ilıklık iki yan bölümü beşik tonozlu, ortası kubbeli üç bölümlü bir mekândır. Bunu takip eden sıcaklık ise bütünüyle bir beşik tonozun örttüğü, bir mimari özelliği olmayan hangar gibi süslemesiz büyük bir mekândan

ibarettir. Tilimsân'da Ubbâd Camii'ne komşu olan hamam da aynı planın daha sadeleştirilmiş bir şeklini ortaya koyar. Burada kubbeli bir dinlenme mekânını üç bölüm takip eder.

XVIII. yüzyılda Tunus'ta Bardo'da yapılan hamam plan bakımından klasik Osmanlı-Türk hamamlarından farklıdır. Cephesinin yan tarafından girilen ve iki küçük geçidi takip eden dinlenme yeri büyük bir kare şeklindedir. Sağ taraftaki duvarına bitişik olarak külhan, su haznesi ve kömür ambarı bulunur. Dinlenme yerinin diğer iki duvarının arkasında çok küçük bir odadan ibaret ılıklık ile helâlar ve daha büyük iki mekân yer alır. Bunlardan en büyüğü masaj için ayrılmış ılık bir yer olup burada ayrıca üç adet ayak yıkama hücresi vardır. Yanındaki daha ufak dikdörtgen şeklindeki kısım ise sıcaklıktır. Bu örnek, Akdeniz çevresinde Osmanlı mimarisinin hâkim olduğu dönemde bile Tunus'taki hamam düzenlemesinin bundan etkilenmediğini açık şekilde gösterir.

İran. İslâmiyet'ten önceki dönemde İran'da pek hamam yapılmadığı tahmin edilmektedir. Arap müelliflerinden Ya'kūbî İslâmiyet'ten önce bu ülkede hamam bulunmadığını bildirir (bk. Mez, s. 365). Nitekim Sâsânî hükümdarlarından I. Kubâd, Bizans'a karşı yaptığı savaşta Âmid'i işgal ettiğinde buradaki hamama girip beğendikten sonra kendi ülkesinde de hamam yapılmasını istemiştir.

Kaynaklarda, İslâmiyet'in bu ülkeye girmesiyle pek çok sayıda kaplıca kurulduğuna dair bilgiler varsa da tarih boyunca yapılan hamamlar hakkında fazla mâlumat edinilememiştir. 1890'da yalnız İsfahan'da yetmiş iki hamamın bulunduğu ve bunların içinde otuz bir çarşı hamamının tarihî karakterde yapılar olduğu belirtilmiştir. Kirman'da 1870'e doğru mevcut elli bir hamam sayısı daha sonraki yıllarda otuz iki olarak gösterilmiştir. 1880 yıllarında Kazvin'de otuz beş, Şîraz'da kırk, 1903'te Kirmanşah'ta otuz kadar çarşı hamamının varlığı bilinmektedir. 1916'da Sultanâbâd'da ikisi çok yeni olmak üzere otuz çarşı hamamı bulunuyordu. Bunlardan biri Avrupalılar'a mahsustu. Tahran'da ise hamam sayısı 1852'de 146, 1902'de 182 idi. 1925'te bu sayı sanıldığına göre akar su yetersizliğinden 151'e düşmüştür (EIr., III, 864). Aartbur Upham Pope başkanlığında İran'ın sanat eserlerine dair çok hacimli bir kitap yayımlanmasına rağmen burada yalnız Kirman'ın güneyinde Necar'daki Selçuklu öncesine ait bir hamamın adının

geçmesi hayret vericidir.

İran’daki hamamların mimarilerine dair yeterli bilgi bulunmamaktadır. SimnânDamgan arasında Âhûvân yakınında inşa edilen, Ziyârîler’den Şerefülmeâlî Enûşirvân’a (1029-1049) bağlanan ve Ribât-ı Enûşirvân adıyla tanınan kervansarayda girişin sağındaki köşede yer alan kısmın (dört eyvanlı beyt) bitişiğinde bir hamamın varlığı bilinmektedir. Ayrıca Sîrâf’ta yapılan bir kazıda meydana çıkarılan ve 441’den (1049-50) önce inşa edildiği sanılan umumi hamamın dıştan 17 × 11,50 m. ölçülerinde bir dikdörtgen şeklinde olduğu tesbit edilmiştir. Bunun içinde yine dikdörtgen bir soyunmalıkla diğer bir mekân ve helâ ile cehennemliği olmayan bir başka yer vardır. Bu sonuncunun iki yanındaki odalarla sıcaklık bölümünün altlarında cehennemlikler yapılmıştır. Suyu dışarıdan getirilen hamamın İran’da bir süre hüküm süren Selçuklular dönemine ait olduğu da düşünülebilir. Bunun dışında Selçuklu öncesine tarihlenen bir başka hamam Kirman’ın güneyinde Necar’da bulunmuş, P. Coste de 1867’de Paris’te yayımlanan kitabında (lv. 45) Kâşân’daki bir hamamın planını tanıtmıştır.

W. Kleiss, İran’da yakın tarihlere ait bazı küçük yerleşim yerlerindeki hamamlardan bahseder (EIr., III, 867). Fars eyaletinde çöl bölgesinde boşalmış Dîdgân köyünde, Şîraz’ı Âbâde’ye ve Yezd’e bağlayan yol üzerindeki bir kervansarayın yanında hamam bulunmuştur. Bunun şaşılacak özelliği bütünüyle yer altında oluşudur. Bir merdivenle inilen kubbeli

soyunmalığın iki büyük nişi vardır. Bir köşede bulunan kapıdan geçilen sıcaklıkta sadece bir niş yer alır. Mekânların ölçüleri 3,40 × 3,20 metredir. Sıcaklıktan sıcak su haznesine bir geçitle ulaşılır. Hamamda altındaki bir ocak sayesinde ısıtılan tek yer bu haznedir. İslâmî hamamların aksine bu küçük ve basit tesiste döşeme altında ve duvarlarının içlerinde ısıtmaya yarayan teknik unsurlar yoktur.

Yine Şîraz’dan İsfahan’a giden kervan yolu yakınında Dihgirdû’de bir hamam harabesi bulunmuştur. Yanında bir kervansarayla saraya benzeyen bir yapı harabesi ve tahkim edilmiş oldukça büyük bir de köy vardır. Basit bir köy hamamı ölçülerini aşan bir büyüklükte olan bu yapı Kleiss tarafından XVII. yüzyıla tarihlenmiştir. Bu hamam da külhan dışında üç mekândan oluşur. Bunlardan ilki, kubbeli 5,40 m. çapında sekizgen

biçiminde olup etrafında çepeçevre dördü eyvan şeklinde, dördü köşe hücreleri biçiminde sekiz girinti sıralanır. Buradan geçilen sıcaklık, dört adet sekizgen kesitli taştan pâye ile etrafında bir çevre dehlizi dolaşan merkezî bir kısma sahiptir. Bu mekânı takip eden üç adet sıcak su haznesi sıcaklığı teşkil eder ve yalnız burası ısıtılır.

İran'da Kleiss'in kısaca bahsettiği iki özel hamamdan ilki Kaçar soyundan Nâsırüddin Şah'ın (1848-1896) yaptırdığı, Tahran'ın kuzeybatısında Şehristânek av köşkünün küçük hamamıdır. İki mekândan oluşan ve duvarları evvelce çini kaplı olan bu hamama ancak köşkün ana avlusundan girilebiliyordu. Ayrıca şahın maiyeti için de burada ikinci bir hamam vardı. Ancak bu hamamların her ikisi de büyük ölçüde harap olmuştur.

Kleiss, Vîrâmîn'den Kum'a giden eski kervan yolu üzerinde de Deyrigeç Kervansarayı'nın hamamını zikreder ve bunun Safevîler dönemine ait olabileceğini söyler. Fakat hamamın kervansaray binasının içinde oluşu ve bu tür uygulamalara Anadolu Selçukluları'nda rastlanması (Kayseri'de Karatay ve Sultan Hanı, Denizli'de Akhan) bu eserin belki de Selçuklu döneminden kaldığına işaret sayılabilir. Kervansarayın bir köşesini işgal eden bütünüyle tuğladan yapılmış hamamın, altındaki cehennemlikle ısıtılan 4,50 m. çapında kubbeli sekizgen biçiminde iki mekânı vardır. Ne zaman inşa edildiği bilinmeyen Kirman'ın güneyindeki bir hamam, dört eyvanlı bir soğuklukla sekizgen biçiminde bir sıcaklığa sahiptir. Bu bölüm Arap ülkelerindeki hamamları hatırlatır. Ilıklıklar herhalde köşelerdeki küçük mekânlar olmalıdır. İran Tarihî Eserleri Koruma Millî Teşkilâtı'nın yayımladığı envanter kitabında da yakın tarihlere ait sadece birkaç hamamın adları verilir. Bunlardan ilki, İsfahan'da 1122 (1710) yılında Safevîler'den Şah Sultan Hüseyin döneminde yapılan Ali Kulı Han Camii'nin yanında bulunur. Ancak bu hamamın çok daha eski olduğu ve orijinal yapısından görünürde bir şey kalmadığı bildirilmektedir. İçinde evvelce çini kaplama bir süsleme olmakla beraber bunlar da yerlerinden sökülerek Çihilsütun'daki müzeye taşınmıştır. Ali Kulı Han Hamamı, komşusu olan cami ile birlikte şimdiki biçimiyle yeniden yaptırılmış olduğuna göre Safevî hânedanının sonlarına aittir.

Kirman eyaletindeki İbrâhim Han Hamamı, XIX. yüzyıl içinde Kaçarlar hânedanı döneminde Kirman Valisi İbrâhim Han tarafından medrese ve

çarşı ile birlikte yaptırılmıştır. Şîraz'da da XVIII. yüzyılda inşa edilmiş hamamlar vardır.

Hindistan. Hindistan'da hamam yapımının, genellikle Bâbür Şah'ın (1526-1530) eseri olan Bâbürlü medeniyetinin bir ürünü olduğu ileri sürülmüştür. Ancak K. K. Muhammed'in görüşüne göre, gerek yazılı kaynaklardan gerekse bazı kalıntılardan hareketle Bâbür Şah'ın hâkimiyetinden önce de Hindistan'da hamamlar bulunduğu ileri sürülür. Aynı yazara göre bunların çoğu, Kuzey Hindistan'da Agra ili sınırları içindeki Fetihpûr Sikri'de bulunmaktadır. Fakat bu şehrin 1574'te Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah tarafından başşehir olarak kurulduğu da göz önünde tutulmalıdır. Büyük imar çalışmalarından sonra gelişen başşehir su kaynaklarının yetersizliğinden 1586'da Agra'ya taşınmıştır. Bu bakımdan hamam kalıntılarının gerçekten Bâbürlüler'den önceye mi ait olduğu tartışılabilir. Esasen Hindistan'daki hamamların planları ile mimarilerini ortaya koyan etraflı bir araştırma şimdiye kadar yapılmamıştır.

K. K. Muhammed, Bâbürlüler'in Hindistan'a gelip yerleşmesinden önce var olduğunu söylediği hamamlar hakkında açık bir bilgi vermemektedir. Sadece bazı özel hamamlara dair, "Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân (ö. 1121) sürgünde bulunduğunda Lahor'daki hamamının özlemini çektiğini yazmıştır. Delhi sultanları da burada hamamlar inşa ettirmişlerdi. Fîrûz Şah Tuğluk yalnız bu şehirde on hamam yaptırmıştı" gibi rivayetlere dayanan bilgiler kaydedilmiştir.

Anadolu'da Selçuklu ve Osmanlı, İstanbul ve Rumeli'de Osmanlı hamamlarının yaygınlık kazanması ve mimarilerinin gelişmesinden çok sonra Bâbürlü hükümdarları Hindistan'da sıcak buharla ısıtmalı hamamları yaygınlaştırmışlardır. Bâbür Şah, fethettiği bu ülkede

hamam bulunmadığını görünce değişik şehirlerde dört hamamın inşa edilmesi emrini vermiş, arkasından da bu türden yapılar hızla çoğalmıştır. En büyük hamam Ekber Şah tarafından Fetihpûr Sikri'de inşa edilmiştir. 104,40 × 78 m. ölçülerinde bir alanı kaplayan bu tesis alçı kabartma ve altın yaldızlı nakışlarla süslenmişti. Cihangir Şah döneminde hükümdar bazı özel kabulleri gusülhâne denilen bir yerde yapıyordu. Bu bir bakıma Emevî saraylarındaki kabul geleneğinin devam ettirilmesidir. Esasen Cihangir'in

hamamlara olan büyük ilgisi Delhi ve Agra'da inşa ettirdiği yapılardan bellidir. Fakat soylular Selçuklu mimarisi tipindeki hamamları tercih ediyorlardı. K. K. Muhammed, birçok hamam hakkında açıklama yaparsa da hiçbirinin planını vermediğinden ve açık bir tasvirini de yapmadığından bunların gerçek mimari hüviyetleri anlaşılamamaktadır. Ahmedâbâd'da Nizam Şah dönemine tarihlenen hamamın "bâdgîr" denilen ve havayı hamamın içine gönderen bir rüzgâr kulesi vardır. Ayrıca bu tesislerin soyunmalıklarında muhteşem bir şadırvanın bulunduğu da kaynaklardan öğrenilmektedir.

Fetihpûr Sikri saraylarında Bâbürlüler döneminde yapılmış özel hamamlar bulunmaktadır. Türk sultanın avlusu veya bahçesi (Turkish Sultana's Bath) denilen yerdeki hamamın girişi yandadır. Buranın kubbeli odalardan ayrı haçvari biçimde kubbeli bir soyunma yeri vardır. Sıcaklık ise yıldız biçimini andırır. Bir taraftan iki eyvanlı ve kubbeli bir oda, diğer taraftan kubbeli ve yonca biçiminde planlı bir mekânla bağlantılıdır. Aynı yerdeki Cihangir Mahal denilen sarayın hamamı da zemin altından ısıtmalıdır. Büyük avlusunda girişin tam karşısında, Emevî saray hamam mimarisinde olduğu gibi bir kabul salonu arkasında hamam yer alır. Bu da kare ve dikdörtgen odalarla iki yanında apsis biçiminde yarım yuvarlak nişler bulunan bir mekândan ibarettir.

Bilhassa Asya'daki Türk ülkelerinde mevcut hamamlara dair herhangi bir bilgi yoktur. Halbuki hamam mimarisi, Arap ülkelerine nazaran bazı değişikliklerle Türkler tarafından yerleştikleri yerlere götürüldüğüne göre Asya'nın bu bölgelerinde hamamlar olmalıdır.

Türkler'de Hamam. Osmanlı döneminde devletin yayıldığı bütün topraklarda çok sayıda umumi hamam inşa edilmiştir. Bunların dışında büyük konaklarda, âyan saraylarında, varlıklı kişilerin evlerinin yanında küçük ölçüde özel hamamlar da yapılmıştır. Ufak yerleşim yerleriyle köylerdeki evlerde ise gusülhâne denilen yıkanma yerleri bulunurdu.

Umumi Türk hamamları (çarşı hamamları veya halk hamamları), ısıtma sistemi bakımından eski Roma hamamlarına benzemekle beraber mimarileri bütünüyle değişiktir. Diğer İslâm ülkelerinde İlkçağ mimarisinden kalan bir plan sisteminde kalınmasına rağmen Türk hamamlarında belirli bir eksen

düzenlemesi hâkim olmuş ve bilhassa sıcaklık bölümlerinde Orta Asya'dan beri yapı sanatında görülen dört eyvan şeması uygulanmıştır. Arap ülkelerinde pek çifte hamam yapılmazken Türkler'de birbirine bitişik olarak erkekler ve kadınlar için iki binadan oluşan çifte hamamlar inşa edilmiştir.

Osmanlı Öncesi. Selçuklular'ın Anadolu topraklarında yerleşmesiyle her tarafta hamamlar yapılmaya başlanmıştır. Kaplıca veya ılıcalar dışında havuzu bulunmayan Türk hamamlarında kurna başında su dökünerek yıkanılır. Terleme için ise ayrı kapalı bir mekân değil, her sıcaklık bölümünün ortasındaki "göbek taşı" denilen yüksekçe seki tercih edilmiştir. Soyunma yeri büyük ve âbidevî bir mekân halini almış, burası yorgunluk çıkarma, dinlenme ve ferahlama mahalli olarak düşünülmüştür. Bu sebeple ortasında fıskıyeli bir şadırvanla sonraları bir kahve ocağının da bulunmasına özen gösterilmiştir. Kullanılan su künklerle dışarıdan getirilmekle beraber su tesisatı ve imkânı olmayan yerlerde geniş çapta bostan kuyularından ve hayvanlarla çevrilen su dolapları yardımıyla temin ediliyordu.

Türkler'in hamama verdikleri büyük önem konakladıkları yerlerde çadır hamamları kurmalarından anlaşılır. Sultan I. Alâeddin Keykubad'ın "hamâm-ı seferî" denilen bir çadır hamamıyla seferlere çıktığı bilinmektedir.

Anadolu'da Osmanlı döneminden önce bilhassa Selçuklular zamanında yapılan hamamlardan bazıları tek monografiler halinde tanıtılmış olmakla beraber bunlar başlı başına bir cilt içinde, gerekli tarihî bilgilerle mimari tarifleri yanında çeşitli fotoğrafları, planları da eklenerek Yılmaz Önge (ö. 1992) tarafından derlenmiş ve vefatından sonra 1995'te yayımlanmıştır.

Bugünkü Türkiye-Ermenistan sınırı kenarındaki Ani şehrinde kalıntıları bulunan iki hamamın Anadolu'nun bu türden ilk kâgir yapılarından olduğu kabul edilir. Bu hamamı, Selçuklular'ın Anadolu'yu fethe başlamasından sonra Şeddâdîler'e bırakılan Ani'nin ilk beyi Ebû Minûçihr'in 1064-1110 yılları arasında yaptırdığı sanılmaktadır. 1965-1967'de meydana çıkarılan bu tek hamamda bir eksen üzerinde sıralanan bölümlerden soyunmalık yıkılmıştır. Ilıklık kubbeli kare bir mekândan ibarettir. Sıcaklık ise beşik tonozlu dört eyvanla köşelerde dört hücreden oluşur. Ortası ve köşeler hep

kubbelidir. Bu şema, yüzyıllar boyunca Türk hamamlarının sıcaklık bölümünün ana planı olarak kalmıştır. Sıcaklığın yan duvarına bitişik su haznesi ve külhan vardır. Kubbe geçişlerinde ve kapı nişlerinde taşların alveollü mukarnaslar halinde işlenmiş olduğu görülür.

Mardin’de Artukoğulları dönemine ait Savurkapısı (Radviyye) Hamamı, Sitti Radviyye Medresesi evkafındandır. Medrese 1176-1185 yılları arasında yapıldığına göre hamam da Necmeddin Alpı’nın hanımı ve Kutbüddin Gazi’nin annesi Radviyye Hatun tarafından inşa ettirilmiştir. XVI-XVII. yüzyıllarda büyük ölçüde tamir ve değişiklikler görmüş olmasına rağmen mimarisinde orijinal unsurlar tesbit edilebilmiştir. Burada, bir ucu yarım yuvarlak olan beşik tonozlu uzun mekân Suriye ve Memlük, hatta bazı Roma hamamlarını hatırlatmakla beraber ılıklıklar beşik tonozlu küçük mekânlar halindedir. Sıcaklık ise Türk mimarisi geleneğine uygun olarak beşik tonozlu dört eyvanlı ve köşe hücrelidir.

Anadolu’nun en eski hamamlarından Kayseri’de Kölük Hamamı yakınındaki cami ve medreseye vakıf olarak yapılmıştır. Yılmaz Önge, bunun İlkçağ’dan (Roma ?) kalma temeller üzerine inşa edildiği görüşündedir. Camideki kitâbelerin en eskisi, 608 (1211-12) yılında Dânişmendliler’den Atsız Elti’nin yaptırdığı tamire işaret ettiğine göre külliye ile birlikte hamam daha eski bir tarihte, XII. yüzyılın son yarısında yapılmış olmalıdır. Günümüze harabe halinde ve bazı bölümleri eksik olarak geldiğinden gerçek mimarisi açık şekilde anlaşılmazsa da sıcaklık olduğu sanılan ortadaki mekân, çepeçevre yarım daire nişlere sahip iç şekliyle daha çok Suriye hamamlarını akla getirir. Bu durumu -Anadolu’da hamam mimarisi Orta Asya geleneğine bağlı kalmakla beraber-arada komşu bölgelerden de ilham alındığı şeklinde yorumlamak mümkündür.

Kayseri’de Sultan II. Kılıcarslan’ın kızı Gevher Nesibe Hatun için 602 (1206) yılında inşa edilen dârüşşifânın evkafından

olduğuna göre bu tarihlerde yaptırıldığı sanılan Sultan Hamamı çok harap durumdadır. Ancak burada sıcaklığın kubbeli odalar halinde oluşu dikkati çeker. Alanya İçkale’deki yine çok harap ve bazı bölümleri eksik hamamın sıcaklığı da Kölük Hamamı gibi içinde çepeçevre nişler sıralanan bir sekizgen biçiminde oluşu bakımından İlkçağ ve Suriye geleneğine bağlanır.

Halbuki Sivas'ın Divriği ilçesinde Mengücükoğlu Ahmed Şah'ın buradaki Ulucami ile birlikte 626'da (1229) yaptırdığı sanılan hamam (XVII. yüzyıldan itibaren Bekir Çavuş Hamamı), eğer gerçekten XIII. yüzyıla aitse normal Osmanlı dönemi hamamları karakterindedir. Geç bir devirde küçültüldüğü sanılan soyunmalığı beşik tonozlu dikdörtgen bir ılıklık takip eder; sıcaklık ise dört eyvanlı ve köşelerdeki kubbeli halvet odaları ile oluşmuş Türk mimarisi geleneğine uygun biçimdedir.

Kayseri'de Huand (Hunat) Hatun Camii'nin yanındaki hamam, arkeolojik araştırmalara göre 1230-1240 yılları arasında yapılmış olmalıdır. Burada da sıcaklık bölümlerinde dört eyvanlı ve köşelerde halvet hücreli tipte Türk mimari geleneğine bağlı şema uygulanmıştır. Hamamda 1969'da yapılan araştırmada Selçuklu çinilerinin bulunması önemli bir husustur. Haçvari veya sekiz uçlu yıldız biçimindeki bu çinilerin üzerlerinde kanatlı melek, kuş, yazı, hayvan veya süs motifleri bulunmaktadır. Böylece Selçuklu dönemine ait bu hamamın duvarlarında bir çini kaplamanın varlığı anlaşılmış olmaktadır.

Konya'da Sâhib Ata Külliyesi'nin evkafından olarak herhalde 1258-1279 yılları arasında yapılan bir çifte hamamda her iki kısım eşit ölçülerde yan yanadır. İkisinin de ayrı sokaklara açılan girişlerinden geçilen soyunmalıkları büyük kare mekânlardır. Tam eşit olan ılıklık, kubbeli bir büyük mekânla daha küçük iki mekândan oluşur. Sıcaklıklar ise yine dört eyvan ve köşelerde kubbeli dört halvet hücresinden klasik şemaya göre oluşmuştur. Bu önemli hamamın mimarisi sonraları oldukça bozulmuşken 1960-1962 yıllarında büyük ölçüde tamir edilerek aslî şekline dönüştürülmüştür.

Kastamonu'da Cemâleddin Frenkşah Hamamı, vakfiyesine göre 661 (1263) yılında adı geçen emîr tarafından caminin evkafı olarak yaptırılmıştır. Vakfiyede çifte hamam şeklinde kayıtlı iken bugüne tek hamam gelmiştir. Harap durumda günümüze ulaşabilen eser toprak altından çıkarılarak bir dereceye kadar tamir edilirken birçok aksamı meydana çıkarılamamıştır. Sıcaklık bölümünün Orta Asya geleneğine uygun biçimde dört eyvanlı ve köşelerde kubbeli halvet hücreli olduğu görülen yapıda bir değişiklik olarak halvet hücrelerinden biri tonozludur. Yanındaki eyvan yeri ise kapalı mekân haline getirilip kubbe ile örtülerek halvet yapılmıştır.

Anadolu'da Selçuklu dönemi hamamları arasında değişik bir özellik gösteren bir yapı, Tokat'ta Selçuklu Veziri Muînüddin Süleyman Pervâne'nin vakfı olarak 1275'e doğru bir külliye ile birlikte yaptırılan hamamdır. Zaman içinde değişikliklere uğramakla birlikte esas mimarisi belirlidir. Bu çifte hamam, büyük kare bir soyunmalığı takip eden hepsi de kubbeli üç bölümlü bir ılıklıktan sonra klasik ve Türk mimari geleneklerine uygun ortası göbek taşlı, dört beşik tonozlu eyvanlı, köşe halvet hücreleri kubbeli bir sıcaklığa sahiptir. Fakat soyunma mekânını kaybetmiş olan bitişiğindeki kadınlar kısmı çok daha küçük ölçüdedir. Kubbeli tek mekândan sonra geçilen sıcaklık bölümü, yanında tonozlar olan ortası kubbeli bir dikdörtgen halindedir. Yapıyı ilgi çekici kılan husus, buradan en dipteki kubbeli çift halvet odalarına geçilmesidir. Böyle çifte halvet hücreleri, ancak bazı Osmanlı dönemi hamamlarında görülen bir tipe mahsus özelliktir. Bu durum, hamamın gerçekte hangi döneme ait olduğu konusunda şüphelere sebep olmaktadır.

Yılmaz Önge, Kastamonu'da Vakıf Hamamı denilen yapının Çobanoğulları'ndan Muzafferüddin Yavlak Arslan (1284-1292) tarafından yaptırıldığını ve bir ihtimale göre İlkçağ'a ait temeller üzerine oturtulmuş olabileceğini bildirir. Bunun sebeplerinden biri, hamamın ortası şadırvanlı büyük kareden ibaret olan soyunmalığının eksen üzerinde olmayışıdır. Ayrıca yapıda, normal dikdörtgen ılıklık yerine yanda mimariye uymayan kubbeli iki mekânın ve bunlardan birinin içinde herhalde helâ olarak ayrılmış bir bölmenin bulunması ile, bunların dışında altı yarım yuvarlak nişli kubbeli bir sıcaklığın hâkim olması da diğer sebepler arasında zikredilir. Bu merkezî mekânın etrafında kubbeli ve tonozlu halvet hücreleri yer almıştır. Kastamonu'daki bu yapı, Anadolu hamam mimarisi içinde değişik biçimiyle ayrı bir yer almak suretiyle Önge'nin düşüncesine hak verdirir.

XII-XIII. yüzyıllardan kaldığı tesbit edilen hamamların sonuncusu, Beyşehir'de Eşrefoğlu Süleyman Bey tarafından buradaki cami ile birlikte onun evkafından olarak 1297 civarında inşa edilmiştir. Günümüzde çok harap durumda bulunan bu eserde ılıklığın kubbeli büyük bir kare mekân biçiminde olduğu görülür. Sıcaklık ise eski geleneğe bağlı, köşeleri halvet hücreli dört eyvanlı tiptedir. Camideki taşa işlenmiş vakfiyede buradan

“hamâm-ı kebîr” olarak bahsedildiğine göre aslında bu yapının çifte hamam olarak tasarlandığı hatta belki de yapıldığı sanılır. Ancak bitişikte olması gereken ikinci bir kanadın izine rastlanmamıştır. Hamamın içinde, duvarlarda sıva üzerine kalıp basmak suretiyle yapılmış bir süslemenin varlığı da anlaşılmıştır. Bu oldukça zengin bezemenin kalıntıları sıcaklık kısmında eyvanlarla halvet hücrelerinde de mevcuttur.

Anadolu’da vakıflara gelir sağlamak amacıyla yapılan bu çarşı hamamları dışında özel bazı küçük hamamlar da günümüze kadar gelmiştir. Bunların başında, Alanya-Antalya arasında bulunan Alara Kalesi’nin tam tepesindeki Selçuklu kasrının hamamı gelir. Hamam, bu kalenin I. Alâeddin Keykubad tarafından fethinin arkasından 1224-1225 yıllarına doğru inşa ettirildiği veya daha önceden var olan bir tesisin tamir, ihya ve bilhassa iç bezemesinin yapılması suretiyle meydana getirildiği sanılmaktadır. Yapı çok ufak ölçüde olup peşpeşe sıralanan beşik tonozlu bir giriş mekânı ile (soyunmalık ?) kubbeli, biri herhalde sıcaklık olan iki odadan ibarettir. En sonda ise külhan vardır. Bu hamamın en ilgi çekici tarafı, duvar yüzeylerinde hâlâ bazı izleri görülebilen renkli kalem işi nakışlar ve bunların aralarında yine sıva üzerine fresko tekniğinde yapılmış bitki, hayvan ve insan resimleridir. Bu bakımdan yapı, İslâm sanatının ilk hamamlarından Emevîler dönemindeki Kusayru Amre’deki hamamı hatırlatır. Ayrıca sıcaklık bölümünün duvarlarının evvelce sekiz köşeli yıldız ve haç biçiminde çinilerle kaplı olduğu, bazı izlerle hamam harabesi içinde molozlar arasında rastlanan parçalardan anlaşılmıştır.

Kayseri-Sivas yolu üzerinde I. Alâeddin Keykubad tarafından 1232-1236 yılları arasında yaptırılan Sultan Hanı’nın avlulu birinci bölümünün köşesinde, içten yaklaşık 7 × 8 metrelik bir dikdörtgene sığdırılmış dört küçük mekândan ibaret bir özel hamam vardır. Kayseri-Malatya yolu kenarında, Sultan II. Gıyâseddin Keyhusrev zamanında 638 (1240-41) yılında

Emîr Celâleddin Karatay’ın yaptırdığı hanın da yine birinci bölümünün köşesinde küçük bir hamam yer alır. Birbirinden geçilen kare şeklindeki odacıklardan oluşan bu hamamda bilhassa bir odanın taştan işlenen kubbe örgüsü oldukça zengin ve sanatlıdır. Denizli’deki Akhan’ın da (1252) bir köşesinde üç küçük bölümden oluşan çok ufak bir hamam vardır.

Kervansarayların ana kitlesi içinde ve girişe göre sağ taraftaki köşeye yerleştirilen bu hamamlardan başka binanın yakınında da hamamlar yapıldığı görülür. Bunlar içeride olanlara nisbetle daha büyüktür. Bu gruptan başlıca örnekler Niğde'de Ağzıkara Han (1243), Afyonkarahisar'da İshaklı (1249) ve Sinop'ta 1266 yılına tarihlenen Durağan Han'dır. Çay'da hiçbir izi kalmayan 1278'e ait Taşhan'ın hamamının da bu gruba girdiği sanılır. Tercan'da Mama Hatun ribât-kervansarayının hamamı esas binanın dışında fakat hemen yakınındadır. Burada da dikdörtgen bir soyunmalığı takip eden kubbeli küçük bir ılıklık ile yine kubbeli bir sıcaklık ve halvet dikdörtgen bir beden duvarı çerçevesi içinde toplanmıştır.

Selçuklu ve Beylikler dönemi çarşı hamamlarında genellikle sıcaklık bölümünde dört eyvanlı ve köşeleri halvet hücreli, Türk yapı sanatında çok eskilerden beri kullanılan bir plan şemasına bağlı kalındığı görülür.

Yılmaz Önge, kitabında etraflı şekilde tanıttığı hamamlar dışında eski kaynak veya vakfiyelerden XIII. yüzyıla ait birkaç eserin daha tesbit edildiğini, fakat günümüzde izlerine rastlanmadığını belirtir. Bunlar, Bünyan'ın Karadayı (Sarâhor) köyünde 638 (1240-41) yılında Celâleddin Karatay'ın vakfettiği hamamla, Kırşehir ve Koçhisar'da Caca Bey'in 1272'de ve Afyon'un Çay kasabasında Yûsuf b. Ya'kūb'un 1278'de yaptırdığı hamamlardır.

Osmanlı Dönemi. Hamama en fazla önem verenler Osmanlı Türkleri olmuş ve devletin sınırlarının ulaştığı her yerde irili ufaklı hamamlar yapılmıştır. Ayrıca çarşı hamamları dışında büyük şehirlerde konak ve yalılarda, Anadolu'da ise âyan konaklarında esas binadan ayrı olarak küçük çapta kâgir özel hamamlar inşa edilmiştir. Osmanlı döneminin bütün hamam örneklerini içine alan toplu bir eser şimdiye kadar hazırlanmamıştır. K. Klinghardt'ın Türk hamamlarına dair 1927'de yayımlanan kitabı sadece Bursa ve çevresinden bazı binaları içine almaktadır. Ancak İstanbul'da ve İstanbul dışında mevcut Osmanlı dönemi hamamları, iyi rölöveleriyle birlikte Ekrem Hakkı Ayverdi ve Aydın Yüksel'in Osmanlı mimarisi hakkındaki kitaplarında bulunmaktadır.

Osmanlı tarihi boyunca çok sayıda hamam inşa edilmesinin iki sebebi vardır. Bunlardan biri, hamamların iyi gelir getirmeleri sebebiyle hayır

eserlerine gelir kaynağı olarak vakfedilmesidir. İkincisi, hamamların ait oldukları yapı manzumesinin merkezi olan cami cemaatine hizmet vermesidir. Fâtih, Süleymaniye, Beyazıt, Yenicami vb. birçok büyük külliyenin kendilerine ait birer hamamları olduğu gibi Mahmud Paşa, Murad Paşa, Küçük Ayasofya gibi daha küçük manzumelerin de hamamları vardır. Ancak bu tesisler gelir getirdikleri müddetçe kullanılmış ve gelir sağlayıcı özellikleri zayıfladıkça ortadan kaldırılmıştır. Osmanlı mimarisinin en zengin alanlarından biri olan hamamlardan birçoğunun bu sebeple ortadan kalktığı bilinmektedir.

Vakıf sahiplerinin gelir sağlamak amacıyla birbirine ne kadar uzak yerlerde hamamlar yaptırdıkları hususunda bir fikir vermek için, serveti kadar inşa ettirdiği hayır binalarının çokluğu ile de meşhur olan Sadrazam Rüstem Paşa'nın (ö. 1561) otuz iki hamamın kurucusu olduğuna işaret edilebilir. Rüstem Paşa'nın İstanbul'da hiçbir hamamı olmayışına karşılık Anadolu ve Rumeli'nin şehir ve kasabalarında çok sayıda hamamı vardı (Ankara, Belgrad, Beypazarı, Bolvadin, Bursa'da dört adet, Büyükkarışdıran, Erciş, Erzincan, Erzurum, Estergon, Hayrabolu, İstolni Belgrad [başka bir Rüstem Paşa'nın olabilir], Kütahya, Karaöz, Lapseki, Lefke, Lipve, Malatya, Nazilli, Niğbolu, Sapanca, Söğütcük, Tekirdağ, Bosna'da Teşne, Trablus'ta iki adet, Van, bk. Yüksel, s. 219-281).

Hamam sayısı bilhassa şehirlerde hızla artınca büyük ölçüde su harcanmasına, özellikle de inanılmaz miktarda odun tüketilmesine yol açmış, bu da halkı susuzluk ve yakacak bulamama gibi sıkıntılara sokmuştur. Bundan dolayı daha XVIII. yüzyılda hamam sayısının artışını önlemeye yönelik tedbirler alınmıştır. 1182 yılının Rebîülevvelinde (Temmuz 1768) III. Mustafa tarafından Hassa mimarbaşısına gönderilen fermanda İstanbul, Üsküdar, Galata, Eyüp ve Boğaziçi'ndeki hamamlar yeterli olduğu halde bazı kimselerin kendilerine gelir sağlamak için çarşı hamamları inşa ederek sıcak zamanlarda suyun azalmasına sebep oldukları gibi İstanbul'a getirilen odunların zayiatına yol açtıkları belirtilerek yeni hamam yapımına engel olunması istenmiştir. Ancak devlet adamlarından ve diğer müslümanlardan hamama ihtiyacı olanların kendi evlerinde hamam yaptırmalarına ve şu ana kadar yapılmış olanların tamir edilmesine izin verilmiştir (Ahmed Refik, s. 217). İstanbul içinde son hamamlar, her ikisi de XVIII. yüzyıl yapısı olan I. Mahmud'un Ayasofya'ya yaptığı ek binalara

vakıf olarak inşa ettirdiği Cağaloğlu Hamamı ile, Amcazâde Hüseyin Paşa'nın kızı Ayşe Hatun'un babasının hayratına vakfettiği Süleymaniye semtindeki Ayşekadın Hamamı'dır.

Reşat Ekrem Koçu, İstanbul hamamlarına dair zengin malzeme ile dolu bir not arşivi toplamış ve bunu konferans halinde de anlatmıştı. Ölümünden sonra bu notların ne olduğu bilinmemektedir. Şinasi Akbatu'da da İstanbul hamamları hakkında toplanmış zengin bir arşiv vardır. C. Gurlitt, 1907-1912 yılları arasında basılan büyük kitabında birkaç hamama da yer ayırmıştı. Fakat İstanbul hamamları hakkında sanat tarihi bakımından etraflı bir araştırma, Avusturyalı H. Glück tarafından 1916-1917 yıllarında yapılarak 1921'de yayımlanmıştır. Bu eserin içinde sadece yirmi üç çarşı hamamı yer alır. Glück'ün kitabı, basıldığından günümüze gelinceye kadar İstanbul hamamlarına dair tek ana çalışma olmuş, Kemal Ahmet Aru'nun 1949'da yayımlanan tezi bu eseri aşan bir katkıda bulunmamıştır. Arada bazı hamamlar hakkında yayımlar yapılmış, ayrıca İstanbul hamamlarının adlarını veren iki liste düzenlenmiştir. Neşet Köseoğlu'nun 1952'de ve Şinasi Akbatu'nun 1973'te basılan yazıları böyle listelerden ibarettir. Büyük şehrin bu türden yapılarından harap veya kullanılır durumda olanların tam sayılabilecek bir derlemesi ilk olarak 1995'te bir cilt halinde yayımlanmıştır. Mehmet Nermi Haskan'ın büyük emek harcamak suretiyle meydana getirdiği İstanbul Hamamları adlı eserde hamamların bir "külliyat"ı derlenmiştir. Eserin tek eksik tarafı adları geçen yapıların iyi planlarının bulunmayışıdır.

Mimar Sinan'ın inşa ettiği eserlere dair listelerde, hepsinde değişik adlar verilerek saraylar dışında ve yalnız İstanbul ile yakın çevresinde yirmi beş otuz kadar hamam belirtilmiştir. Evliya Çelebi yaşadığı dönemde İstanbul'da 151 hamam bulunduğunu, fakat Mısır-Sudan seyahatini yaptığı sırada on yedi yeni hamamın daha inşa edildiğini belirtmektedir. Evliya Çelebi'nin eserinden İstanbul'daki

yapılar üzerinde bir çalışma yapan Yüksel Yoldaş Demircanlı 124 hamam sıralamıştır. Evliya Çelebi'nin her hamamı bir meslek erbabına bağlaması ise ilmî değeri olmayan bir yakıştırmadan ibarettir. J. Dallaway (ö. 1864), İstanbul'da XVIII. yüzyıl sonunda 130 halk hamamı olduğunu yazar (Constantinople ancienne, I, 184). Yalnız sur içi İstanbul'una dair bir

listede, 1304'te (1886-87) yetmiş beş hamamın adları ile bulundukları semtler gösterilmiştir. Neşet Köseoğlu ise sur içinde 1952'de doksan kadar hamamın adını tesbit etmiştir. Şinasi Akbatu da İstanbul büyük şehir sınırları içinde 193'ünün adlarını verir. Nermi Haskan'ın kitabında, büyük şehir İstanbul ile çevresindeki Boğaziçi, Akbaba, Bulgurlu, İcadiye, Maltepe, Yakacık gibi semtlerdekilerle birlikte 237 hamamın kısa tanıtımı yer alır.

İstanbul'un fethinin arkasından şehirde hamam yapımına başlanmıştır. Bunlardan en büyüğü olan ve günümüzde tam yerinin tesbiti dahi mümkün olmayan Fâtih Külliyesi yanındaki Çukur Hamam yok edilmiştir. Fâtih Sultan Mehmed'in bir Bizans hamamından faydalanarak yaptırdığı Azepler Hamamı'nın da izi kalmamıştır. XVI. yüzyılın ilk yıllarında Kapıağası Hüseyin Ağa'nın inşa ettirdiği Çardaklı Hamam, erkekler kısmında mevcut haç biçimindeki sıcaklık sebebiyle belki bir Bizans hamamının kalıntısından faydalanılarak yapılmıştır. Bunun dışında, İstanbul'un belli başlı ve bugün mevcut olan veya ayakta olmadığı halde planı bilinen hamamları hep Osmanlı-Türk mimarisinin ürünleridir.

İstanbul çarşı hamamları genellikle çifte hamam olarak yapılmıştır. Yarısı erkeklere, yarısı kadınlara ayrılan çifte hamamların bir özelliği de pek nâdir haller dışında hiçbir zaman kapılarının aynı cadde veya sokağa açılmamasıdır. Tek hamamlar çok azdır. Ayrıca bazı özel hamamlar da zamanla bağlı bulundukları kuruluş veya özel mülkün ortadan kalkması ile çarşı hamamı haline gelmiştir. Bunun en iyi örneği, İstanbul Şehzadebaşı'nda bugün Acemoğlu Hamamı denilen Acemi Oğlanları Hamamı'dır. Aslında bu küçük bina, buradaki Eski Odalar yeniçeri kışlasının bir parçası olan Acemi Oğlanları Kışlası'nın hamamı iken kışlalar kaldırıldıktan sonra çarşı hamamına dönüştürülerek günümüze kadar çalışır bir halde gelmiştir. Vezneciler Hamamı'nın da bir konak hamamı iken sonraları halka açık bir hamam haline getirildiğine ihtimal verilmektedir.

Çifte hamamların iki parçasının birbirine bağlanış biçimleri farklılıklar göstermektedir. Hamamları inşa eden mimarlar bu konuda değişik denemeler yapmışlar ve bazan arsanın durumundan ileri gelen mecburiyetlerin zorlayıcılığı ile son derece başarılı uygulamalar ortaya koymuşlardır. Burada önemli olan husus hamamın iyi ısınmasıdır. Bunun

için iki kısmın toplu bir kitle halinde birleştirilmesine özen gösterilmiştir. Mimar Sinan'ın Ayasofya önündeki Haseki Hürrem Sultan Hamamı, uç uca birleştirilmiş iki bölümü yüzünden iyi ısınmayan bir hamam olarak tanınmıştır. Fakat genellikle külhanın, birbirine bitişik olan erkekler ve kadınlar kısımlarının her ikisine de komşu olması ile ısı kaybının önlenmesine çalışıldığı dikkati çeker.

İstanbul hamamlarında su genellikle şehrin suyundan sağlanmakla beraber bazı hamamların çok büyük ve geniş çaplı kuyularından dolap yardımıyla elde edildiği bilinir. Suyu bu sistemle temin edilen büyük hamamlardan biri, günümüzde çok kötü durumda bulunan ve erkekler kısmının kubbesi tehlikeli biçimde çatlamış olan Beyazıt Külliyesi Hamamı'dır. Kuyusu Seyyid Hasan Paşa Medresesi'nin yanında bugün hâlâ görülebilir. Glück'ün kitabında çifte tekerlekli su dolabının bir fotoğrafı vardır (Probleme des Wölburgsbaues, s. 18). Süleymaniye ile Beyazıt arasında bir sokak içindeki şimdi çok harap durumda olan Ayşekadın Hamamı'nın da suyu bir dolapla kuyudan çekilirdi.

Hamamların birçoğunda büyük bir kubbeli mekân halinde olan ve "camekân" (Farsça câmegâh) denilen soyunma yerlerinin kâgir olarak yapıldığı görülmektedir. Ancak bu kısım, birçok durumda ahşaptan da yapıldığından sık sık tamir ve değişiklik geçirmektedir. Ayrıca eski hamamlar çeşitli sebeplerle yıkılmak istendiğinde camekân kısmının orijinal halini kaybetmiş olması yıkım gerekçesi olarak gösterilmektedir. Mimar Sinan'ın eseri olmasına rağmen bugün en ufak izi kalmayan Fındıklı Hamamı'nın ahşap camekân kısmı, XVIII-XIX. yüzyılların sivil mimarisi karakterinde çok güzel bir eklenti idi. Yedikule'de Ağa (Samatya) Hamamı'nın da kâgir soyunmalıkları bilinmeyen bir tarihte (belki 1766 depreminde) yıkıldığından yerlerine sonraları ortadan kaldırılan ahşap soyunmalıklar yapılmıştı. Osmanlı hamamlarının esas mimari özellikleri ve değişik örnekleri bu camekân kısmında değil çifte hamamların

iki parçasının birbirine bağlanışında ve bilhassa sıcaklık denilen esas yıkanma mekânında ortaya çıktığından camekânın orijinalliğini kaybetmiş olması sebebiyle hamamın yıktırılması bir bahaneden ibaret kalmaktadır.

Osmanlı dönemi Türk hamamının arka tarafında kazan da denilen su

haznesiyle suyu ısıtmaya yarayan ocak yani külhan bulunur. Buralarda yüzyıllar boyunca odun yakılmışsa da son yıllarda sayıları çok azalan çalışır durumdaki hamamların ısıtılmasında mazot tercih edilir olmuştur. Evliya Çelebi'nin Diyarbekir'den bahsederken o sırada şehirde mevcut on bir hamamın adlarını vererek hepsinin şehrin çöpü ile ısıtıldığını bildirmesi dikkat çekici bir başka uygulamadır. Doğruluk derecesi bilinmeyen bu bilgilere ilâve olarak Evliya Çelebi Arabistan hamamlarının da hep böyle ısıtıldığını söyler (Seyahatnâme, IV, 40-41).

Isıtma sistemi ve binada uygulama tekniği eski Roma hamamındakine benzerse de Osmanlı-Türk hamamının mimarisi ve plan düzenlemesi çok değişiktir. Bunlarda kaplıcalar dışında içine girilebilen havuz ve sıcak banyo küvetleri yoktur. Bu sebeple Batı kaynaklarında Osmanlı hamamlarının Roma'nın bir devamı gibi gösterilmesi yanıltıcıdır.

Hamamların esas kapıları, bazan bir cami girişi gibi zengin mukarnaslı bir kavsara ile bezenmiş ve kemerin üstüne nâdir hallerde bir kitâbe de konulmuştur. Sayıları çok olmayan kitâbeli hamamların bilinen en eski tarihlisi Yıldırım Bayezid'in Mudurnu'daki çifte hamamıdır. Kitâbesinden 784 (1382) yılında yapıldığı anlaşılan hamamın kapı kemerindeki kilit taşında mimarının adı Ömer b. İbrâhim olarak kaydedilmiştir. İstanbul'da kitâbeli en eski hamam 871'de (1466-67) yapılan Mahmud Paşa Hamamı'dır. İstanbul'un büyük çarşı hamamlarının sonuncusu olan Cağaloğlu Hamamı ise kitâbesinde belirtildiği gibi 1154'te (1741) inşa edilmiştir.

Hamamlarda soyunmalık (camekân) olarak adlandırılan bölüm, genellikle büyük ve gösterişli olup üzeri kubbe ile örtülüdür. Hamama girenlerin dinlenmesi için yapılan bu mekânın duvar kenarlarında sedirler, merdivenle ulaşılan üst katta ise ahşap galeriler vardır. Sofa denilen ve zeminden az yüksekte olan mermer sedirlerin altlarında pabuçları koymaya mahsus kemerli küçük gözler bulunur. Sedirlere hasırlar ve halılar yayılırdı. Buraya, cephelerde açılmış az sayıda pencerelerle kubbenin ortasındaki aydınlık fenerinden ışık gelirdi. Aydınlık fenerlerinin mimari bakımından en güzellerinden biri, İstanbul'da Mimar Sinan'ın eseri olan Çemberlitaş (Vâlide Nurbânû Sultan) Hamamı'ndadır. Bu, mermerden ince sütunlara oturan küçük bir kubbeden oluşan zarif bir mimari unsurdur. Kırklareli'nde

kitâbesi 1014 (1605-1606) tarihli olmakla beraber aslının daha eski olduğu söylenen Hızır Bey Hamamı'nın bir kubbesinde değişik tipte bir aydınlık feneri vardı. Soyunmalığı ahşap olan hamamlarda ise bu bölüm yüzyıllar içinde değişmiş olduğundan birçoğu gerçek hüviyetini kaybetmekle beraber çoğunlukla yine de pencereli bir takke biçiminde ahşap bir aydınlık yapılmıştır. Camekânın döşemesi altında ısıtma sistemi yapılmadığı gibi içerinin sıcağına göre çok serin olan bu kısımda ferahlığı arttıran bir unsur olarak ortada fıskıyeli bir şadırvan inşa edilmişti. Nitekim Beyazıt Hamamı'nda, barok üslûpta olduğuna göre XVIII. yüzyılda yapıldığı veya yenilendiği anlaşılan çok zengin bezemeli bir şadırvan 1950'li yıllara kadar mevcutken daha sonra ortadan kaybolmuştur. Evliya Çelebi, Macaristan Peçuy'da Ferhad Paşa Hamamı'nın soyunmalığı ortasında yekpâre mermerden oyulmuş çok büyük bir şadırvan havuzu gördüğünü yazar. Bunun içinde altın renginde pirinçten geniş bir fıskıye vardır. Burada on iki ejderin ağzından su fışkırır ve bu fıskıye "üç öküz kellesiyle üç kaplumbağa" üstüne oturmuştur. Haseki Hürrem'in Ayasofya ve Barbaros'un Çinili hamamlarında da bezemeli şadırvanlar mevcuttur. Camekânda dinlenenlerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere duvarlardan birinde genellikle mermerden işlenmiş bir kahve ocağı da bulunuyordu. Bunlardan barok üslûpta güzel bir örnek Beyazıt'taki Vezneciler Hamamı'ndadır.

Soyunmalıktan sonra gelen ılıklık (bazan soğukluk da denilir), genellikle enine uzanan dikdörtgen biçiminde bir mekândır. Eksen yönünde atılmış kemerlerle birçok durumda üç bölüme ayrılan bu kısımda taş bir seki olduktan başka yan ucunda birkaç helâ bölmesi de vardır. Ilıklığın üstü beşik tonozlarla, kubbelerle veya bazan kısmen tonoz ve kubbe ile örtülmüştür. Mûsevîler'in yoğunlukta olduğu yerlerdeki hamamlarda buradaki küçük bir halvet hücresinde "yahudi havuzu" (yahudi batağı, çukuru) denilen içinde su bulunan bir bölüm olurdu (bk. BALAT HAMAMI; ÇUKUR HAMAM [Manisa]). Normal tesislerde bulunmayan bu özellik, eski Roma hamamlarının çok daha büyük ölçülerdeki havuzlarını ve onların küvetlerini hatırlatırsa da aralarında gerçekten bir ilişki olup olmadığı hususunda bir şey söylenemez. Bazı hamamlarda ılıklık bölümünün bir kısmı da "usturalık" adıyla vücuttaki kılların temizlendiği bir yer olarak ayrılmıştır.

Hamamlarda aydınlanma camekân bölümünde aydınlık feneri ve

pencerelerle, ılıklık ve sıcaklıkta kubbelere yerleştirilen fanus veya büyük kandil şeklindeki yuvarlak ve bombeli biçimde yapılmış olan, filgözü diye de adlandırılan camlardan gelen gün ışığıyla tabii olarak sağlanmaktadır. Bazılarında bu camların yerleştirildiği yuvalara yıldız biçimi verilmiştir.

Hamamların duvarlarında nâdir olarak rastlanan küçük nişler ise gün ışığı olmadığı veya yetersiz kaldığında içeriyi aydınlatmak için şamdan, kandil, fener konulmak üzere yapılmış olmalıdır. Tokat ve Çorum'daki Ali Paşa hamamlarında böyle yuvalar tesbit edilmiştir. İstanbul'da Ayasofya Hamamı'nda Mimar Sinan, nişlerin üzerlerine ocaklarda olduğu gibi "çırağman" denilen küçük yaşmaklar koymuştur.

Sıcağın dışarıya kaçmaması için ancak bir insan boyu yüksekliğinde yapılan dar bir kapıdan hamamın sıcaklık denilen kısmına geçilir. Arap ülkelerinde "beytü'l-harâre" yahut sadece "harâre" denilen bu sıcaklık kısmı, İznik Büyük Hamamı hakkındaki çalışma vesilesiyle ortaya konulduğu gibi Osmanlı hamamları tipolojisinde esas alınması gereken bölümdür. Bu mekânlar, ortada bir göbek taşı ve etrafında halvet hücreleriyle (kısmen müstakil olarak kullanılan yıkanma odaları) değişik mimari düzenlere sahiptir. Bunlardan biri, doğrudan doğruya çok eski Türk mimarisinden ilham alınan ve başta medreseler olmak üzere ev mimarisinde de kullanılan klasik dört eyvan planıdır. Diğer bir düzenleme biçimi ise yuvarlak sıcaklık mekânının çepeçevre duvarlarında hücreler açılmasıdır. Daha çok kaplıcalarda kullanılan bu biçim, Anadolu'daki Roma devri kaplıca ve hamamlarının tesiriyle Osmanlı sanatına girmiştir. Bazı hamamlarda bu iki esas düzenin dışında daha farklı şekillerin de kullanıldığı görülür. Sıcaklığın ortasında kubbesi çepeçevre sütunlar tarafından taşınan değişik tipte ve muhtemelen çok eski olmayan bir hamam da Trabzon'da Pazarkapısı mahallesinde Sekizdirekli Hamamı örneğinde bulunmaktadır.

Osmanlı dönemi hamam mimarisinde sıcaklıkların başlıca altı değişik planda uygulandığı tesbit edilmiştir.

A Tipi. Sıcaklığı dört eyvanlı ve köşelerde halvet hücreleri olan tip. Anadolu'nun en eski hamamlarında da kullanılmış yaygın bir biçimdir. Dört yöne tonozlu eyvanlarla açılan bu tip sıcaklık âdeta bir haç şeklinde olup kollarla dış beden duvarları arasındaki köşelerde dört halvet hücresi yer alır.

Hamamın ölçüleri veya oturduğu yerin gereği olarak halvet hücresi sayısı bazan üçe, bazan ikiye düşürülebilir. Pek nâdir hallerde tek halvetli hamamlar da yapılmıştır. Konya'da Selçuklu dönemine ait Sâhib Ata Hamamı, XIX. yüzyılda bozulmadan önceki haliyle bu tipin erken bir temsilcisidir. Konya yakınında Meram, Bursa'da Orhan Bey hamamlarının yalnız erkekler kısmı, Eskiyeni Hamamı, Perşembe (Kadı) Hamamı, İznik'te Hacı Hamza Hamamı'nın erkekler kısmı, Edirne'de Saray Hamamı erkekler kısmı, yine Edirne'de Tahtakale Hamamı erkekler kısmı, Beylerbeyi Hamamı, Sokullu Mehmed Paşa Hamamı erkekler kısmı, Bergama'da Hacı Hekim Hamamı, Söke yakınında Balat'ta Kırkmerdiven Camii Hamamı, Selçuk'ta Aydınoğlu Îsâ Bey Camii Hamamı, İstanbul'da Beyazıt Hamamı, Edirnekapı'da Mihrimah Sultan Hamamı, Langa Hamamı, Fatih civarında Barbaros Hayreddin Paşa'nın Çinili Hamamı, Samatya'da Kapıağası Yâkub Ağa Hamamı, Aksaray'da 1956'da temellerine kadar yıktırılan Murad Paşa Hamamı, Haliç kıyısında Ayakapı'da Haseki Nurbânû Sultan tek hamamı, kendi adıyla tanınan semtte olup şimdi hiçbir izi kalmayan, kadınlar ve erkekler kısımlarının birbirine bağlanması bakımından değişik bir çözüme işaret eden Cerrah Mehmed Paşa Hamamı, Rodos'ta Eski Hamam ile Yeni Hamam, Şam'da Rifâî Hamamı bu tipin temsilcilerindendir. İstanbul'da Fatih'te hiçbir izi kalmayan Çukur Hamam'ın kadınlar kısmının Konya'daki Meram Hamamı gibi çifte sıcaklıklı olduğu günümüze gelebilen planından anlaşılmaktadır. İstanbul Lâleli'de hiçbir izi kalmayan Çukur Çeşme Hamamı ile Balat'ta (Milet) Büyük Hamam ve Delphinion yakınındaki hamam yalnız iki halvet hücreli ve iki üç eyvanlıdır. İstanbul'da İshak Paşa Hamamı'nda ise aynı tip ılıklık olmadan uygulanmıştır. Burada soyunmalığa bitişik eyvanın bir dereceye kadar ılıklık görevi yapması düşünülmüş olmalıdır. Verilen örnekler bu çok yaygın tipin kendi içindeki çeşitlemelere işaret eder. Bergama'da 10,5 m. çapında bir soyunmalık kubbesine sahip Hacı Hekim çifte hamamı ile yıkılmış olan Langa Hamamı, dört eyvan ve halvetli tipe girecek görünüşte olmakla beraber aslında halvetlerin ikisi ılıklığa ait olduğundan bu tipin bir çeşitlemesini teşkil eder.

Mimar Sinan, bir yenilik olarak bu tipi kaplıca mimarisiyle birleştirerek Süleymaniye Külliyesi Hamamı'nda (Dökmeciler) içi sütunlu bir plan çeşitlemesi sağlamıştır. Ortadaki göbek taşı mekânından köşe hücreleri duvarlarla değil, aralarına ince perde bölmeleri konulmuş sütunlarla

ayrılmıştır. Sonraları bu sistem daha da geliştirilip yine Mimar Sinan'ın eseri olan Nurbânû Sultan'ın Çemberlitaş Hamamı'nda ve XVIII. yüzyılda Cağaloğlu Hamamı'nda daha değişik bir mimari şekle dönüştürülerek uygulanmıştır. İzmit'teki Yeni Hamam da buna benzer. Konya Meram'da 827'de (1424) Karamanoğulları döneminde yapılan çifte hamamda sıcaklık daha değişik bir biçimde, dört eyvanlı olarak ve sadece iki halvet hücresiyle inşa edilmiştir. Böylece bir dereceye kadar E tipini de andırır.

B Tipi. Sıcaklığı yıldızvari tip. Bu tip ortadaki sıcaklık sofasının altılı, yedili ve sekizli bir çokgen biçiminde olduğu, etrafında birçok durumda duvar kalınlığı içinde tonozlu nişlerin sıralandığı bir plana sahiptir. İlkçağ mimarisinden ilham alındığı açıkça belli olan, İslâm ve Türk mimarilerinde de kaplıcalarda rastlanan bu plan Osmanlı dönemi hamamlarında önceki tip kadar yaygındır. Bursa Yenişehri'nde çifte hamamın erkekler kısmı, İzmit'te Mehmed Bey Hamamı ile Hüsrev Kethüdâ Hamamı, Sapanca'da Mimar Sinan'ın yapısı Rüstem Paşa Hamamı erkekler kısmı, Bursa'da İncirli Hamamı, Payas'ta Sokullu Mehmed Paşa Hamamı erkekler kısmı, İstanbul'da Küçük Ayasofya'da Kapıağası Hüseyin Ağa Hamamı kadınlar kısmı, Tophane'de Kılıç Ali Paşa Hamamı, Tahtakale'de Fâtih evkafından olan hamamın erkekler kısmı, Vefa civarında şimdi mevcut olmayan Küçük Kovacılar Hamamı, Lüleburgaz'da Mimar Sinan'ın eseri Sokullu Mehmed Paşa çifte hamamı, İzmit'te Pertev Paşa Külliyesi Hamamı örneklerden sadece birkaçıdır.

Bu tip hamamlar, kendi içinde ayrıntılarda değişik uygulamalarla zengin bir çeşitlemeye sahip olduğundan Türk hamam mimarisinde önemli yeri bulunan ve araştırılması gereken bir konudur. Üsküdar'da Mimar Sinan yapısı Atik Vâlide Sultan Hamamı'nın her iki kısmında bu tip uygulanmıştır. Ancak cadde genişletilmesi sırasında soyunmalıkları yola gitmiş, hamamın kalan kısmı da büyük

değişikliklerle çarşıya dönüştürülmüştür. Bu tipin uygulandığı eserler içinde hiç şüphe yok ki en muhteşemi, Mimar Sinan'ın Ayasofya karşısında Haseki Hürrem Sultan vakıfları için yapmış olduğu, iki kısmı uç uca bitişik olduğundan uzun bir yapı kitlesi teşkil eden hamamıdır. Burada dört eyvan şeması, köşelerde değişik biçimlerde halvet hücreleri yapılmak suretiyle uygulanmıştır. Bu gruba giren hamamların bazılarında çevredeki nişlerin

köşelerde olanlarına yarım yuvarlak eksedra biçimi verildiği de görülür.

I. Ahmed Külliyesi'nin günümüzde çok harap durumdaki hamamı olan Arasta (Sipahi) Hamamı, altıgen biçiminde sıcaklığına bitişik kubbeli iki halvet hücresiyle değişik bir kompozisyona sahiptir. Altıgenin karşıdaki iki kenarında ise sadece iki dikdörtgen niş vardır. Dört eyvanlı ile yıldızvari tipin birleşimine örnek olarak Bursa'da Dâvud Paşa (Bitpazarı) Hamamı, İstanbul'da ise hiçbir izi kalmayan Çukur Hamam'ın erkekler kısmı gösterilebilir.

C Tipi. Kare bir sıcaklık etrafında sıralanan halvet hücreli tip. Öncekilere nisbetle daha sade ve basit olan bu tipte dikdörtgen veya kare şeklindeki bir sıcaklık orta mekânına bir, iki veya üç kenarına bitişik olarak sıralanan halvet hücreleri açılır. Bursa'da belki ilk temsilcisi Girçik (Kimsesizler/Hayrat) Hamamı olan bu plan genellikle az uygulanmıştır. Bursa'da Ulucami Hamamı, Yeşilcami Hamamı, Tahtakale Hamamı, Rodos adasında yıktırılan Sünbül Hamamı, İnegöl'de Sinan Bey Hamamı, Sapanca'da Mimar Sinan tarafından yapılan Rüstem Paşa Hamamı'nın kadınlar kısmı, İstanbul'da Fâtih evkafından olan Tahtakale Hamamı kadınlar kısmı (A, C ve E tipleri karışımı), yine İstanbul'da Beyoğlu'nda yıktırılan Bahçeli Hamam, Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Hamamı bu tipin başlıca temsilcileridir.

D Tipi. Sıcaklığı çok kubbeli tip. Bunda kemerlerin yardımıyla sıcaklık eş bölümlere ayrılmış ve bu bölümler her birinin üzeri eşit ölçülerde kubbelerle örtülmüştür. Ortada kemerleri iki sütun taşımaktadır. Büyük kubbe altında göbek taşı mekânı yoktur. Örneklerine çok az rastlanan bu tipin İstanbul'da bilinen tek temsilcisi, Eminönü'nde Yenicami yakınında Haseki Hamamı olup yıktırılarak ortadan kaldırılmıştır. Burada sıcaklığın nihayetinde kubbeli bir eyvan yapılmış, bunun iki yanına biri tek, diğeri iki bölümlü halvetler yerleştirilmiştir. Bu hamamın Glück'teki planı (Probleme des Wölbungsbaues, s. 139) eksik ve Zühtü'nün planı ile (İA, V/1, s. 176, rs. 11) uyumsuzdur. Fakat her iki planda da bu tipin özelliği belirlidir. Kastamonu'da Yeni Hamam'ın da bu tipin başka bir örneği olması muhtemeldir.

E Tipi. Sıcaklığı kubbeli dikdörtgen şeklinde olan çifte halvetli tip. Bu

hamamlarda sıcaklığı dar ve enlemesine uzanan dikdörtgen bir mekân teşkil eder. Üç bölümlü olan bu mekânın orta bölümü kubbe ile örtülmüştür. Buradan, yan yana olan kubbeli iki oda halindeki halvet hücrelerine geçilir. Bu tipten hamamların hemen hemen daima iki halvet hücresi kapıları arasında kalan ayırma duvarı pâyesinde mihrap biçiminde birer niş bulunmaktadır. İznik'te bugün çok kötü durumda bulunan ve I. Murad Hüdâvendigâr evkafından olduğu tahmin edilen büyük hamamın her iki kısmı da bu düzendedir. Konya Karapınar'da Mimar Sinan'ın yaptığı Sultan Selim Külliyesi'ne ait Vâlide Hamamı, Edirne ve İstanbul'da Sokullu Mehmed Paşa hamamlarının her ikisinde kadınlar kısmı, Ankara'da Karaca Bey Hamamı kadınlar kısmı, Bursa'da C ve E tipleri karışımı olan Çakır Hamam, Yenişehir'de Çifte Hamam kadınlar kısmı, Gebze'de Çoban Mustafa Paşa Külliyesi'ne ait ve İznik'teki Büyük Hamam ile benzerliği olan çifte hamam, mevcut planı

yeterli olmamakla beraber Niğde'de Çavuş Hamamı ile Uzunköprü Hamamı bu gruba girebilir. İstanbul'da Lâleli'de artık mevcut olmayan Çukur Çeşme Hamamı'nın kadınlar kısmı (burada erkekler kısmında A tipinin üç eyvanlı şekli ile kaynaştırılmıştır), Fâtih döneminden Tahtakale Hamamı'nın kadınlar kısmı, Şehzadebaşı'nda Atatürk Bulvarı açılırken yıktırılan XVI. yüzyıla ait Candarlı İbrâhim Paşa Hamamı (erkekler kısmı, az rastlanır bir istisna olarak tam eş mimaride çifte ılıklığa sahiptir), Fatih ile Çapa arasında şimdi mevcut olmayan Yenibahçe Hamamı bu tipin örneklerindendir. Bunlardan yalnız Tahtakale Hamamı mimarisi çok değişmiş halde çarşıya dönüştürülmüş olarak kalabilmiş, diğerleri son yüzyıl içinde ortadan kaldırılmıştır. Aynı tipin başka bir temsilcisi olan İstanbul'daki Balat Hamamı'nda üstü kubbeli geniş bir sıcaklık mekânı vardır ve nihayetinde yine çifte halvet hücresiyle Mûsevîler'e mahsus çukur yer alır. Aynı gruba giren bir örnek Selçuk'ta ve Makedonya'da Petris'te, Niğde'de Çavuş Hamamı'nda, Edirne'de Gazi Mihal Bey Hamamı'nda, Tahtakale Hamamı kadınlar kısmında, İbrâhim Paşa, Abdullah Bey, Mezid Bey hamamlarında, Merzifon'da 878 (1473-74) tarihli çifte hamam, Fatih ve Uzunköprü, İzmir'de Kadı hamamlarında da görülmüştür. Bu tipten yapılar arasında Gebze'de Menzilhâne Hamamı ile Bursa'da Atpazarı Hamamı, sıcaklık kısmı enine olmakla beraber tek yan bölümlü olarak E tipinin bir çeşitlemesini teşkil ederler.

F Tipi. Ilıklık-sıcaklık ve halvetin eş odalar halinde olduğu tip. Küçük ölçülerdeki genel ve özel hamamlarda rastlanan bu tipte bütün mekânlar hemen hemen aynı büyüklükte, üstleri kubbelerle örtülü odalar halinde olup bunların her biri diğeriyle bağlantılıdır. Bu tipin en muhteşem örneği İznik'te İsmâil Bey Hamamı olarak adlandırılan yapıdır. Kubbelerindeki değişik süslemeler ve duvarlarında izleri görülen sıva üzerine kabartma bezemeler, bugün çok harap durumda olan bu küçük hamamın yüksek kademeden bir devlet adamının konağına ait olabileceğini belli eder. Bu tipte bir hamam Selçuklu döneminde yapılan Sultan Hanı'nda da görülür. İnönü'nde Sadık Bey Hamamı, Bozüyük'te Kasım Paşa Hamamı, İzmit'te Yukarıpazar Hamamı da bu basit mimari planın temsilcileridir. İstanbul'da Eminönü'nde Hamidiye Külliyesi'ne komşu ve aslında bir Bizans kilisesi olan Yıldız Dede Hamamı belki bu gruba girmekteyse de şimdiki halde bunu aydınlatmak mümkün değildir. Sirkeci'de Kızlarağası Abbas Ağa Hamamı da belki aynı tipte idi. Fakat korunması gerektiğine dair karara rağmen ve projesi hazırlanmışken 1985 yılına doğru yıktırılarak yerine iş hanı yapılmıştır. Hocapaşa (Sirkeci) semtinde Sinan Paşa Hamamı'nın kadınlar kısmı da bu grubun oldukça değişik bir çeşitlemesi tesirini bırakır.

Osmanlı dönemi Türk hamamlarının şimdiye kadar yapılmamış tipolojisini tesbit yönünde ilk deneme, Semavi Eyice'nin İznik'te Büyük Hamam hakkındaki araştırması sırasında yayımlanmıştır (bk. bibl.). Türk hamamlarına dair gerçek ve sağlam bir değerlendirme için her şeyden önce hepsinin planlarının toplanması zaruridir. Ayrıca bugünkü Türkiye sınırları dışında kalmış hamamların kesin yapım tarihleriyle rölöveleri elde edildikten sonra çeşitli tiplerin gelişimi anlaşılabilecektir.

Bu arada küçük yerleşim yerlerinde eskiden yapılmış mütevazi çarşı hamamlarının da ihmal edilmemesi gerekir. Bunlarda yukarıda gösterilen altı ana tip uygulanmamış olup bunun yerine genellikle ahşap olan soyunmalıktan sonra yanında helâ hücresi bulunan küçük bir hol ve onu takip eden dikdörtgen bir ılıklık ile karşılaşılmaktadır. Bu bölümden geçilen sıcaklık kare biçimli kubbeli bir mekândır ve halvet hücreleri yoktur. Bazı örnekleriyle özel saraylarda da rastlanan bu küçük hamamlardan Saray Hamamı denileni XVIII. yüzyılda yapılan Safiye Sultan Sarayı'na aitti ve İstanbul'da Çapa'nın kuzeyinde Halıcılar'da bulunuyordu. Fakat bu tip, çoğunlukla küçük yerleşim yerlerinde çarşı hamamı olarak vazife

görmektedir. Nitekim Yarhisar'daki Orhan Gazi Hamamı, bütün bölümleri hemen hemen bir kare içine sığdırılmış küçük bir yapıdan ibarettir. Amasra'daki XVI-XVII. yüzyıllarda yapıldığı sanılan küçük hamam da buna güzel bir örnektir. Bütün iç mekânları 7-8 metrelik bir kareye sığdırılan bu çarşı hamamının soyunmalığı herhalde ahşaptan olduğu için yıkılıp

kaybolmuştur. Giriş holünün sağında bir helâ, solda ise orta bölümü kubbeli, birer kemerle ayrılan yan bölümleri yarım kubbeli bir ılıklık uzanır. Buradan da üstü kubbe ile örtülü kare bir sıcaklığa geçilir. Üç duvarında Bizans başlıklarından oyulmuş kurnaların bulunduğu bu tek mekân halindeki sıcaklığa açılan halvet hücreleri yoktur. Böylece bu hamam bir bakıma E tipinin bir çeşitlemesi sayılabilir. Arka duvarın bitişiğinde su haznesiyle külhan yer almıştır. Tek kubbeli ve halvetsiz bir sıcaklıkla daha küçük bir ılıklıktan ibaret bir örnek de Kırklareli Pınarhisar'daki harap hamamda görülmüştür. Oldukça sanatlı ve aralarında kırmızı damarlar olan kubbe geçişlerine sahip çifte kubbeli küçük bir çarşı hamamı da Selçuk'ta Artemision adı verilen İlkçağ mâbedinin 5-10 m. yakınında görülür. Bulgaristan Yeni Zağra'da (Zağra Yenicesi) Hadım Ali Paşa evkafından, XVI. yüzyılın ilk yıllarında yapılan tek hamamdaki küçük ve dikdörtgen bir giriş holünü takip eden ılıklık ortası kubbeli üç bölümlüdür. Buradan eşit ölçülerde kubbeli iki sıcaklığa geçilir. Ancak Niğde'de yapım tarihi bilinmeyen Yeni Hamam'daki sıcaklık olduğu sanılan bütünüyle yuvarlak iki mekân şaşırtıcıdır. Türk hamam mimarisine tamamıyla yabancı bu uygulamanın, belki binanın aslının Roma veya Bizans dönemlerine ait olmasından meydana geldiği düşünülebilir.

Osmanlı çarşı hamamlarından bazılarında çeşitli süsleme kalıntıları tesbit edilmiştir. İznik'te Büyük Hamam'ın sıcaklık duvarlarında malakârî teknikte yapılmış renkli bezemeler vardı. İstanbul'da Çinili Hamam, adından da anlaşıldığı gibi XVI. yüzyıl İznik çinileriyle tezyin edilmiştir. Eyüp Hamamı'nın içinde de nasılsa kalabilmiş son birkaç çini mevcuttur. Çemberlitaş'taki Haseki Hamamı'nda halvet hücrelerinin kapı kemerlerine hamamla ilgili kasideler işlenmiştir. Burada ayrıca mermer döşemede renkli taşlardan geometrik desenli bir taban süslemesi vardır. Böyle bir süsleme Ayasofya Hamamı'nda da görülür. Beyazıt Hamamı'nın sıcaklık kısımlarının duvarlarında ve pandantiflerinde büyük ölçüdeki tahribattan

kurtulabilmiş çok zengin bir süslemenin kalıntıları görülüyordu.

Hamamlarda sanatlı taş işçiliği, mermer kurnalar ve oturma sekilerinin yanlarındaki kol dayama yerleriyle bazı hamamların halvetlere geçiş kapılarının taçlarında görülür. İçeride sütunlar varsa bunların başlıkları klasik dönemde baklavalı veya mukarnaslı olarak işlenmiş, XVIII. yüzyılda ise Cağaloğlu Hamamı'nda olduğu gibi barok üslûpta olmasına özen gösterilmiştir. Kadınlar kısımlarında genellikle bir kurna diğerlerinden daha süslü ve özenli olarak işlenmiştir ki bunlara "gelin kurnası" denilir. Pınarhisar Hamamı kadınlar kısmındaki son derece güzel olduğu söylenen gelin kurnası 1960 yıllarına doğru yerinden sökülüp atılmıştır.

Osmanlı hamamlarında bazan dış mimarinin gösterişli olmasına da dikkat edilmiştir. Taş cepheleriyle Mahmud Paşa, Beyazıt hamamları yanında Ayasofya'da Haseki Sultan Hamamı taş ve tuğla duvar örgüsüyle daha değişik bir teknik gösterir. Bu tekniği, Edirne'de daha eski bir tarihte yapılan Saray Hamamı'nda da görmek mümkündür. Erkekler kısmının bir cami cephesinde olduğu gibi mukarnaslı kavsaralı bir girişe sahip bulunduğu XV. yüzyıla ait Mahmud Paşa Hamamı gibi Edirne'de Sokullu Mehmed Paşa, Selânik'te Sultan Murad hamamlarının da gösterişli bir kapı mimarileri vardır. Sokullu Hamamı'nda ayrıca girişi koruyan sütunlu bir revakla da karşılaşılır ki bu pek sık rastlanmayan bir mimari unsurdur. Böyle bir unsur, İstanbul'da Ayasofya'da Haseki Sultan Hamamı'nda da görülür. Ancak bu revaklı ve kemerli girişin 1913 yangınından sonra yapılan restorasyonda şimdiki şeklini aldığı kaydedilmektedir.

Hamamlarda bazan esas giriş kemerinin üstünü süslemek gayesiyle buraya daha eski dönemin işlenmiş parçalarından bir devşirme levha konulduğu da görülmüştür. Konya'da Meram Hamamı ile İstanbul'da Kapıağası Hüseyin Ağa Hamamı'nda bunun örnekleri vardır.

İç mimaride güzelliği arttırmak üzere bilhassa kubbe geçişlerinde göz okşayıcı çözümler bulunmuştur. Ankara'da Karaca Bey, Mudurnu'da Beyazıt hamamları bu hususta örnek gösterilebilir. Edirne'de son derece harap ve yarı yıkık durumdaki Beylerbeyi Hamamı, iç mimarisindeki zenginlik bakımından ayrıca dikkate değer özelliktedir. Aynı şehirde II. Murad'ın Topkapı Hamamı ile Gazi Mihal Bey Hamamı'nda zengin

mukarnaslar mevcuttur. Yeniçeri ve Kum Kasrı hamamlarında helezonî dilimli kubbe süslemesi vardır. Kubbe geçişleri süslemeleri bakımından çok zengin bir örnek de Üsküp'te Dâvud Paşa Hamamı'dır.

Bu çarşı hamamları dışında saray, konak ve yalı hamamları da süslemeleri bakımından ayrıca ele alınacak özellikler gösterir. Bugün Topkapı Sarayı denilen Sarây-ı Hümâyun'un çeşitli dairelerinde padişahlara mahsus olanlar dışında daha pek çok hamam bulunduğu bilinmektedir. Bunlardan Hünkâr Hamamı'nda

padişahın yıkanmasına mahsus kurnanın etrafı bronz bir kafesle çevrilerek koruma altına alınmıştır. Mimar Sinan tarafından yapılan Hünkâr Hamamı'nın son yıllarda kazınan sıvası altında traşlanmış eski zengin süsleme kalıntıları bulunmuş, fakat bu işler yapılırken daha geç dönemlere ait birkaç kat değişik üslûpta kalem işi nakış da kaybolmuştur. Şimdiki hazine dairesinin yerinde bulunan hamam, kitâbesinden, Evliya Çelebi'nin yaptığı tasvirden ve bugün mevcut binadaki izlerinden anlaşıldığına göre sarayın en muhteşem hamamıydı. Nitekim halen Altınyolu denilen koridorun duvarında bulunan muhteşem İznik çinilerinden oluşan üç büyük pano esasında saray hamamlarından birine aitti.

Gerek Sarayburnu'ndaki yazlık sarayın gerekse Haliç, Boğaz, Kâğıthane gibi şehrin çeşitli yerlerindeki sarayların hamamları vardı. Bunlardan da içinde bulundukları binalarla birlikte hiçbir iz kalmamıştır. Sadrazam Nevşehirli İbrâhim Paşa tarafından Kâğıthane deresi kıyısında XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde yapılan Sâdâbâd Sarayı'nın içindeki hamamın planı bir Avusturyalı tarafından çizildiği için bugün belge olarak kalmıştır. Haliç kıyısında Aynalıkavak Kasrı yerindeki Tersane Sarayı'nda Vâlide Hamamı'nın duvarlarındaki çini kaplamaları, kubbe, pandantif ve tromplarındaki kalem işi nakışları ile kesitleri de 1710'da İsveçli Cornelius Loos tarafından planı ile birlikte çizilmiştir. Fenerbahçe Sarayı'nın günümüze kadar gelebilen hamamı son yıllarda restore edilerek hiç değilse dış mimarisiyle kurtarılmıştır. Bu saray hamamları hep kubbeli küçük mekânlardan ibarettir. Ancak İstanbul'da XIX. yüzyılda inşa edilen Batı üslûbundaki sarayların eski geleneklerden değişik özellikler gösteren hamamları günümüze ulaşmıştır. Bunlardan Dolmabahçe Sarayı'nda bulunan hamam renkli damarlı mermerleri, bütünüyle Avrupa sanatı

zevkine göre yapılmış kabartma süslemeleriyle dikkate değer. Bu hamamın bir özelliği de Boğaziçi manzarasına açılan geniş bir penceresinin oluşudur. Çırağan Sahilsarayı'nın hamamında ise beyaz mermer üzerine klasik Türk üslûbunda işlenmiş çok zengin bir süsleme ile karşılaşılır. Böyle Türk neoklasiği üslûbunda mermere işlenmiş bezeme Kâğıthane'de eski Sâdâbad'ın yerinde Abdülaziz döneminde yaptırılan ve 1940'larda bütünüyle yokedilen Çağlayan Kasrı'nın hamamlarında da görülüyordu.

Özel saray, konak ve yalı hamamlarından günümüze çok az örnek ulaşabilmiştir. XVIII-XIX. yüzyıllarda genellikle tuğladan yapılan bu hamamlar, tek bir kitle içine toplanmış her biri birkaç metrekarelik hacimlerden ibarettir. Bunlardan Vefa'da Coğrafya Enstitüsü iç avlusunda ve Eyüp'ün merkezinde restorasyonu yapılmış bir konağın bahçesinde küçük konak hamamının harabeleri hâlâ durmaktadır. Boğaziçi'ndeki Zarif Mustafa Paşa Yalısı Hamamı Zarif Orgun tarafından müstakil bir makalede incelenmiştir. XVIII. yüzyılda yapılan bu özel yalı hamamında, sıcaklık bölümündeki kurnaların ayna taşlarının iki yanında şamdanlık nişleri vardır. Özel hamamların son örneklerinden biri, günümüzde Çamlıca Kız Lisesi içinde bakımsız halde bulunan, işlemeli mermer süslemesiyle dikkati çeken Ahmed Râtib Paşa Konağı'ndadır. Üsküdar Çinili'deki Afganîler Tekkesi bahçesi köşesinde harap bir halde duran hamam ise henüz dikkat çekmemiş bir örnektir.

Yakın tarihlere gelinceye kadar İstanbul'da Yerebatan sarnıcının üstünde küçük bir konak hamamının kalıntısı duruyordu. Bitişiğinde ne işe yaradığı anlaşılmayan kubbeli kare bir mekânla beşik tonozlu bir koridordan ibaret olan esas hamam biri aynalı tonoz, diğeri kubbe ile örtülü iki küçük mekândan ibaretti. Bunların altında ise merdivenle inilen tonozlu bir bodrum vardı. Sıcaklık kısmına ait olduğu anlaşılan kubbesinde geçiş tromplarla sağlanmıştı. Yaklaşık 5 × 5 m. ölçülerindeki bu mekânın üst kısımlarında, malakârî tekniğinde geometrik şekillerden ve girlandlardan oluşan bir süsleme dolaşıyordu. Ayrıca yapraklar ve gülü andıran çiçekler de vardı. Yerebatan Sarayı'nın üstü düzeltilirken 1946-1947 kışında bu küçük hamam kalıntısı da yok edildi. Türk konak ve yalı özel hamamları geleneğiyle hiçbir ilgisi olmayan küçük bir yapı da Mısır hidivi tarafından Sultan Abdülmecid için yaptırılan Beykoz Kasrı'nın bahçesinde bulunmaktadır. Tabii bir mağara gibi yapılarak duvarlarına deniz kabukları

yapıştırılan bu garip müştemilâtın, XIX. yüzyılda Batı'da moda haline gelen suni bahçe mağaralarının bir taklidi olduğu iddia edilmekle beraber bir hamam olduğunu ileri sürenler de vardır.

Özel saray ve konak hamamlarının en muhteşem örneklerinden birini Evliya Çelebi 1065'te (1655) uğradığı Bitlis'te görmüştür. Burada "şehir halkı ayâlini çarşı hamamına bırakmayıp ve hamamlarında yıkattıklarından" 600 hamam bulunduğunu bildiren Evliya Çelebi, şehrin batı tarafında Nakılban dağı denilen yalçın kaya üzerindeki han sarayının hamamından bahseder. Abdal Han'ın eseri olan bu hamamın camekân pencereleri fahri oyması gibi tunç ve demir şebekeli idi. Oymalı pencere kapakları Tebriz'den getirtilmişti ve duvarları baştan başa çini kaplanmış olan bu camekânın yüksek kubbesinin etrafında ve pencerelerinin üzerlerinde çini üstüne Muhammed Rızâ-yi Tebrîzî hattı ile Fuzûlî'nin hamam kasidesi yazılmıştı. Soğukluk bölümü de bütünüyle çini kaplanmıştı. Halvetin içi ise sütunlarla çevrilmiş ve bunların araları billûr, necef, berrak ve mücellâ taş ve camlarla kaplanmıştı. Hamamın yeşim, fîrûze gibi taşlarla kaplı bir havuzu, çiniden kurnaları, altın ve gümüş lüleleri vardı. Evliya Çelebi, "Bu fakir kırk bir sene seyahatimde bir nazîrini görmemişimdir" dedikten sonra Bağdat seferi esnasında IV. Murad'ın burada yıkandığını ve, "Ne olurdu, bu hamam benim Dârüssaâdetimde olaydı!" dediğini kaydeder (Seyahatnâme, IV, 108). Evliya Çelebi, Hama'da Arnavut Mehmed Paşa Sarayı'nda iki hamam bulunduğunu da yazar. Macaristan'da Budin'deki beylerbeyinin

makamı olan Paşa Sarayı'ndaki hamamın kalıntıları bulunmuştur.

Anadolu'daki incelemeler sırasında, çevresinde hiçbir hayat izi olmayan bazı yerlerde böyle küçük özel hamamların kalıntılarına rastlanması evvelce buralarda bir âyan konağının bulunduğuna işaret sayılabilir. Nitekim içinde ancak bir kişinin yıkanabileceği bir hamam kalıntısına, Silifke'nin batısında Yenibahçe deresi vadisinin batı yakasındaki Paslı denilen ören yerinde rastlanmıştır. Anlaşıldığına göre hamam, antik bir binanın değişiklikler yapılarak dönüştürüldüğü bugün izi kalmayan ağa konağına aittir. Kastamonu'nun Taşköprü kasabası yakınında Kalekapı adlı yerde 1953 yılında, buradaki kaya mezarının üst tarafında o sırada boş bir arazide küçük bir konak hamamı harabesi mevcuttu. Birbiriyle bağlantılı, kubbeli iki odadan ve bir külhandan ibaret bu küçük hamamın bomboş yamaçta

varlıklı bir âyanın köşkünün müştemilâtı olarak yapıldığı bellidir.

Kare bir plan içinde kubbeli dört mekândan oluşan, yaklaşık 7 × 7 m. ölçülerinde bir hamam harabesine de Trakya'nın Karadeniz kıyısında Midye'de (Kıyıköyü) Kazan deresine bakan yamaçta 1961 yılında rastlamıştık. Midye halkının büyük kısmı 1923'e kadar Rumlar'dan oluştuğuna göre bu hamamın da bir Rum zenginine ait olduğu düşünülebilir.

Osmanlı Devleti'nin yayıldığı yerlerdeki âyan konaklarında küçük özel hamamların varlığı görülür. Bitlis'te Hacı Muzaffer, Müftüler, Îsâ Kalkan, Yûsuf Paşa ev veya konaklarında binalarının içinde hamamlar vardır. Bunlardan Hacı Muzaffer, Îsâ Kalkan ve Yûsuf Paşa'nın evlerindeki hamamlar altı veya yedigen planları ile bilhassa dikkat çekicidir (Öztürk - Sayan, s. 123-125, 128). Osmanlı Devleti'nin çok uzak bir köşesi olan Cezayir'de, Türk idaresi sırasında yapılan özel saraylarda içlerinde küçük hamamların varlığı tesbit edilmiştir. Dayıların sarayında (Golvin, s. 25), Dârü'l-Azîze'de (a.e., s. 36), Mustafa Paşa Konağı'nda (a.e., s. 51), Dârü'l-Hamre'de (a.e., s. 70), Subaylar Pavyonu'ndaki (a.e., s. 94) bu hamamlar üstleri kubbe ile örtülü kare planlı mekânlardan ibarettir.

Anadolu'da Osmanlı Hamamları. Anadolu'daki çarşı hamamlarında başlangıçta basit tiplerin uygulandığı görülmektedir. Bursa Yenişehri'nde Osman Gazi döneminde yapıldığı ileri sürülen Saray Hamamı'nın aslında çifte hamam iken diğer kısmının ortadan kalktığı rivayet edilir. Fakat bu hamam, kubbeli bir soyunmalığı takip eden yan yana her ikisi de kubbeli bir ılıklık ile bir sıcaklıktan ibaret olduğuna göre daha çok bir özel hamam görüntüsü verdiğinden çifte çarşı hamamı olabileceğine inanmak zordur. Osmanlı döneminde Bursa'daki ilk hamamlardan Alâeddin Bey adına yapılanının sadece temelleri kalmıştır. Tek hamam olan Eskiyeni Hamamı'nda, ortada bir eyvan ve ileriye uzanan sıcaklığın iki yanındaki birer halvet hücresiyle A tipinin en aza indirilmiş şekliyle karşılaşılır. Halbuki tam bir çifte çarşı hamamı olan Orhan Gazi Hamamı'nın erkekler kısmı, tek kubbeli bir ılıklıktan sonra dört eyvanlı ve köşelerde dört halvet hücreli A tipini temsil eder. Böylece Türk mimarisinin XIX. yüzyıl içlerine kadar çeşitli binalarda ve evlerde kullandığı bu mimari gelenek ilk Osmanlı hamamlarında da uygulanmıştır. Bu plan tipinin evlerde uygulanışının en muhteşem örneği İstanbul'da Fâtih döneminde inşa edilen Çinili Köşk'tür.

Bu ilk hamamlarda ılıklığın kubbeli tek mekân halinde olduğu görülür. Erkekler kısmı soyunmalık kubbesi çapının 12 m. kadar olmasına karşılık kadınlar kısmı soyunmalık kubbesi 10,50 m. kadardır. Fakat bu kısımda şaşırtıcı bir hususla karşılaşılır. Hamamın yapılışından günümüze gelinceye kadar burası bir değişikliğe uğramamışsa, burada peşpeşe sıralanan kubbeli üç hücreden ilkinin belki ılıklık, diğer ikisinin ise sıcaklık olması gerekir. Kadınlar kısmı çok ufak olan böyle bir tesis, Edirne'de son derece harap durumdaki XV. yüzyıla ait Mezid Bey Hamamı'dır.

Tek kubbeli ılıklık sistemi, Göynük'teki erken Osmanlı eserlerinden Süleyman Paşa

çifte hamamında da tekrarlanır. A tipi olan sıcaklıkların her ikisi de üçer eyvanlı, üçer halvet hücrelidir. İzmit'teki Süleyman Paşa çifte hamamında ise değişik bir plan uygulanarak ılıklık ile bağlantılı çifte hücreli E tipinin bir örneği meydana getirilmiştir. Aynı düzen Bursa'da I. Murad evkafından Nalıncılar (Tahılpazarı) Hamamı'nın kadınlar kısmında ve Kelis Hamamı'nda da görülür. Ezine'nin Kemalli köyü hamamında çifte halvet hücresi yanda yapılarak ılıklığa köşelerde açılan kapılardan geçit verilmiştir. Çifte halvet hücrelerine sahip E tipi, erken Osmanlı döneminde A tipinin çeşitlemeleriyle birlikte hayli yaygındır. Mudurnu'da I. Bayezid, Bursa'da Demirtaş, Eskiyeni, Şengül, Yıldırım, Muradiye vb. hamamlarda çifte hücreli E tipi uygulanmıştır.

Bu erken dönem tesisleri içinde hamam mimarisi bakımından en ilgi çekici olanı, Mudurnu'da Ömer b. İbrâhim adlı bir mimarın 784 (1382) yılında Yıldırım Bayezid'in evkafı için yaptığı çifte hamamdır. İki kısmı uç uca uzunlamasına birleştirilen bu yapı, erkekler soyunmalık kubbesinin 20 metrelik çapıyla önemli bir eserdir. Erkekler kısmı dört eyvanlı ve köşe hücreli, kadınlar kısmı çifte hücreli E tipinin bir çeşitlemesidir. Mekânlar arasında çok değişik bir bağlantı sistemi vardır. Fakat bu hamama Türk sanat tarihinde özel bir yer kazandıran husus, dış duvarlarının son derece sade ve moloz taşlardan yapılmış olmasına karşılık içeride bütün kubbelerde olağan üstü güzellikte bir süslemenin varlığıdır. Bergama'daki Debbağlar Hamamı da değişik düzenlemesi yanında Mudurnu'da olduğu gibi bilhassa kubbelerinde yer alan hareketli ve zevkli süslemeler bakımından dikkat çeker. Böyle kubbe bezemesi, XIV. yüzyıl sonlarında

yapıldığı tahmin edilen İznik'teki bir özel hamamda ve Üsküp'te Dâvud Paşa Hamamı'nda da görülür. Kubbe iç yüzeyleri ve geçişleri zengin süslemelere sahip hamamların XIV-XV. yüzyıllarda oldukça yaygın olduğu çoğu bugün harabe haline girmiş örneklerde görülebilir. Bursa'da Tavukpazarı ve Demirtaş, Edirne'de Beylerbeyi, Mihal Bey ve Tahtakale hamamları bu hususta başlıca örneklerdir. Bolu'da Yıldırım Bayezid evkafından Orta Hamam da Mudurnu'daki gibi Ömer b. İbrâhim tarafından yapılmış olmakla beraber hiçbir tiple bağdaşmayan çok değişik bir plana sahiptir ve aynı ustanın önceki eserinin bezeme zenginliğinden de yoksundur.

Erken Osmanlı döneminde çok büyük kubbeli soyunmalıklar yapıldığı görülmektedir. Gelibolu, Sarıca Paşa, Bursa, Atpazarı, Koca Mustafa Paşa, Amasya'da Yörgüç Paşa oğlu Mustafa Bey, Edirne'de Tahtakale Hamamı erkekler kısmında bu ölçüler 10-15 m. arasındadır. Bursa'da Kaygan (Koca Mehmed Paşa) Hamamı'nda kubbe çapı 12 metreyi aşmaktadır. Yine Bursa'da XV. yüzyılın ikinci yarısında yapılan Dâvud Paşa Hamamı'nda 14,50 m. çapında kubbe vardır. İstanbul'da Beyazıt Hamamı erkekler kısmının kubbesi 15 m. çapındadır. Bursa'daki Demirtaş Hamamı'nın soyunmalığı ise 16 m. çapında bir kubbe ile örtülmüştür. Yıldırım Bayezid'in Mudurnu Hamamı, 20 metrelik erkekler kısmı ile Osmanlı mimarisinde en büyük kubbeli hamam olarak tanınır. Hamam kubbelerinin ortaya koyduğu önemli bir gerçek, Türkler'in kubbe mimarisini Bizans'tan öğrendiği yolundaki iddiayı çürütmesidir. Ayasofya dışında İstanbul'daki Bizans yapılarında kubbe çapının en büyüğü olan Pantokrator Manastırı Kilisesi'nde (Zeyrek Kilise Camii) 7 metreyi geçmediği bir dönemde, daha İstanbul'un fethinden ve Ayasofya'nın tanınmasından önce çok daha heybetli hamam kubbelerinin yapıldığına bu vesile ile işaret etmek gerekir. Erken Osmanlı dönemi hamamları, bu türden yapıların başka hiçbir ülkede görülmemiş biçim özellikleriyle hem mimari hem süsleme bakımından dikkat çekici örnekler halinde ortaya çıkmıştır.

Daha önce belirtilen tipoloji çerçevesinde Osmanlı dönemi Türk hamamları gelişmelerini sürdürmüştür. Afyonkarahisar'da Gedik Ahmed Paşa çifte hamamında, çifte kasnaklı kubbeleri 10 m. çapındaki soyunmalığı takip eden küçük kubbeli ılıklıktan sonra sıcaklık enine bir mekân halinde olup halvetler çiftedir. Kadınlar kısmında ise ılıklık dar ve uzun bir mekândan

ibarettir. Sıcaklık üç kubbeli enine bir mekân halinde olup tek eyvanlı ve iki hücreli A tipinin bir çeşitlemesini teşkil eder.

Bursa'da Ramazan 863 (Temmuz 1459) tarihli vakfiyesi olan aynı adlı cami yanındaki Başçı İbrâhim tek hamamı eyvanlı bir sıcaklık ile yanyana çifte halvetlidir. Böylece burada özellikleri en aza indirilmiş A tipi ile E tipinin karması bir uygulama ile karşılaşılır. Aynı şehirdeki Çakır Ağa çifte hamamı ise daha zengin ve benzer prensiplerin uygulandığı bir yapıdır. Bergama'da, Hibetullah Çelebi vakfı olarak 835 (1431-32) tarihine doğru yapılan Küplü Hamam, A tipinin tek eyvanlı ve köşelerde iki halvet hücreli, yanda da ayrıca bir halveti olan asgariye indirilmiş bir çeşitlemesidir. Bu hamam adını, biri

İstanbul'a Ayasofya Camii'ne getirilmiş dışı kabartmalarla süslü olan, bir diğeri, XIX. yüzyılda Paris'e Louvre Müzesi'ne götürülen yekpâre mermerden yaptırılmış İlkçağ'dan kalma büyük küplerden almıştır. Enine ılıklığı bir eyvanla ileri uzatan ve iki yanına birer halvet hücresi yerleştiren bir bakıma A ve E tiplerinin karışımı bir hamam, Afyonkarahisar yakınındaki Sincanlı'da vakfiyesine göre 1524-1525 yıllarında Sinan Paşa tarafından yaptırılan külliyede yer almıştır.

XV. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'daki caminin vakfı olarak Bursa'da yapılan Dâvud Paşa Hamamı'nda Türk hamamlarında ilk defa görülen bazı özelliklerle karşılaşılır. Bunların başında geçişi Türk baklavaları ile olan, kubbe çapı yaklaşık 14 metreyi bulan sekizgen biçimindeki soyunmalık gelir. Ilıklık eksen üzerinde değil yandadır. Burada da kubbeli hücreler vardır. Sıcaklık ise B tipinin temsilcisi olarak ortaya çıkmaktadır. Sekizgen biçiminde ve çepeçevre beş nişi olan yıldızvari göbek taşı mekânının eksen üzerinde iki eyvanı ve bunların yanlarında kubbeli halvet hücreleri vardır. Bu duruma göre B tipinin bu çok değişik örneği, aynı zamanda A tipinin özelliklerine de sahip son derece ilgi çekici bir yapı karakterindedir.

Bursa'daki kaplıcaların mimarilerinden ilham alınarak geliştirildiği sanılan B tipine ait diğer bir hamam, XVI. yüzyıl başlarında Mesih Paşa'nın yaptırdığı fakat Nasuh Paşa'nın adıyla tanınan yapıdır. Burada Dâvud Paşa Hamamı'nın bir benzeriyle karşılaşılır. Sıcaklık altı köşeli ve dört nişli B tipindedir, ancak A tipinde olduğu gibi eksen üzerinde nişlerin benzeri bir

eyvan vardır ve bunun iki yanında birer halvet hücresi yer alır. Böylece Bursa'da, bir dereceye kadar A tipi ile kaynaştırılarak yıldız gibi bir merkezden açılan sıcaklıklı hamamlar ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bunun benzeri bir uygulama ile İstanbul'da, Fâtih Sultan Mehmed evkafından Tahtakale Hamamı'nın erkekler kısmında da karşılaşılır.

B tipinin en değişik ve ilgi çekici örneği, Bursa'da Kazasker Alâeddin Ali Fenârî (ö. 1497 [?]) vakfı olarak inşa ettirilen İncirli Hamam'dır. Burada alışılmamış bir uygulama ile 11,50 × 11,70 m. ölçülerinde üstü kubbeli soyunmalığı her zaman olduğu gibi enine dikdörtgen bir ılıklık değil, altıgen B tipi hamamların sıcaklığı gibi bir mekân takip eder. Ilıklığa açılan iki nişten başka iki küçük mekân daha vardır ki bunlardan soyunmalığa bağlantılı olanı bir geçit yeridir. Ortasında göbek taşı bulunan sıcaklık altıgen biçiminde B tipinin temsilcisidir. Dört tarafında ikisi niş, ikisi hücre şeklinde mekânlar vardır. Girişin karşısında eksen üzerindeki kubbeli eyvan, iki yanındaki halvet hücreleriyle A tipinin yarımını temsil eder. Böylece İncirli Hamam, Osmanlı mimarisinde başka bir benzeri olmayan ılıklığı ile ve A ile B tiplerinin karması olarak son derece değişik bir mimari eserdir. Çeşitli bölümlerin plana yerleştirilişi de ayrıca dikkate değer.

İstanbul'da XVI. yüzyılın başında yapılan Kapıağası Hüseyin Ağa (Çardaklı-Küçük Ayasofya) Hamamı'nda, belki eski bir Bizans kalıntısı kullanıldığı için erkekler kısmı hiçbir tipe uymayan haç şeklinde, kadınlar kısmı ise B tipinde olarak bir merkezden açılan nişlere sahiptir. Ancak burada halvet hücreleri olmadığı gibi sıcaklığın orta mekânı da yedigen biçimindedir.

İstanbul'un fethinden itibaren şehrin içinde yapılan hamamlarda umumiyetle eski geleneğe bağlı kalınarak dört eyvanlı ve köşelerde dört halvet hücreli şema tercih edilmekle beraber diğer tipler de ihmal edilmemiştir. Mimar Sinan XVI. yüzyılda B tipi olarak ayrılan, yıldızvari bir merkezden açılan nişlere sahip sıcaklıklı hamamlar da inşa etmiş, bazan bunu A tipi ile birleştirerek yeni düzenlemeler de ortaya koymuştur.

Rumeli'de Osmanlı Hamamları. Osmanlı Devleti'nin Rumeli topraklarında bıraktığı hamamlar, genellikle İstanbul'dakilerin mimari bakımdan tekrarı olmakla beraber bazı yerlerde ana tiplere girmeyen örneklerle de

karşılaşılır. Nitekim Belgrad'daki Türk eserlerine dair mükemmel bir kitap yazmış olan Divna Doric-Zamolo, birbirlerine tam bir benzerlik gösteren Yahudi hamamı, Donjigrad ve Knez Miloš hamamlarının her ne kadar Türk tipinde olduklarını yazmışsa da bunlar klasik Osmanlı-Türk hamamlarından farklıdır. Bu yapılarda Osmanlı hamamlarının üç ana bölümü mevcut olmayıp bunun yerine ortada kubbeli büyük bir mekânla ona iki (Donjigrad) veya üç tarafından bitişik beşik tonozlu, dikdörtgen biçimli mekânlar vardır. Aynı müellifin Belgrad'da varlığını tesbit ettiği Osmanlı dönemine ait eski hamamlardan hiçbiri günümüze kadar gelmemiştir.

Arnavutluk sınırı yakınındaki Debre'de Eskihamam veya Mustafa Paşa tek hamamı, sıcaklığında bulunan çifte halvet hücresiyle A tipinin tek eyvanlı bir örneği olup son derece harap durumda bulunuyordu. Burada sıcaklık ve hücreleri eşit ölçülerde altı kubbe örter. Niş ile Priştina arasındaki İvranye'de (Vranje) rastlanan tek hamam ise dört eyvan ve dört halvet hücreli klasik A tipinin bir örneğidir. Manastır (Bitola) şehrinde son yıllarda restore edilen Debboy Hamamı denilen çifte hamam kubbeli soyunmalıklara sahiptir ve erkekler kısmı biraz daha geniş olmakla beraber A tipinin bir çeşitlemesidir. Burada sıcaklığın bir eyvanla A tipi hamamlarda olduğu gibi uzatıldığı, fakat bu eyvanın iki yanında E tipinde olduğu gibi birer halvet hücresi yapıldığı görülür. Aynı uygulama ile Ohri ve Üsküp'te Îsâ Bey hamamlarında da karşılaşılır. Kadınlar kısmı ise sıcaklığa bağlı yan yana çifte halvetiyle E tipinin tipik bir temsilcisidir. Keratovo'da, Evliya Çelebi'nin Büyük Hamam adını vererek övdüğü çifte hamamdan bugün sadece 3,65 × 3,65 m. ölçülerinde iki halveti kalmıştır. Bunlardan birinde Osmanlı döneminde rastlanmayan garip bir sistem uygulanarak kareden kubbe yuvarlağına sekiz uçlu yıldız biçiminde bir aracı mimari unsurla geçilmiştir.

Güney Makedonya'da Ohri'de Yukarı Hamam olarak adlandırılan tek hamam duvar örgüsü bakımından geç bir döneme işaret eder (XVIII. yüzyıl [?]). Bütün ölçüleri 12,20 × 13,30 m. arasına sıkıştırılmış olan bu binada sıcaklık, bir eyvan ve iki yanında kubbeli halvet hücreleri olan A tipinin çeşitlemesi olmakla beraber başka hiçbir yerde rastlanmayan bir özelliğe sahiptir. Burada sıcaklığın ortasında tam eksen üzerinde ve iki hücrenin arasında yarım yuvarlak, âdeta apsis şeklinde bir girinti vardır. Bu tip hamamlarda duvara mihrap biçiminde bir niş oyulması usulden ise de böyle

bir girintiye başka hiçbir örnekte rastlanmaz. Bu uygulama, bir bakıma Manastır'daki Debboy Hamamı ile Üsküp, Îsâ Bey, Ohri-Yukarı Hamam gibi daha birçok hamamda da tekrarlanan bir çeşitlemenin değişik bir benzeridir. Onlarda ortadaki eyvan burada apsis şeklini almıştır. Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Külliyesi'nin 1550 yılı dolaylarında yapılan çifte hamamı, her iki kısmında da çifte halvet hücreli E tipinin bazı ayrıntılar bakımından bir çeşitlemesidir. Mostar'ın güneyinde Ustulçe (Stolac) kasabasındaki Silâhdar Yûsuf Paşa Hamamı ise tek olup enlemesine bir ılıklık ile kubbeli çifte halvet hücrelidir. Bu örneklerden, Rumeli'nin Bosna-Hersek

bölgesinde bu basit tipte hamamların yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Hersek'in Bilagay kasabasında Karagöz Bey Hamamı, 4,50 m. kenarlı kubbeli bir soyunmalık ile küçük bir ılıklık ve 2,20 m. kenarlı kubbeli bir sıcaklıktan ibaret çok küçük ölçüde köy hamamlarının bir örneğidir. Poçitel'de 1073'te (1662-63) yapıldığı bilinen İbrâhim Kethüdâ (Şişman İbrâhim Paşa) Hamamı, Karagöz Bey Hamamı gibi kubbeli bir soyunmalığı takip eden bir ılıklık ile yine kubbeli bir sıcaklıktan ibaret küçük bir yapıdır. Her ikisinde de sıcaklığa bitişik su haznesiyle külhan vardır. Fakat bazı yerlerde daha iddialı mimarilere sahip eserlerle de karşılaşılır. Prizren'deki Mehmed Paşa çifte hamamı, vakfiyesi 988 (1580) tarihli olduğuna göre XVI. yüzyıl içinde inşa edilmiştir. Makedonya'nın başka hamamlarında da görüldüğü gibi soyunmalık bölümleri kiremit örtülü, çok yüksek sekizgen kasnaklıdır.

Makedonya'daki Türk hamam mimarisinin güzel örneklerinden biri Kalkandelen'de bulunmaktadır. 1970'lere kadar harap durumda bulunan bu hamam Üsküp'te de vakıfları olan Îsâ Bey tarafından yaptırılmıştır ve yakın tarihlerde tamir görmüştür. İstanbul'da Haseki (Ayasofya) Hamamı gibi iki bölümü uç uca bitişiktir. Hiç şüphe yok ki Rumeli topraklarında Türk hamam mimarisinin en değerli eserlerinden biri, Makedonya'da Üsküp'te bulunan Dâvud Paşa vakfına ait çifte hamamıdır. 1948-1949 yıllarında iç düzenlemesini biraz değiştiren bir restorasyondan sonra göbek taşları ve kurnalar kaldırılarak resim galerisine dönüştürülmüştür. Dış cephelerinde taş, tuğla ve tuğla ile çerçevelenmiş taşlardan karma teknik gösteren hamamın kubbelerinde başka hiçbir benzerinde rastlanmayan zenginlikte mukarnaslar kullanılmıştır. Gerek soyunmalık, gerek ılıklık ve gerekse

sıcaklık ile halvet hücrelerinde bile bu geçiş unsurları değişik motiflere göre yapılmıştır. Yanında yine kubbeli özel bir bölüm olan erkekler kısmı, normal klasik hamamlardan değişik olarak tek büyük kubbeli bir ılıklığa sahiptir. Sıcaklık ise dört eyvanlı ve köşe hücreli A tipindedir. Ancak burada bir hücreden vazgeçilerek sadece üç hücre yapılmış, eksik olanın yerini de yukarıda sözü geçen kubbeli ve mahiyeti anlaşılamayan mekân almıştır. Erkekler kısmı gibi 11,60 m. çapında bir kubbe ile örtülü soyunmalığı olan kadınlar kısmının da tek kubbeli ılıklığı vardır. Fakat burada sıcaklık çok değişik bir mimaride düzenlenmiş, ortadaki göbek taşı kubbesinin üç taraftan çevresi dar dikdörtgen dehlizlerle çerçevelenmiştir. Bunların da tonozları değişik mukarnaslarla bezenmiştir. Ilıklığın bu bölünmesini göbek taşı mekânını ayıran iki sütun sağlamıştır. Örtü sistemi ayrı olmakla beraber böyle bir plan düzeni İstanbul'da artık hiçbir izi kalmayan Mimar Sinan'ın eseri, Bahçekapı'da Haseki Sultan (Yenicami) Hamamı'nda kadınlar kısmında da uygulandığı gibi yine İstanbul'un son büyük hamamı olan Cağaloğlu'ndaki 1154 (1741) tarihli I. Mahmud Hamamı erkekler kısmında da görülür.

Yine aynı şehirde Safer 874 (Ağustos 1469) tarihli vakfiyede adı geçen Îsâ Bey çifte hamamı uç uca bitiştirilmiş bir tesistir. Burada da kubbe geçişlerinin zengin mukarnaslı pandantiflerle sağlanmasına özen gösterilmiştir. Erkekler kısmında 11,50 m. çapındaki kubbeli soyunmalığı üç bölümlü ılıklık takip eder. Makedonya'nın birçok hamamında olduğu gibi sıcaklık E tipine uygun olarak bir eyvan, iki yanında kubbeli halvet hücrelidir; böylece hamam A tipi ile E tipinin bir çeşitlemesini teşkil etmektedir. Bu bakımdan Ohri'deki Yukarı Hamam'ı hatırlatır. Manastır'da Debboy Hamamı'nın erkekler kısmı da aynı çeşitlemeyi gösteren yapılardandır.

Osmanlı topraklarında şimdiki halde en batıda olarak bilinen ısıtmalı hamam, Macaristan'ın Peçuy şehrinde bulunan Memi Paşa Hamamı'dır. Şehrin ana caddesinde, temel kalıntıları toprak altından çıkarılan ve bazı iç süsleme kalıntıları da bulunan bu hamam, uç uca sıralanan bölümleriyle İstanbul'daki Osmanlı-Türk hamamı mimarisi geleneğini sürdürür. Aslında çifte olduğu tahmin edilen hamamın soyunmalığı ortasındaki şadırvan kalıntısı ile teşhis edilmiş ve gerek ılıklık gerek sıcaklık altlarındaki cehennemlik kalıntıları ile tesbit edilmiştir. Sıcaklığın üst yapısı belirli

olmamakla beraber kare planı, bunun ya A tipi dört halvetli veya E tipi enine göbek taşı mekânlı ve çifte halvetli olabileceğini akla getirir. Bosna Foça'da cami ile medrese, Peçuy'da da medrese vakfeden Memi Paşa 1585'te ölmüştür ve bu hamamının yanında kiliseden çevrilme bir camisi daha vardı. Aynı şehirde Osmanlı idaresi sırasında yapılmış Kasım Paşa ile Ferhad Paşa hamamlarının da varlığı bilinir (Evliya Çelebi, VI, 198-200).

1596'dan 1687 yılına kadar Türk idaresinde kalan Eğri'de (Eger), III. Mehmed'in annesi Safiye Sultan evkafından olduğu tahmin edilen bir hamamın temel izleriyle bazı üst duvarlarından kalıntılar, hatta kubbe geçişlerine ait trompların başlangıçları tesbit edilmiştir. Planından anlaşıldığına göre tek hamam olan yapı, klasik Osmanlı hamamları şemasına uygun olarak sıcaklık kısmı dört eyvan ve dört halvet hücreli A tipinde inşa edilmiştir. Macaristan'ın Balaton gölü yakınında İstolni Belgrad (Székesfehérvár) şehrinde, Sokullu Mustafa Paşa'nın oğlu Güzelce Rüstem Paşa'nın evkafından olan çifte hamamın sadece bazı duvar parçaları kalmıştır.

Yıldızvari altıgen bir sıcaklığa sahip bulunduğu anlaşılan yapının plan düzeninin tesbit edilmesi artık mümkün değildir. Tuna kıyısında Vaç (Vác) Kalesi içindeki hamam ise Osmanlı döneminin küçük kasaba hamamları gibi mütevazi bir yapıdır. Macaristan'da Budin'de tabii sıcak su kaynakları çok sayıda kaplıcanın yapılmasına yol açmıştır. Evliya Çelebi, bunların dışında yalnız Ortahisar'da küçük bir hamam bulunduğunu ve bunun suyunun sakalarla taşındığını bildirir ki (Seyahatnâme, VI, 239) bu da Osmanlı hamamlarında son derece az rastlanan bir özelliktir. Paşa Hamamı denilen bu yapının meydana çıkarılabilen kalıntılarından bunun, biri ılıcalar gibi yuvarlak bir mekânla belki ılıklık olan ikinci bir mekândan ibaret ufak bir hamam olduğu görülür.

Bugünkü Romanya'da, bir vakitler Tımışvar beylerbeyiliği merkezinde bir evin duvarına yapıştırılmış bir kitâbenin evvelce buradaki bir hamama ait olduğu söylenir; 1757-1775 yılları arasında yıktırılan hamamdan hiçbir iz yoktur. Kitâbede Sultan İbrâhim'in adı ve 1053 (1643) tarihi yer alır.

Yunanistan'da Selânik'te yerleri ve adları tesbit edilebilen on bir hamamdan en gösterişlisi ve belki de en eskisi Bey Hamamı'dır. Bu büyük çifte

hamamın mukarnaslı kavsaralı erkekler kısmının girişindeki Arapça kitâbeden, bu eserin II. Murad'ın evkafından olarak 840 Cemâziyelevvelinde (Kasım 1436) inşaatının bitirildiği öğrenilir. Atina'da ise aşağı şehirde Osmanlı dönemine ait birkaç hamam kalıntısı mevcut idiyse de bunların sanat bakımından dikkate değer bir tarafları yoktur. 1953'te bunlardan biri hâlâ faal durumda bulunuyordu. Yunanistan'ın başka yerlerindeki hamamlara dair bilgi edinilememiştir.

Arnavutluk'un büyük kısmı çok yakın bir geçmişe gelinceye kadar Osmanlı toprağı olmasına rağmen buradaki hamamlar hakkında pek az şey bilinmektedir. Bunlara Ortaçağ dönemi eserleri denilmesi ve bunların Türk hamamı olduklarının hiç belirtilmemesi de garip bir tutumdur. İlbasan'da çarşı hamamı XVI. yüzyılın ikinci yarısına ait olup buradaki Ağa Camii Külliyesi'nin parçası ve tek hamamdır. Soyunmalık kısmı tamamen ahşap olan ve 1973-1975 yıllarında restore edilen hamamın üstü bütünüyle kiremit örtülüdür. Burada sıcaklık kısmında E tipinin uygulandığı ve ılıklıktan yan yana bir çift halvet hücresine geçildiği görülür. Ancak yanında küçük bir mekânla tek kubbeli bir hücre vardır. İşkodra'da (Shkoder) Parruce mahallesinin tek hamamı, XVII. yüzyılda yerli ağalardan Buşatlılar tarafından yaptırılmış olup tamamen Osmanlı geleneklerine uygundur. Enine uzanan bir ılıklık bir eyvanla ileriye açılır ve bunun iki yanında birer halvet hücresi yer alır. V. Shtylla tarafından Ortaçağ eserleri olarak Arnavutluk'un Draç, İşkodra, Delvine, Kroya (Akçahisar), Gyrokastro, Leş ve Tiran gibi çeşitli yerlerinde tanıtılan yapılar çok küçük ölçülerde birkaç kubbeli mekândan ibarettir. Bunlardan Kroya'daki hamam, çifte halvet hücresiyle E tipinin pek muntazam olmamakla beraber eksiksiz bir örneğidir. Leş'teki küçük İskele Hamamı'nın yapımında kullanılan mermerler, M. Kiel tarafından Mühimme Defteri'ndeki bir kayıttan tesbit edildiğine göre (BA, nr. 3, s. 273, nr. 798), Podgoriča'daki (şimdi Titograd) harap bir kiliseden alınmıştır (Ottoman Architecture, s. 195), Arnavutluk'taki hamamların en eskilerinden İşkodra'da Ulemâ Bey Hamamı artık mevcut değildir. Oldukça önemli bir metni bulunan 946 (1539-40) tarihli kitâbesi oradaki müzededir.

Günümüzde Hamam. Modern hayatta umumi hamamlara artık eskisi kadar rağbet edilmemesi üzerine bunlar hızla tahrip edilerek arsalarına inşaat yapılmasına girişilmiştir. Umumi hamamların ihmale uğramasında sosyal

hayatın değişmesi, erkekler için olduğu kadar kadınlar için de günlük hayatta hamamın eski önemini kaybetmesinin büyük payı vardır. Ayrıca hamamın, gittikçe yükselen yakıt ve su masraflarına karşılık kârlı bir işletme olmaktan çıkması da bunların kapatılmasına yol açmıştır. İstanbul'da büyük ölçüde tahribat yapan depremlerin sonuncusu olan 10 Temmuz 1894 afetinde şehrin çeşitli yerlerinde yirmi kadar hamamın az veya çok zarar gördüğü bilinmektedir (Öztin, tür.yer.).

Hamamlar, Batılılaşma tesiriyle Türk içtimaî hayatındaki eski önemini kaybedip kapatılarak harap olduktan sonra bunların yok edilmelerine zemin hazırlanmıştır. Bunda, bulundukları yerlerin şehrin önemli merkezleri arasına girmesi ve buralara yapılacak yeni yapıların yüksek değerlere sahip olmasının da tesiri vardır. Ayrıca pek çok hamam, idareciler eliyle "imar" adı verilen yıkımlarda, mimari ve tarihî değeri araştırılmadan kazmalara kurban edilmiştir. Nitekim İstanbul'un ilk hamamlarından olan XV. yüzyıl eseri Aksaray'da Murad Paşa Camii yanındaki çifte hamam 1956'da yıktırılırken bu sırada üzüntülerini bildirenlere belediye görevlisinin söylediği, "Murad Paşa Hamamı'nı arayanlar sahil yoluna gitsinler, enkazını oraya yaydım" sözü bu kadir bilmez düşünüşü açığa koyar. Bir vali ve belediye başkanının, Beyazıt Hamamı'nı tarihe kötü bir kişi olarak geçmiş Patrona Halil'in adını yakıştırarak yıktırmak için ne büyük gayret sarfettiği hâlâ hâtıralardadır. Beyoğlu'nda Ağa Camii karşısındaki Bahçeli Hamam'ı yıktırmak için burayı nasılsa mülk edinmiş olan Mıhçıoğlu

adlı kişinin Danıştay kararına rağmen gösterdiği çaba ve elde ettiği başarı da ibret verici bir tahrip örneğidir.

Bazı hamamların kullanılmaz duruma sokulduktan sonra parça parça yıkılıp yok edildiği görülmektedir. Süleymaniye semtinde Amcazâde Hüseyin Paşa'nın kızı Ayşe Hatun tarafından babasının Saraçhanebaşı'ndaki külliyesine gelir sağlamak amacıyla yaptırılan hamam bu hususta bir örnek teşkil eder. Haliç kıyısında Ayakapı'nın üst tarafında Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi'nin, vakfiyesine göre 928 Zilhiccesinde (Kasım 1522) camisine vakıf olarak yaptırdığı Müftü Hamamı denilen çifte hamamdan bugün pek az iz kalmıştır. Son parçaları yok olmaya mahkûm eserlerden biri de Silivrikapı'nın iç tarafında Hadım İbrâhim Paşa için Mimar Sinan'ın inşa ettiği hamamdır. Sultan Ahmed Camii evkafından olan Arasta ve Salacak'ta

Ayazma hamamları da yok olmaya terkedilmiştir.

Bu arada hiç değilse binalarının kurtarılması düşüncesiyle bazı tarihî ve mimari değerleri yüksek hamamların çarşı haline getirilmesi önceleri olumlu karşılanmıştır. Bursa'da Orhan Gazi Hamamı bu yolda ilk denemelerden biri olmuştur. Ancak Üsküdar'da Mimar Sinan yapısı Büyük Hamam (Atik Vâlide, Nurbânû Sultan), başta zararsız gibi görünen bu değişikliğin üzerinden otuz yıl geçince tanınmaz hale gelmiştir. Fâtih döneminde yapılan Eminönü'nde Tahtakale Hamamı önce buzhane yapılmış, birkaç yıl önce büyük çapta yenilenerek çarşıya dönüştürüldüğünde eski hüviyetine hiç uymayan değişikliklerle karşılaşılmış, fakat bu sayede tarihî eserin hayatı bir süre için uzatılmıştır. Sirkeci'de Sinan Paşa (Hoca Paşa) Hamamı da son yıllarda bazı değişikliklerle çarşı haline getirilmiştir. Bu değişikliklerin hamamın kurtarılması amacıyla yapılmalarına karşılık, yine Sinan'ın eserlerinden Samatya'da Kapıağası Yâkub Ağa (veya kısaca Ağa) Hamamı ise önüne ve arkasına yapıştırılan modern beton binalarla tanınmaz bir hale sokulmuştur. Beyoğlu'nda Bahçeli Hamam'ın yalnız tek kubbeli mekânı bir banka binasının içinde bırakılarak güya korunmuştur. Aynı durum, Cağaloğlu'nda Nevşehirli İbrâhim Paşa (Acımusluk) Hamamı için de söz konusudur. Yurt dışında da Osmanlı dönemine ait hamamlara yeni fonksiyonlar verilerek bunların değiştirildiği görülür. Bulgaristan'ın Karadeniz kıyısında Misivri'de (Nessebar) küçük bir hamam restorasyonu yapıldıktan sonra kahvehaneye, eski Yugoslavya'da tarihî bir hamam diskoteğe dönüştürülmüştü. Başta İstanbul olmak üzere Osmanlı sınırları içinde bulunan yerlerdeki hamamlardan pek çoğu ya yıkılıp ortadan kaldırılmış veya kurna ve mermerleri soyulduktan sonra şekilsiz bir yığın halinde bırakılmıştır.

Hamamlar genellikle yaptıranın adıyla anılırken, bazıları da bulundukları semtten dolayı adlandırılmıştır. Galata'da adı bazan Bokluca, bazan Buğuluca olarak söylenen ve 1960'a doğru yıktırılan hamamın birinci adının niçin verildiği bilinmez. Şehremini'nde Câfer Mescidi'ne komşu İnâdiye Hamamı ise adını bir inada borçludur. Macuncu semtinde Ebüssuud Efendi'nin hamamının kiracısıyken buradan çıkarılan Halil Ağa, mescidin yanında bir arsayı satın alarak hamam yaptırmıştır (Ayvansarâyî, I, 80). İnâdiye Hamamı bugün mevcut değildir.

Batı’da Hamam. Roma İmparatorluğu yıkıldıktan sonra Ortaçağ’dan itibaren Avrupa’da umumi hamam yavaş yavaş unutulmuştur; o kadar ki bazı hıristiyan çevrelerinde yıkanma günah sayılır olmuştur. Çilekeş keşişlerin uymaları gereken hususlara dair bir eser yazan Palladios adındaki din adamı ve tarihçi (ö. 431), Silvia adlı bir rahibenin altmış yıllık ömrü boyunca vaftiz suyuna dokundurduğu sağ elinin parmak uçları dışında vücudunun hiçbir yerinin su ile temas etmediğini bildirir (Palladius, I, 42; Migne, LXXIV, 329 A; Bux v.dğr., s. 62). Hıristiyanlığın esaslarına dair yazılar bırakan din adamlarından (kilise babaları) Hieronymos (Jerome) yıkanmaya karşı olduğunu açıklarken çocukluktan sonra yetişkinlere yıkanmayı bütünüyle yasaklamıştır. Yine Hıristiyanlık hakkında önemli fikirleri olan Augustinus ise daha geniş bir görüşle ayda bir yıkanmayı yeterli bulur.

S. M. İmâmüddin’in işaret ettiğine göre XI. yüzyılda İspanyollar hamamı kötülüklerin kaynağı olarak görürlerdi. Kral VI. Alfonso, oğlu Sancho’nun savaş meydanında öldüğünü duyunca bu hususta düşüncelerini sorduğu saray ileri gelenleri kendisine, oğlunun çok sık hamamlara gittiğinden ve böylece kendisini günahlara teslim ettiğinden cezalandırıldığını söylerler; bunun üzerine kral bütün hamamların yıktırılması emrini verir (Muslim Spain, s. 208). Halbuki İspanya’da İslâm-Endülüs medeniyeti hamam alışkanlığını bu ülkeye o vakte kadar yerleştirmişti.

İspanya’da her şeye rağmen sıcak hamamlar Kastilya’nın Zorita ve Künke (Cuenca) adındaki yerleşim yerlerinde günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Endülüs hâkimiyetine son verildiği XVI. yüzyıl içlerinde kilise bütün hamamların tahrip edilmesini istemiş ve bu yüzden 1568’de bir ayaklanma olmuş, halkın bir kısmı hamamların yıktırılmasına karşı çıkmıştır. Fakat kilise hıristiyanların bu müslüman âdetini hoş karşılamıyor ve üzerlerindeki kutsal vaftiz suyundan arınmaları için müslümanların hıristiyanları hamama alıştırdıklarını ileri sürüyordu.

Batı’da bilhassa Ortaçağ içinde yıkanma ve hamam geleneği bir süre devam etmiştir. Fakat hamamlarda kadın ve erkekler beraber yıkandıklarından kilise hamama karşı çıkmıştır. Yeni zamanların başlarında frengi hastalığı Avrupa’yı sarmaya başladığında, Amerika’nın keşfiyle geldiği iddia edilen

bu hastalığın yayılmasında hamamların büyük payı olduğu düşünülerek Batı Avrupa’da XVI. yüzyıldan

itibaren hamama karşı çok büyük tepki uyanmaya başlamıştır. Frenginin yayılmasında hamamın ne gibi rolü olduğu anlaşılamazsa da hamamlarda o zamana kadar kadınlı erkekli sürdürülen yaşamın bu korkunç illete zemin hazırladığı bir gerçektir. Nitekim XVI. yüzyıl başlarında umumi hamamların kapatılması yoluna gidilmiş ve bu tutum Yeniçağ boyunca Batı Avrupa’da sürüp gitmiştir. Rönesans döneminde kilisenin bütün karşı tutumuna rağmen Batı’da hamamlar vardı. Hatta Kardinal Bibbliena’nın sarayındaki hamamın içini ünlü ressam Rafaello süslemişti. Fakat XV. yüzyıl sonları ile XVI. yüzyıl başlarından itibaren bir taraftan kilisenin artan baskısı, diğer taraftan frenginin yayılması korkusu Batı Avrupa’da hamamların sonu olmuştur. Çünkü Batı’da, İslâm âleminin aksine akarsu ile değil Roma çağından beri yaygın olan bir geleneğe uyularak içine sıcak su doldurulan bir küvette yıkanma tercih ediliyordu. Böyle bir hamamı en iyi gösteren resim, Brüksel Krallık Kütüphanesi’ndeki bir el yazmasında mevcut bir gravürdür. Bu resimde, yasaklanmadan önce bir hamamda dizi halinde sıralanan küvetlerin içine girmiş çiftler gösterilmiştir. İçleri su dolu tahta küvetlerdeki çiftlerin ortalarında ise üzerlerinde çeşitli yiyecekler ve içecekler bulunan bir sofra uzanır; ortadaki koridorda bir de çalgıcı bulunur. Hamamın karşısındaki bölümde, koridorun öbür tarafında birbirine sarılmış bir çift ile arkalarında bir yatak görülür. Bu resim, reform çağında Batı’da hamamın nasıl bir yer olduğunu çok açık şekilde göstermektedir. Böylece Batı’da hamam bütünüyle unutulmuş, insanlar yıkanmaktan kaçınır olmuştur. XVI. yüzyılda Fransa Kralı I. François’nın kız kardeşi Navarra Prensesi Marguerite sekiz günden beri yıkamadığı ellerinin güzelliğiyle övünürken XIV. Louis ancak baharda bir defa yıkanıyordu. Su ile temizliğin yerini parfümler, pudralar ve merhemler almıştı. Buna karşılık XVIII. yüzyılda Batılı bir yazar, Türk kadınlarının sık yıkanmak yüzünden ciltlerinin taravetini ve güzelliklerini bozduklarını (!) bildirir.

Batı’da genel hamamların olmayışına karşılık bazı kişilerin evlerinde pabuç biçiminde banyo küvetleri bulunduğu bilinmektedir. Bunlara bir ocakta ısıtılan su doldurulur ve dar boğazından içine girilirdi. Tabii olarak böyle bir küvette temizlenip yıkanılmaz, sadece sıcak su içinde keyif yapılırdı. Nitekim Fransız İhtilâli’nin şiddet yanlısı ünlülerinden J. P. Marat, bir deri

hastalığını tedavi etmek üzere böyle bir küvette yazılarını yazarken kendisiyle görüşmek bahanesiyle yanına giren genç bir kadını burada kabul etmiş ve küvetin içinde bıçaklanarak öldürülmüştür.

Fakat Batı dünyasının her tarafında durumun aynı olmadığı sanılmaktadır. Nitekim XVII. yüzyılda Orta Avrupa'nın bazı yerlerinde "sobalı hamamlar" denilen bazı tesislerden Evliya Çelebi bahseder. Evliya Çelebi, 1071 (1660) yılında Tımışvar'dan Erdel'e gittiğinde Macar toprakları dışında Kâşe (Kaschau) şehrine de uğrar. O sırada halkı bütünüyle hıristiyan olan bu kasabada üç adet hamam vardır. Bunlar kubbeli olmayıp dört tarafı kâgir duvarlı, sobalı hamamlardır. En altta havuzlu bir meydan bulunur. Bunun üstündeki kat soğuk, orta kat ılık, daha üstü ise sıcaktır. Hamamın dört köşesinde "billûr camlı sobalar" vardır (Seyahatnâme, VI, 46). Bu tarif, Orta Avrupa'nın bu şehrinde hamamlar bulunduğunu göstermekle beraber bu tesislerin mimarisi hakkında sadece çok katlı oldukları dışında bilgi vermemektedir. Ayrıca buradan, XVII. yüzyılda Avrupa'nın bu kesiminde Türk hamamlarından çok değişik ısıtmalı hamamlar bulunduğu öğrenilmektedir.

Alman yazarları (bk. Bux v.dğr., tür.yer.), 1900 yıllarında Almanya'da bütün hayatları boyunca hiç yıkanmamış sayısız insan bulunduğunu itiraf ederler. Paris'te Louvre ve Versailles gibi krallık saraylarında, iç mimarilerinin bütün göz kamaştırıcı süs ve ihtişamına rağmen bir banyo ile basit bir yıkanma yeri olmadığı gibi helâ da bulunmamaktaydı. Berlin'in 1945'ten sonra ortadan kaldırılan imparatorluk sarayında da I. Wilhelm zamanında hamam yoktu. Ancak II. Dünya Savaşı'nın ardından yanıp yıkılmış şehirlerin tekrar imarı sırasında inşa edilen binalarda yıkanmak için özel mekânların yapılmasına başlanmıştır. Kuzeyde bilhassa Finlandiya'da içinde çok sıcak buharın hâkim olduğu, kullanım sistemi çok değişik "Fin hamamı" veya "sauna" denilen hamamlar yapılmıştır ki bunlar yıkanıp temizlenmekten ziyade insan bünyesinin direncini arttırmaya yarayan tesislerdir.

Günümüzde Batı'da ve bunun etkisiyle Uzakdoğu'da ve hatta Amerika'da "Türk hamamı" (Turkish bath) adı altında çok sayıda kurum açıldığı görülmektedir. Ancak bunlar, gerçek Türk hamamı ile hiçbir ilgisi olmadıktan başka kadınların hizmet ettiği fuhuş merkezleri ve

batakhanelerdir. Hatta son yıllarda Japonya ve Kore'deki bu türden yerlerin Türk hamamı adını kullanmamaları için Türk devletince resmen girişimde bulunulmuştur.

Osmanlı topraklarında dolaşan Batılı seyyahlar burada çok yaygın olan hamam kültürüne ilgi göstermişler, bilmedikleri ve alışamadıkları bir şey olan hamamla bunun mimarisini ve burada yapılan işlemleri eserlerinde yazmışlardır. Bir Yunanistan seyahati arkasından İstanbul'a gelen Carl Haller von Hallerstein, Beyoğlu'nda bir Ermeni evinde 24 Eylül 1815 günü bir ısıtmalı hamamın krokisini çizmiştir (Bankel, s. 6, 9). Bu husus, İstanbul'un hıristiyan tebaasının evlerinde bile o tarihlerde ısıtmalı hamamlar bulunduğunu gösterir. 1815-1826 yılları arasında İstanbul'da kalan Fransız hekim A. Brayer, Romalılar'dan sonra Batı'da hamamın bütünüyle ihmale uğradığına işaret ederek, "İtiraf ederim ki Avrupa'nın batısında inanılmaz bir pislik alışkanlığı hâkimdir" dedikten sonra Beyoğlu'nda Galatasaray Hamamı'nda gördüklerini anlatır (Neuf annèes à Constantinople, I, 164-173).

Avusturyalı mimar ve mimarlık tarihçisi J. B. Fischer von Erlach (ö. 1723), en eski çağlardan yaşadığı yıllara kadar dünya mimarisini resimlerle anlattığı ilk defa 1721'de basılan Entwurf einer historischen Architektur adlı kitabında, Osmanlı dönemi Türk sanatına ayırdığı birkaç sayfada Budin'deki bir kaplıcanın planını ve kesitini yayımlamak suretiyle bu tür yapıların uyandırdığı ilgiyi belli eder. 1855 yılındaki büyük zelzelede Bursa'nın tarihî eserlerinin geniş ölçüde zarar görmesi yüzünden bunların restorasyonu üzerinde çalışmak amacıyla burada faaliyette bulunan Fransız mimar L. Parvilliée'nin, Paris'te düzenlenen bir sergi için 1867'de çizdiği Türk hamamı projesinin ne dış mimarisi ne de iç plan düzenlemesi bakımından Türk hamamları ile bir benzerliği vardır.

Rusya'nın siparişi üzerine 1837'de bir elçilik binası yapmak üzere İstanbul'a gelen Gaspare Trajano Fossati Türk hamamları ile çok ilgilenmiş, bir ara Bursa'ya da giderek burada Çekirge'de Mustafa Paşa Kaplıcası'nın planını çizmiştir. İsviçre'de Bellinzona'daki arşivinde Türk hamamlarından ilham alınmak suretiyle Fossati'nin tasarladığı bir hamamın planı ile kesitine rastlanmıştır (Fossati Arşivi, nr. 177-180).

XIX. yüzyılda A. W. Wellington dükü, Türk hamamının İngiltere’de yayılmasına

öncülük ederken Lord Kinnaird da Mill Hill denilen yerde bir Türk hamamı yaptırmıştır. Osmanlı Devleti ve Türkler hakkında birçok yayını olan ve uzunca süre İstanbul’da yaşadığından Türk hamamlarını yakından tanıyan D. Urquhart 1845’ten sonra Londra’da Jermyn Street’de bir Türk hamamı açmış, Savoy’daki dağ evine yaptırdığı Türk hamamını da bütün köy halkına ve dağcıların hizmetine sunmuştur. 1856’da İrlanda’da Cock yakınında böyle bir hamam yaptıran Urquhart, yazdığı makalelerde ve verdiği konferanslarda Türk hamamlarının sağlık yönünü ilmî olarak anlatmaya çalışmıştır. Onun en önde gelen taraftarı John Fife, 1865’te yayımlanan “Türk Hamamı Elkitabı” başlıklı eserinde ilgili ilgisiz birçok hastalık ve rahatsızlığı sayarak Türk hamamının her derde deva olduğunu belirtmiştir. Bu şekilde başlayan zeminden ısıtmalı bir hamam mimarisi akımı 1860’a doğru İngiltere’ye girmiş, buradan da Almanya’ya geçmiştir. Ancak pek yaygınlaşmadığı anlaşılan bu türden hamamlara garip bir adlandırma ile “Roma-İrlanda hamamları” denilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İlkçağ’da ve Roma döneminde. V. Chaput, Manuel d’archéologie romaine, Paris 1916-20; T. Warscher, Pompeji, Ein Führer durch die Ruinen, Berlin-Leipzig 1925; D. Krencker - E. Krüger, Die Trierer Kaiserthermen, Berlin 1929; E. Bux v.dğr., Wörterbuch der Antike, mit Berücksichtigung ihres Fortwirkens, Leipzig 1932, s. 61-62; Antioche on the Orontes I, Princeton 1934, s. 4-31; M. Brown, The Excavations at Doura-Europos, Sixth Season, New Haven 1936, s. 49-63, 84-104; M. von Oppenheim, Tell-Halaf, Paris 1939, Ch. Müller’in eki, s. 326; W. B. Dinsmoor, The Architecture of Ancient Greece, An Account of its Historic Development, London 1950, bk. İndeks (Bath); Arif Müfit Mansel, Side 1947-1966 Yılları Kazıları ve Araştırmalarının Sonuçları, Ankara 1978, s. 215-240; Necati Dolunay, “Türk Tarih Kurumu Adına Yapılan Çankırıkapı Hafriyatı”, TTK Belleten,

V/19 (1941), s. 261-266, lv. LXXVII-LXXXV; Mahmut Akok, "Ankara Şehrindeki Roma Hamamı", Türk Arkeoloji Dergisi, XVII/1, İstanbul 1969.

Hıristiyanlık ve Bizans. Zellinger, Bad und Bäder in der altchristliche Kirche [baskı yeri yok], 1928; R. Janin, Constantinople byzantine, Paris 1950, s. 209-217; J. Keil, Führer durch Ephesos, Ein Führer durch die Ruinenstätte und ihre geschichte, Wien 1964, s. 65-67; A. Berger, Das Bad in der byzantinischen Zeit, München 1982.

İslâm Ülkeleri. Genel. S. S. Mavroyeni, Les bains orientaux, avec une notice biographique sur Jules van Millingen, Strasbourg 1891 (başlığı Doğu'daki hamamlara dair olmasına rağmen bu kitap hamamlar hakkında faydalı bir bilgi vermez); H. Saladin, Manuel d'art musulman I: Architecture, Paris 1907; A. Mez, Die Renaissancé des Islams, Heidelberg 1922, s. 365; Ph. K. Hitti, History of the Arabs, London 1943, s. 338; J. Millingen, "Les bains orientaux", Gazette médicale d'orient, I (1857-58), s. 169-181, 185-196, 200-210; H. Glück, "Ursprung und Entwicklung des islamischen Bades", Berichte des Forschungs Institutes für Osten und Orient, III, Wien 1923, s. 93 vd.; aynı makale: "İslâm Hamamının Menşei ve Tekâmülü" (trc. Köprülüzâde Ahmed Cemal), TY, V/27 (1927); A. Bouhdiba, "Le hammam, contribution à une psychanalyse de l'Islam", Revue tunisienne des sciences sociales, I, Tunus 1964, s. 7-14; J. Sourdel-Thomine - H. Louis, "Hammām", EI² (İng.), III, 139-146; W. Floor, "Bathhouses: general", EIr., III, 863-867; W. Kleiss, "Bathouses: The Layout of Rural Bath", a.e., III, 867-869.

İlk İslâm Hamamları. A. Musil, Kuseir Amra, Wien 1899; Jaussen-Savignac, Les châteux arabes de Quseir Amra, Harâneh et Tüba, Paris 1922, s. 112; K. A. C. Creswell, Early Muslim Architecture, Oxford 1932, s. 253-280; a.mlf., A Short Account of Early Muslim Architecture, London 1958, s. 84-106; H. C. Butler, Ancient Architecture in Syria, Section A-S. Syria [baskı yeri ve tarihi yok], s. 77-80, XIX-XXV; D. Schlumberger, "Les fouilles de Qasr el-Heir el Gharbirapport prééliminaire", Syria, XX, Paris 1939, s. 213-223, lv. XXXIII-XXXVI; R. W. Hamilton, "Ḥammām al-Ṣarakh", EI² (İng.), III, 146-147; E. Baer, "Khirbat al-Mafdjar", a.e., V, 10-17.

Suriye. M. Ecochard, “Trois bains ayyoubides de Damas”, Les monuments ayyoubides de Damas, Paris 1938-40, s. 93-112; a.mlf. - Cl. Le Coeur, Les bains de Damas-Monographies architecturales, Beyrouth 1942; J.-P. Pascual, Damas à la fin du XVIe siècle, d’après trois actes de vaqf ottomans, Damas 1983, bk. İndeks; J. Sauvaget, “Un bain damasquin du XIIIe siècle”, Syria, XI, Paris 1930, s. 370-380; a.mlf., Alep, Paris 1941, s. 142; J. de Maussion de Favières, “Note sur les bains de Damas”, BEO, XVII (1961-62), s. 121-132, 12 lv.; J. Cl. David - D. Hubert, “Le dépérissement du hammam dans la ville: le cas d’Alep”, Les cahiers de la recherche architecturale, X-XI, Paris 1982, s. 62-73.

Mısır. E. Pauty, Les hamams du Caire, Le Caire 1933; D. Behrens-Abouseif, Islamic Architecture in Cairo: An Introduction, Leiden 1989, s. 41-44; M. Meinecke, Die Mamlukische architektur in Agypten und Syrien: 648/1250 bis 923/1517, Glückstadt 1992, I-II, bk. İndeks (Bad, Bäder, Badeanlagen, Badehäuser, Hammam); A. Raymond, “Les bains publics au Caire à la fin du XVIIIe siècle”, AIsl., VIII (1969), s. 129-150.

Kuzey Afrika. G. Marçais, Manuel d’art musulman: l’Architecture, Paris 1926, bk. İndeks; H. Terrasse, “Trois bains mérinides du Maroc”, Mélanges G. Marçais, Paris 1950, s. 311-320; L. Golvin, Palais et demeures d’Alger à la période ottomane, Aixen-Provence 1988, s. 25, 36, 51, 70, 94; E. Secret, “Les hammams de Fes”, Bulletin de l’institut d’hygiène du Maroc, n. serie: II, Maroc 1942, s. 61-77; E. Pauty, “Vue d’ensemble sur les hammams de Rabat-Sale”, Revue asiatique, LXXXVIII, Paris 1944, s. 202-226, 23 rs.

Endülüs. G. Marçais, Manuel d’art musulman: l’Architecture, Paris 1926, bk. İndeks; S. M. Imamüddin, Muslim Spain: 711-1492 A.D., Leiden 1981, s. 209; Curto Homedes, “Un possible bany arab à la civtat de Tortosa (Tarragona)”, Actas del I. Congresso de Arqueologia Medieval Espanola. III-Andolusi, Saragossa 1986, s. 541-544; Gomez Gonzales - Vilchez Vilchez, “Banos Arabes Ineditos de la epoca almohade (siglos XII-XIII) de la Juderia de Granada”, a.e., s. 545-567; C. B. Asher, “The Public Baths of Medieval Spain: an Architectural Study”, The Medieval Mediterranean Crosscultural Contacts, St. Cloud 1988, s. 25-34.

İran. P. Coste, Monuments modernes de la Perse, Paris 1867, lv. 45; A. U. Pope, A Survey of Persian Art, Oxford 1939, III, E. Schroeder’in ilâvesi;

W. Kleiss, “Bathhouses: The Layout of Rural Bath”, EIr., III, 867-869.

Hindistan. E. W. Smith, The Moghul Architecture of Fathpur-Sikri, Delhi 1985, II-III, tür.yer.; K. K. Mohammed, “Hammāms (Baths) in Medieval India”, IC, LXII/4 (1988), s. 37-56.

Türk Hamamları. Genel. Anadolu’daki şehir ve kasabalara dair mahallî monografilerin pek çoğunda oradaki hamamlarla ilgili bilgiler vardır. Ayrıca Osmanlı döneminde I. Selim zamanına kadar yapılan Anadolu ve Rumeli’deki hamamlardan tesbit edilebilenler Ekrem Hakkı Ayverdi ile Aydın Yüksel’in büyük eserlerinde bulunmaktadır. Ayverdi’nin, Rumeli’de evvelce Osmanlı toprağı iken çeşitli ülkelerde kalan Türk eserlerine dair kitaplarında da buradaki hamamlardan bir kısmı yer almaktadır. Mimar Sinan tarafından XVI. yüzyılda yapıldığı tesbit edilen hamamlar da Abdullah Kuran’ın bu mimara dair kitabında bulunabilir.

C. Esat Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul 1956, s. 515-528; Yılmaz Önge, “Eski Türk Hamamlarında Su Tesisatı ile İlgili Bazı Detaylar”, Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi Bildirileri, İstanbul 1981, V, 213-223; a.mlf., “Koca Sinan’ın Hamamlarında Görülen Bir Yenilik: Merkezî Kubbeli Örtü Sistemleri”, İkinci Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi Bildirileri, İstanbul 1986, II, 82-85; a.mlf., “Anadolu Türk Hamamları Hakkında Genel Bilgiler ve Mimar Sinan’ın İnşa Ettiği Hamamlar”, Mimarbaşı Koca Sinan, İstanbul 1988, s. 403-428; a.mlf., “Eski Türk Hamamlarında Aydınlatma”, VD, XII (1978), s. 121-135; Semavi Eyice, “İznik’de ‘Büyük Hamam’ ve Osmanlı Devri Hamamları Hakkında bir Deneme”, TD, sy. 15 (1960), s. 99-120; Süheyl Ünver, “Türk Hamamı”, TTK Belleten, XXXVII/145 (1973), s. 87-94; A. Sâim Ülgen, “Hamam”, İA, V/1, s. 174-178.

Selçuklu Hamamları. Şerare Yetkin, “Alara Kalesindeki Hamamlı Kasır ve XIII. Yüzyıl Anadolu Mimarisindeki Yeri”, Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 119-126; a.mlf., “Sultan I. Alâaddin Keykubat’ın Alara Kalesi Kasrının Hamamının Freskleri”, STY, III (1970), s. 69-88; Yılmaz Önge, “Die Bäder der Seldschukischen Karawansereien in Anatolien”, Ars Turcica, Akten des VI. Internationalen Kongresses für Türkische Kunst 1979, München 1987, I, 281-285, lv. 50-51; a.mlf., “Alanya ve Alara Kalesindeki Selçuklu Hamamları”, Antalya III. Selçuklu Semineri

Bildirileri, İstanbul 1989, s. 117-124; a.mlf., Anadolu’da XII-XIII. Yüzyıl Türk Hamamları, Ankara 1995; a.mlf., “Konya Beyşehir’de Eşrefoğlu Süleyman Bey Hamamı”,

VD, VII (1968), s. 139-144; a.mlf., “Konya’nın Meram Mesiresindeki Mimari Bir Manzume”, a.e., X (1973), s. 369-375; a.mlf., “Anamur Mamuriye Kalesi Yanındaki Hamam”, Vakıflar Bülteni, I, İstanbul 1970, s. 106-114; a.mlf., “Kayseri Huand (Mahperi Hatun) Külliyesinin Hamamı ve Yeni Bulunan Çini Tezyinatı”, Önasya, V/47, Ankara 1969, s. 8-9, 15; a.mlf., “Külliyelerimizin Yıkılan Hamamları”, a.e., VII/74 (1972), s. 6-7, 21; A. Süheyl Ünver, “Konya’da Selçuklular Zamanındaki Hamamlara Dair”, Türk Tıp Tarihi Arkivi, V/18, İstanbul 1940, s. 83-86; İlhan Akçay, “İlk Türk Hamamları ve Şifahânelerde Isıtma Tertibatı ile İlgili Araştırma”, Ülkemiz, sy. 14 (1967); Kemal Balkan, “Ani’de İki Selçuklu Hamamı”, Anadolu: Anatolia, XII, Ankara 1970, s. 39-57; Erol Yurdakul, “Son Buluntulara Göre Kayseri’de Hunat Hamamı”, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, II, Ankara 1971, s. 141-151.

İstanbul Hamamları. Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 330-334; IV, 40-41, 108; VI, 46, 198-200, 239; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, tür.yer. (İnâdiye Hamamı hak. bk. I, 80); a.e. (nşr. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 120; J. Dallaway, Constantinople Ancient and Modern..., London 1797; a.e.: Constantinople ancienne et moderne (Fr. trc.), Paris [1800], I, 184; Mecmûa-i Cevâmi‘, I, 122-125; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1909-12; H. Glück, Probleme des Wölbungsbaues. I-Die Bäder Konstantinopels, Wien 1921; Ahmet Refik [Altınay], Hicrî Onikinci Asırda İstanbul Hayatı, İstanbul 1930, s. 217; Kemal Ahmet Aru, Türk Hamamları Etüdü, İstanbul 1947 (H. Glück’ün kitabının hemen hemen Türkçeleştirilmiş şeklidir); Şinasi Akbatu, “İstanbul Hamamları”, İstanbul İl Yıllığı (1973), s. 486-495; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, bk. İndeks; Feridun Akozan - Sedat H. Eldem, Topkapı Sarayı, İstanbul 1982; Yılmaz Önge, “Sinan’ın İnşa Ettiği Hamamlar”, VI. Vakıf Haftası Kitabı, İstanbul 1989, s. 255-264, 8 lv.; Feriha Öztin, 10 Temmuz 1894 İstanbul Depremi Raporu, Ankara 1994, tür.yer.; M. Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995; Semavi Eyice, “Fatih Külliyesinin Kaybolmuş Bir Parçası: Çukurhamam”, Oktay Aslanapa Armağanı, İstanbul 1996, s. 117-128; a.mlf., “Türk Hamamları ve

Bayazıd Hamamı", TY, sy. 244 (1955), s. 849-855; a.mlf., "İstanbul'un Ortadan Kalkan Bazı Tarihî Eserleri II-Kızlarağası Abbas Ağa Hamamı, Çukurçeşme Hamamı", TD, XXVII (1973), s. 133-178; a.mlf., "İstanbul-Eski Eserler", İA, V/2, s. 1214/99-103; A. Süheyl Ünver, "Cerrah Mehmed Paşa Hamamı Hakkında", İstanbul Belediye Mecmuası, İstanbul 1934; a.mlf., "İstanbul Hamamlarının İstikbali", Yeni Türk Mecmuası, sy. 84, İstanbul 1939; a.mlf., "İstanbul Yedinci Tepe Hamamları Hakkında Bazı Notlar", VD, II (1942), s. 245-251; a.mlf., "Türk Hamamları", Tarih Dünyası, I/5, İstanbul 1950, s. 198-203; Zarif Orgun, "Zarif Mustafa Paşa Yalısı", Arkitekt, XI, İstanbul 1941-42, s. 111-114; Neşet Köseoğlu, "İstanbul Hamamları", TTOK Belleteni, sy. 128 (1952), s. 7-11; Ergun Taneri - Adnan Kazmaoğlu, "Atik Valide Hamamı Yeniden Kullanım Projesi", Çevre Dergisi, sy. 2 (1979), s. 40-42; Behçet Ünsal, "Sinan'ın Son bir Eseri: Üsküdar Büyük Hamamı'nın Aslî Şekline Dönüşümü", Taç, sy. 1, İstanbul 1986, s. 23-28; DBİst.A, I-VIII (hamamlara dair maddeler); Şerare Yetkin, "Çinili Hamam", DİA, VIII, 337.

İstanbul Dışındaki Hamamlar. K. Klinghardt, Türkische Bäder, Stuttgart 1927; [Kâmil Kepeci ?], Bursa Hamamları, Bursa 1938; Doğan Kuban, "Edirne'de Bazı II. Murad Çağı Hamamları Mukarnas Bezemeleri Üzerine Notlar", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 447-459; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1972-86, I-IV, tür.yer.; Aydın Yüksel, "Sadrazam Rüstem Paşa'nın Vakıfları", Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı, İstanbul 1995, s. 219-251; Şahabettin Öztürk - Yüksel Sayan, "Bitlis'in Tarihî Evlerine Bir Bakış", Van Gölü Çevresi Kültür Varlıklar Sempozyumu Bildirileri, Van 1996, s. 123-125, 128; Mahmud Akok, "Çorum'da Ali Paşa Hamamı", Arkitekt, XXIV/2, İstanbul 1955, s. 85-93; Sabih Erken, "Edirne Hamamları", VD, X (1973), s. 403-419; İlter Büyükdığan, "Edirne Hamamlarının Restitüsyon Sorunları", STAD, sy. 10 (1991), s. 27-34; Fuat Şancı, "Dârende'de Hüseyin Paşa Hamamı", Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi, III, Erzurum 1997, s. 79-86.

Macaristan. G. Gyözö, A Egri Valide Szultana fürdöröl estörök iskoloral, Egrer 1961; a.mlf., "Beiträge zur Geschichte der türkischen Bautätigkeit in Ungarn", Acta Historiae Artium, XVI, Budapest 1968, s. 248, rs. 13 (Eger'de Valide Hamamı); a.mlf., "Das Neuerdings freigelegte Memi Paşa-

Bad in Pecs”, Ars Turcica-Akten des VI. Internationalen Kongresses für Türkische Kunst 1979, München 1987, s. 219-225; J. Molnar, Macaristan’da Türk Anıtları, Ankara 1973; a.mlf., Monuments de l’architecture turque en Hongrie, Budapest 1976; a.mlf., Az Oszman, Török epiteszet magyarorszagon, Dzsamik, Türbek Fürdök, Budapest 1980, s. 81-116, rs. 77-100; O. Szonyi, “Ferhad Paşa fürdoje Pecsett”, Historia Budapest, II, Budapest 1928, s. 32 vd.

Bosna-Makedonya-Sırbistan. D. Doric-Zamolo, Beograd kao orijentalna varos pod Turcima 1521-1867, Arhitektonskourbanisticka studija, Beograd 1977, s. 110-120, rs. 34-42; I. Zdravkovic, “Restauracja i adaptacija Daut-Paşinog amam u Spopiju”, Zbornik zaştitu Spomenika Kulture, I, Beograd 1950, s. 45-56; K. Tomovski, “Le hamam Deboi a Bitola”, Zbornik-Recueil des Travaux-Mélanges D. Koco, VI-VII, Skopje 1975, s. 271-278; Amir Pašič, Islamic Architecture in Bosnia and Hercegovina, İstanbul 1994, s. 87-89.

Yunanistan. M. Kiel, “Notes on the History of Some Turkish Monuments in Thessaloniki and Their Founders”, BS, XI (1970), s. 126-156; Ks. A. Manassé, “A phaseis epembaseon sto Bey hamamı (Constructional Alterations to the Bey Hamamı)”, a.e., XXXIV/1 (1985), s. 365-389.

Bulgaristan. M. Kiel, “Some Early Ottoman Monuments in Bulgarian Thrace”, TTK Belleten, XXXVIII/152 (1974), s. 635-656, 13 rs.

Arnavutluk. M. Kiel, “Die osmanische Baukunst in Albanien und ihre heutiger Erhaltungszustand, Eine Bilanz von 30 jahren Restaurationsarbiet und Vernichtungswut”, Ars Turcica-Akten des VI. Internationalen Kongrenes für Türkische Kunst-1979, München 1987, s. 240-254; a.mlf., Ottoman Architecture in Albania: 1385-1912, İstanbul 1990, s. 125-128, 186, 195, 234-236; V. Shtylla, “Banjat e mesjetës së vonë në Shqipëri”, Monumentet, VII-VIII, Tirana 1974, s. 119-137; a.mlf., “Restawrimi ı dy banjave mesjetare ne vendin toné-Restauration de deux hammams moyenageux”, a.e., XVII (1979), s. 83-95.

Batı’da Türk Tesirli Hamam. Palladius, Historia Monachorum, I, 42; Migne, Patrologia Graeca, LXXIV, 329 A; A. Brayer, Neuf annèes à

Constantinople, Paris 1836, I, 164-173; J. Fife, Manuel of the Turkish Bath, London, ts. (1865 ?); G. Robinson, David Urguhart, Oxford 1920, s. 174; G. Marçais, L'architecture musulmane d'occident, Paris 1954, s. 215-217, 315-316; S. M. Imamüddin, Muslim Spain: 711-1492 A.D., Leiden 1981, s. 208-211; Zeynep Çelik, Displaying the Orient, Architecture of Islam at Nineteenth Century World's Fairs, Berkeley 1984, s. 105; H. Bankel, Carl Haller von Hallerstein in Griechenland, Berlin 1986, s. 6; Amir Pašič, Islamic Architecture in Bosnia and Hercegovina, İstanbul 1994, s. 87-89; Netice Yıldız, "Türk-İngiliz İlişkileri Sürecinde İngiliz Sanat ve Sosyal Yaşamındaki Türk Etkileri", STAD, sy. 11 (1992), s. 46-47.

Semavi Eyice

II. KÜLTÜR ve EDEBİYAT

Hamam kelimesinin Türkçe'deki en eski karşılığı munça veya munçaktır. Bu kelimeyi Kuzey Türkleri ile Çuvaşlar da kullanmıştır (Ögel, III, 107). Daha sonra görülen çimek, yumak, yıkak, yunluk uzun bir geçmişe sahip olup çeşitli Türk boyları arasında bugün de kullanılmaktadır (Derleme Sözlüğü, III, 1223; XI, 4263, 4314, 4319). Hamam karşılığı olarak ısı, ısıcak, ısı dam, ısık, isik, issi gibi kelimeler yalnız Anadolu'da değil diğer Türk kültür çevrelerinde de yaygınlık kazanmıştır (Tarama Sözlüğü, tür.yer.). Bugün Türkiye'nin bazı yörelerinde hamama sıcak (< ısıcak) denilmektedir (Derleme Sözlüğü, X, 3600). Mısır ve Kıpçak Türkleri'nde ise hamama ılı su (yılı su) adı verilmiştir (Ögel, III, 108). "Kudret hamamı, kaplıca" anlamındaki ılıca (ılığ+ca) kelimesi de buradan gelmektedir.

Evliya Çelebi, zengin ve sâlih kişiler zümresinden saydığı hamamcıların pîrlerinin Muhsin b. Osman, tellâkların pîrlerinin Ubeyd-i Mısrî, nâtırların pîrlerinin Mansûr b. Osman olduğunu ve peştemallarını da Hz. Ali'nin huzurunda Selmân-ı Pâk'in bağladığını kaydeder (Seyahatnâme, I, 606).

Kadın hamamlarında müşterilere hizmet edenlere genel olarak "nâtır" denilmektedir. Ancak kelime halk arasında daha çok "yıkayıcı" mânasına kullanılmaktadır. Belli başlı müşterilere hizmet eden "ana"lar ile özel beceri

isteyen bazı hizmetleri gören “usta”lar da bu sınıfa dahildir. Kadınların peştemal, havlu takımı,

hamam tası ve hamam nalınlarından meydana gelen eşyaları “hamam bohçası” içinde muhafaza edilirdi. Erkek hamamlarında yıkayıcıya “tellâk” (dellâk) adı verilir. Bu hamamlarda “külhancı, meydancı, peştemalcı, çıkmacı, kahveci” gibi adlarla anılan ve “hamam uşakları” denilen hizmetliler de vardı. Hamamda bunlardan başka müşterilerin kurulanacakları havlu, destmal (büyük mendil) ve peştemalları yıkama, kafese (ortasına mangal konulan tahta çatı) asarak kurutma görevlerini üstlenmiş çamaşırcılar da bulunurdu.

Hamamların çalıştırılması ve buralarda yıkanmanın bazı kuralları ve âdâbı vardır. Bunları dinî, hukukî ve geleneklere ait olanlar şeklinde gruplandırmak mümkündür. Hamamla ilgili dinî hükümler doğrudan doğruya fıkhın konusunu teşkil eder (aş. bk.). Hukukî düzenlemeler ise çeşitli hükümlerle belirlenmiş ve kadılıklar eliyle takip edilmiştir (bu hükümler için bk. Ahmed Refik, X. Asr-ı Hicrî’de İstanbul Hayatı, s. 22, 28, 31, 32). Kadılık nizamnâmesiyle hamamda çalışanlar zincirleme kefalet altına alınmış, hepsinin durumundan en kıdemli uşak olan “sernöbet tellâk” sorumlu tutulmuştur. Tellâk ve nâtırların müşteriye karşı görevleri, yapılan hizmetlerin ücreti, uyulması gereken kurallar da bu nizamnâmede belirtilmiştir. Nizamnâmelerde müslüman olmayan hamam müşterilerinin uyması gereken bazı esaslara da yer verilmiştir.

Hamamla ilgili gelenekler zaman içinde teşekkül etmiş olup ahlâk ve âdâb kitaplarında ayrı bölümler oluşturacak kadar zenginleşmiştir. Osmanlı-Türk sosyal hayatında yakın zamanlara gelinceye kadar hamama gidilince bir taraftan yıkanırken bir taraftan da eğlenilirdi. Anadolu’da kısmen de olsa devam eden bu gelenek kadın erkek herkese hamamı hem temizlik hem sohbet ve eğlence yeri haline getirmiştir. Kadın hamamları, görücü usulüyle evlenmenin yaygın olduğu dönemlerde anneler için evlilik çağına gelmiş erkek çocuklarına kız beğenme yeri olarak da önemli bir fonksiyon icra etmiştir.

Eskiden evlerde umumiyetle gusülhânelerden başka yıkanılacak bir yer olmadığından yıkanmak için çarşı hamamlarına gidilirdi. Orta halli aile

hanımlarının en önemli eğlence yerleri de hamamlardı. Bu durum, özellikle kadın hamamları için bir "hamam kültürü"nün oluşmasına sebep olmuştur. Başta İstanbul olmak üzere hemen bütün şehirlerde çeşitli hamamlar bulunurdu. Tek hamamlar gündüz kadınlara, gece erkeklere açık olmakla beraber hem erkeklere hem kadınlara ayrı ayrı hizmet veren iki bölümden oluşmuş "çifte hamam"lar da vardı. Ulemâ ve meşâyihten bazılarının vakfı olan, bilhassa civarında yatırların bulunduğu semtlerdeki hamamların suyu şifalı kabul edilir ve bazı hastalıklara iyi geldiğine inanılırdı. Hamama çeşitli yiyecekler götürülür, öğleyin göbek taşının üzerinde yenilir, bir taraftan da eğlenilirdi. Hamamda yıkanmayla ilgili belli usuller teşekkül etmiştir. Nâtırın müşteriyi yıkaması ve "kir akıtması", öğle yemeği, soğuklukta dinlenme, kahve içme, hatta bahşiş miktarına varıncaya kadar işlemlerin sırasına ve âdâbına dikkat edilirdi (And, 16. Yüzyılda İstanbul, s. 246-249).

Hamamların içtimaî hayatın çeşitli safhalarıyla da ilgisi vardı. Evlenecek kızlar düğünden iki gün önce genellikle salı günü "gelin hamamı"na götürülür, kız ve oğlan tarafı ile yakın akraba ve eş dost hamama davet edilirdi. Bunun için hamam kız evi tarafından kiralanır veya davetlilerin ücretleri de ödenirdi. Davetlilerden önce hamama giren gelin misafirleri karşılar, bu arada soğuklukta toplanılır, kızın başına bir çarşaf tutulur ve kendisine avlu tavaf ettirilirdi. Ardından şerbetler içilir, çalgılar çalınır, çeşitli eğlenceler düzenlenirdi. Daha sonra nâtırlar gelini halvete götürürler, yıkadıktan sonra getirip göbek taşına oturturlardı. Bunun arkasından mâniler söylenerek geline ve diğer davetlilere kına yakılır, gelinin başına bozuk para serpilir, genç kızlar kısmetlerinin açılması için bunları kapışırdı. Anadolu'da "kına hamamı" da denilen gelin hamamından başka bazı yörelerde gerdekten on beş gün sonra gelin ve yakınları için "on beş hamamı", damat ve çevresi için de "güvey hamamı" yapılırdı (Sezer - Özyalçıner, s. 85-86).

Eskiden lohusa kadınlar doğumun kırkıncı günü hamama götürülürdü. Yüksek tabakaya mensup ailelerde lohusa mutlaka konaktaki hamamda yıkanır, diğer ailelerde ise kadınlar arasında bu vesile ile çarşı hamamında bir eğlence düzenlenirdi. Başta ebe hanım olmak üzere hısım akraba ve komşuların davet edildiği "kırk hamamları" davet sahibinin sosyal durumuna göre çok gösterişli olur, âdeta düğünü andırırdı. Bebeğin şalla

kundaklanması, davetlilerin hamam görevlileri tarafından defle karşılanması, ebe ve hamamcı kadının lohusayı gümüş buhurdanlıkta yakılan öd ağacı kokularıyla sıcaklığa getirmeleri, lohusanın fıskıyeli havuz etrafında dolaşması, yıkanma faslı, bebeğin üç İhlâs bir Fâtiha okunarak "kırklama" denilen bir ameliye ile kırk tas su dökülerek yıkanması ve nazar için çörek otu tütsülenmesi gibi merasimler yapılırdı (Abdülaziz Bey, s. 23-25).

Erkekler arasında özellikle perşembe geceleri, cuma sabahları, ramazan ve bayram arefelerinde hamama gitmek âdetti. Daha çok İstanbul'a mahsus olmak üzere erkekler yangın dönüşü de hamama giderlerdi. Hamam sahibi gündüz gelen tulumbacılardan ücret almaz, geceleyin ise hamam tulumbacılar için kapatılır, sabaha kadar çeşitli eğlenceler yapılırdı. Ancak bu eğlencelerde edep ve ahlâka aykırı hareket ve sözlerden titizlikle kaçınılırdı. Tulumbacılık devirlerinde İstanbul'daki hamam sahiplerinin devam ettirdikleri bir âdet de ramazanda tulumbacı reislerinin ileri gelenlerine iftar vermekti. İftar sofrası camekânda kurulur

ve yemekten sonra civardaki bir camide teravih namazı kılınırdı.

Hamamlarda kullanılan eşyaların da çeşitli özellikleri vardı. Hamam takımı içinde yer alan bohçalar, havlular, tülbentler, hamam tasları, fildişi taraklar ve keseler sanat değeri taşımaktaydı. Yine bir sanat eseri niteliğinde olan nalınların malzemesi ceviz, şimşir, abanoz ve sandal ağacından olup sedef ve kaplumbağa kabuğu ile süslenirdi.

Osmanlı dönemi hamamlarını anlatan ilk yazı ve kitaplar genellikle Batılı yazarlar tarafından kaleme alınmıştır. Ancak günümüzde de bazı araştırmacıları yanıltan bu yazılarda müelliflerin çoğunun hiç görmediği "Türk hamamı" hayalî unsurlarla abartılmış, Osmanlı devrinde medeniyet müesseseleri olan hamamlar aşağı seviyede birer eğlence mekânı olarak tanıtılmıştır. Bu arada bazı şarkiyatçılar ve seyyahlar arasında Osmanlı hamamları hakkında daha sağlıklı bilgi verenler de vardır.

Hamam hayatı devrin şairlerinin şiirlerine de konu olmuş ve gündelik hayatın bir parçası olarak ele alınmıştır. Hamam ayrıca büyük yerleşim merkezlerindeki divan şairlerinin bilhassa kış mevsiminde bir araya gelip

sohbet ettikleri mekânlardan biri haline gelmiştir. Daha XV. yüzyıldan itibaren edebî bir mahfil olma özelliği kazanmaya başlayan hamamlarda şairlerin sohbetler düzenlediği, bu sohbetlerin zaman zaman eğlenceye dönüştüğü, İstanbul'da bazı hamamların belirli vakitlerde kapatılıp buralarda şiir üzerine konuşmaların yapıldığı tezkirelerdeki kayıtlardan anlaşılmaktadır (Âşık Çelebi, vr. 43b, 66a, 83a-b vd.).

Rindmeşrep ve şuh edalı bazı şairlerin hamam konusunda kaleme aldıkları manzumelerde lâubali ifadelere rastlanmaktadır. Giderek yaygınlaşan bu hamam tasvirleri klasik Türk şiirinin hemen her ustasını farklı şekillerde etkilemiş, en ağır başlı şairler bile hamamdan bahseden manzumeler yazmışlardır. Fuzûlî'nin, "Kıldı ol serv seher nâz ile hammâma hırâm / Şem'-i ruhsârı ile oldu münevver hammâm" beytiyle başlayan gazelindeki (Fuzûlî Divanı, s. 219) nezâhet ile, Nedîm'in Damad İbrâhim Paşa'ya methiye olarak kaleme aldığı hammâmiyyesi (Nedim Divanı, s. 41-46) arasında üslûp, letafet ve canlılık bakımından farklar vardır.

Klasik Türk şiirinde hamamın konu edildiği manzumelere genel olarak "hammâmiyye" denir. Bu şiirler müstakil bir eser olacak kadar önemli ve hacimli ise "hammâmnâme" adıyla anılır. Hammâmiyyeler daha ziyade kaside tarzında yazılmışsa da gazel, mesnevi, kıta ve musammat biçimindeki örneklerine de rastlanır. Kaside tarzındaki hammâmiyyelerin nesib bölümünde hamamdan ve hamamdaki bir güzelden bahsedilerek tasvirler yapılır. Bu sebeple hammâmiyyelerde çeşitli yorumlara açık tevriyeli, kinâyeli, mecazi ifadeler yer alır. Ten zevkini öne çıkaran edebe aykırı bu tür ifadelerle güzel baştan ayağa tasvir edilir. Mahbûbun hamama gelişinden itibaren camekâna alınması, naz ile soyunması, murassa' nalınlarını giyip çevresindeki âşıkların hayran bakışları arasında sıcaklığa girmesi ve yıkanması, yürüyüşünden oturuşuna kadar her hareketi şairin mısralarına teşbihler, mazmunlar içinde edebî olduğu kadar gerçek yönü ile de yansır. Bu bakımdan hammâmiyyeler Osmanlı hamamları için aynı zamanda birer belge niteliğindedir.

Türk edebiyatında ilk hammâmiyyeler muhtemelen XVI. yüzyılda yazılmaya başlanmıştır. Dönemin Heşt-bihişt, Tezkiretü'ş-şuarâ, Meşâirü'ş-şuarâ, Tezkire-i Latîfî gibi eserlerinde şairlerin hamam sohbet ve eğlencelerine dair bölümler ve nükteler yer alır. Deli Birader Gazâlî'nin,

İstanbul Beşiktaş'ta ortasında yekpâre mermerden havuzu bulunan bir hamam yaptırdığı, içine de devrin ünlü mahbûbu Memî Şah'ı oturttuğu, böylece İstanbul'un diğer hamamlarının müşteri kaybetmesine sebep olarak hamamcılar tarafından şikâyet edildiği ve hamamda gayri ahlâkî davranışlarda bulunulduğu ithamıyla hamamın bizzat padişah fermanı ile yıktırıldığı bilinmektedir (DİA, IX, 135).

Hammâmiyyeler içinde en meşhuru, "Hammâmnâme-i Dilsûz" adıyla Belîğ tarafından kaleme alınan manzumedir. Dokuz bendlik bir müseddes olan bu hammâmnâme kadar ünlü bir başka eser de Deli Birader Gazâlî'nin Dâfiu'l-gumûm ve râfiu'l-hümûm'udur. Mensur olan bu eser pek çok müstehcen hamam hikâyesi ihtiva etmektedir. Aynı şairin "Kaplıcanâme"si, hamamının yıkılışından duyduğu üzüntüyü dile getiren yirmi beş beyitlik bir manzumedir. Nâbî'nin hammâmiyyesi de oldukça lâubali bir eda taşır (Divan, s. 64). Nev'îzâde Atâî, yazdığı beş hammâmiyye ile bu türde en çok manzume yazan divan şairlerinin başında yer alır. Tâcîzâde Câfer Çelebi'nin Hevesnâme'si ile Vücûdî'nin Hayâl-i Yâr adlı mesnevilerinde de hammâmiyye özelliği gösteren birer bölüm vardır. Kaside tarzındaki hammâmiyyelerin en meşhur örneği ise Nedîm'e aittir (Nedim Divanı, s. 41-46). Hamamla ilgili şiirlere, bu yapıların inşasına tarih düşürmek için kaleme alınan manzumeleri de ilâve etmek gerekir. Nedîm'in İbrâhim Paşa'nın Nevşehir'deki hamamı için yazdığı şiir bunlara bir örnek teşkil eder (a.g.e., s. 187-189).

Türk halk edebiyatı ve folklorunda çeşitli şekillerde söz konusu edilen hamam türkü ve mânilerde daha çok yârin gittiği bir yer olarak ele alınmıştır. Ayrıca "hamam anası (gibi)", "hamam gibi (sıcak)", "hamama giren terler", "hamamda deli var", "hamamda gazel atmak", "hamamın namusunu kurtarmak", "eski hamam eski tas" gibi deyimlere konu olan hamam pek çok atasözünün de konusunu oluşturmuştur. "Hamam kubbesi gibi her sesi aksettirir"; "Hamam suyu ile dost tutar"; "Hamam suyu ile misafir ağırlanmaz"; "Hamama gider kurna beğenmez, düğüne gider zurna beğenmez"; "Hamamda kurnası, düğünde sediri belli"; "Hamamda türkü çağırmak her akıllının kârı değil" sözleri bunlardan bazılarıdır.

Sûfiye ıstılahları arasında hamamla ilgili bazı tabirler de vardır. Mevlevîlik'te "hamama götürmek", çileyi tamamlayan "can"ın meydancı

tarafından hamama götürülmesi ve orada çile elbisesini çıkararak yıkanıp temizlendikten sonra yeni elbise giymesi, böylece saka postuna oturmaya hak kazanmasıdır (Pakalın, I, 718). "Hamam mührü" tabiri, hamama gidecek dervişlerin para yerine hamamcıya verdikleri üstüne hamam kelimesinin mühürle basıldığı kâğıtlar için kullanılırdı.

Düzenli bir aile hayatı bulunmayan bazı kişilerin hamam külhanında yatıp kalkmaları sonucu bunlara "külhan beyi" adı verilmiştir. Bu tabir daha sonra "külhanbey" şeklinde de kullanılarak "kendine has giyinme ve konuşma biçimi, bir argosu olan, başı boş, kabadayı, serseri kimse" anlamını kazanmıştır. Külhanbeylerin en belâlıları "Gedik Paşa Hamamı'ndan çıkma" diye şöhret bulmuştur. Bu arada Beyazıt Hamamı'nda tellâk olan ünlü Patrona Halil'in kendisine ait kurnanın üst kısmında, "Şifâ bulur pîr ü alîl / Bedest-i dellâk Halîl" beytinin yazılı olduğunu, o yıllarda "külhan beyi lugatı" diye özel bir argonun oluştuğunu ve

seksen kadar kelimeden ibaret Lehçe-i Külhânî adlı yazma bir risâlenin bulunduğunu Reşat Ekrem Koçu kaydetmektedir (Patrona Halil, s. 60-63).

Türk hamamı, geleneksel Türk tiyatrosu repertuvarında karagöz ve orta oyununun temel öğelerinden birini teşkil ederek günümüze kadar gelmiştir. "Çifte Hamamlar Oyunu" ("Karagöz'ün Dayak Yemesi") faslında bir hamam macerası söz konusu edilmekte (Sevilen, s. 92-112) ve orta oyunu repertuvarında yer alan önemli oyunlardan birinin adının "Hamam" olduğu bilinmektedir (And, Geleneksel Türk Tiyatrosu, s. 249; Türkmen, s. 11).

BİBLİYOGRAFYA

Tarama Sözlüğü, Ankara 1963-1972, tür.yer.; Derleme Sözlüğü, Ankara 1968, III, 1223, 1224; X (1978), s. 3600; XI (1979), s. 4314, 4319; Fuzûlî Divanı (haz. Kenan Akyüz v.dğr.), Ankara 1990, s. 219; Kınalızâde, Tezkire, II, 721-729; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 43b, 66a, 83a-b, 291a vd.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 330-334, 606; Nâbî, Divan,

İstanbul 1292, s. 64; Nedim Divanı (haz. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1951, s. 41-46, 187-189; J. Thevenot, 1655-1656'da Türkiye (trc. Nuray Yıldız), İstanbul 1978, s. 85-88; Lady M. Montagu, Türkiye Mektupları 1717-1718 (trc. Aysel Kurutluoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman Gazetesi yayını), s. 132-133; J. Pardoe, Yabancı Gözü ile 125 Yıl Önce İstanbul (trc. Bedriye Şanda), İstanbul 1967, s. 52-57, 134-135; Ahmed Refik [Altınay], X. Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (İstanbul 1933), İstanbul 1988, s. 22, 28, 31, 32; a.mlf., XII. Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (İstanbul 1930), İstanbul 1988, s. 217; Ali Rıza Bey, Bir Zamanlar İstanbul (haz. Niyazi Ahmet Banoğlu), İstanbul, ts., s. 110-111; Musahipzâde Celâl, Eski İstanbul'da Hayat (İstanbul 1946), İstanbul 1992, s. 18; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 109-110; Feridun Dirimtekin, Ecnebi Seyyahlara Nazaran XVI. Yüzyılda İstanbul, İstanbul 1964, s. 48-50; R. Ekrem Koçu, Patrona Halil, İstanbul 1967, s. 60-63; a.mlf., "Dellâk", İst.A, VIII, 4362-4369; a.mlf., "Gelin Hamamı", a.e., XI, 6084-6085; Metin And, Geleneksel Türk Tiyatrosu: Kukla, Karagöz, Ortaoyunu, Ankara 1969, s. 249; a.mlf., 16. Yüzyılda İstanbul: Kent: Saray: Günlük Yaşam, İstanbul 1993, s. 217, 242-251; a.mlf., "Türk Hamamının Kültürümüzde ve Sanatımızda Yeri ve Önemi", Ulusal Kültür, sy. 5, Ankara 1979, s. 54-77; E. Kemal Eyüboğlu, Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler, İstanbul 1973, I, 118; II (1975), s. 236; Levend, Divan Edebiyatı, s. 275-277; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 1985, s. 107-108; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 397-399, 400; Muhittin Sevilen, Karagöz, Ankara 1990, s. 92-112; Nihal Türkmen, Orta Oyunu, İstanbul 1991, s.11; Mithat Sertoğlu, Tarihten Sohbetler, Ankara 1994, s. 210-215; Sennur Sezer - Adnan Özyalçıner, İstanbul'un Taşı Toprağı Altın, İstanbul 1995, s. 75-89; Abdülaziz Bey, Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri (haz. Kâzım Arısan - Duygu Arısan Günay), İstanbul 1995, s. 23-25; Sedat Veyis Örnek, Türk Halkbilimi, Ankara 1995, s. 198-199; Ekrem Işın, İstanbul'da Gündelik Hayat, İstanbul 1995, s. 259-264; Halûk İpekten, Divan Edebiyatında Edebî Muhitler, İstanbul 1996, s. 93-94; B. Horvath, Anadolu 1913 (trc. Tarık Demirkan), İstanbul 1996, s. 74-75; Ercüment Ekrem Talu, "Eski İstanbul'da Kadın Hamamları", Resimli Tarih Mecmuası, sy. 2, İstanbul 1950, s. 65-67, 80; Kadriye Ilgaz, "İstanbul'da Doğum ve Çocukla İlgili Âdetler ve İnanmalar", TFA, IV/93 (1957), s. 1481; Münevver Alp, "Eski İstanbul Hamamları ve Gezmeleri", a.e., VIII/179 (1964), s. 3423-3425; a.mlf., "Eski İstanbul'da Loğusalık ve

Şerbeti", a.e., IX/183 (1964), s. 3537-3538; İshak Sunguroğlu, "Harput'ta Evlenme ve Düğünler 4-Nişan Bohçası, Gelin Elbisesi, Kına Hamamı, Cehiz Yazma", a.e., X/204 (1966), s. 4137-4139; İbrahim Aslanoğlu, "Divriği'de Düğün Âdetleri", a.e., sy. 269 (1971), s. 6177; sy. 270 (1972), s. 6203-6204; Süreyya Beyzadeoğlu, "Âşık Çelebi Tezkiresi'nde Şiir Meclisleri II", Yedi İklim, VII/54, İstanbul 1994, s. 50-52; Pakalın, I, 718; "Hamam", TDEA, IV, 78; "Hamamnâme", a.e., IV, 50; Ahmed Maden, "Evlenme ve Evlenme Şekilleri", Türk Aile Ansiklopedisi, Ankara 1991, II, 501; Orhan Şaik Gökyay, "Deli Birâder", DİA, IX, 135; Meltem Cingöz, "Hamam Gelenekleri", DBİst.A, III, 536-537.

Mustafa Uzun - Nurettin Albayrak

III. FIKIH

Yıkanmanın hemen bütün din ve kültürlerde maddî-bedenî bir temizlik olmasının yanı sıra mânevî-sembolik arınma anlamı da taşıdığı, bu sebeple oldukça eskiye dayanan yaygın bir gelenek olduğu bilinmektedir. İlk örneklerine milâttan birkaç binyıl önce Hindistan'da, Ön Asya'nın Mısır ve Asur-Babilon kültürlerinde rastlanan hamam mimarisinin oluşumunda şüphesiz bölge din ve kültürlerinde su ile yıkanma ritüelinin taşıdığı değer ve gördüğü teşvik önemli bir paya sahiptir. Yahudiliğin yıkanmayı teşvik etmesi ve belli durumlarda yıkanmayı dinî bir ödev sayması, Ortadoğu'da hamam mimarisinin gelişmesine ciddi ölçüde katkı sağlamıştır. Hıristiyanlık'ta Yahudilik'ten devralınan su ile arınma ve vaftiz kültürü önemli bir yere sahip olmuşsa da kilise mensuplarının münzevi hayata meyletmesi, çıplaklığa karşı tepkisi, diğer sosyokültürel sebeplerle birlikte yıkanma kültürünün Hıristiyanlık'ta daha çok sembolik bir değerde kalmasına, hatta Ortaçağ boyunca fazla ilgi görmemesine yol açmıştır. Bundan dolayı Batı'da ancak XIII. yüzyıldan sonra hamam mimarisinin ve kültürünün gelişmeye başladığı ve XIX. yüzyıldan sonra bu konuda önemli mesafe alındığı bilinmektedir.

İslâm dininde mânevî temizlik ve çevre temizliği kadar vücut temizliği de önem taşır (bk. GUSÜL; TAHÂRET). Yine İslâmî anlayışa göre ferdin inanç, ibadet ve ahlâkı, ferdî ve içtimaî hayatı, bedenî ve ruhî ihtiyaçları

aynı bütünün farklı görünümleri, birbiriyle bağlantısı ve uyumu bulunan parçaları gibidir. Bu sebeple dinî literatürde hayatın en özel ve kişisel yönleri de genel dinî ilke ve hükümlerin uygulanması, insanın hususi hayatında ve toplum içindeki davranışlarında yol gösterilmesi ve ferde iyi alışkanlıklar kazandırılması gibi amaçlarla çok defa ayrıntılı şekilde ele alınmıştır. Fıkıh literatüründe hamam âdâbıyla ilgili birtakım görüş ve önerilerin yer alması böyle bir anlam taşıdığı gibi, özel konumu ve nitelikleri de hamamın bazı ibadetler için uygun bir yer olup olmadığı gibi fıkhî görüş ve tartışmaların kaynağını teşkil etmiştir.

Hamamla ilgili olarak hadis kitaplarında yer alan rivayetlerin ana konusunu hamamda avret yerlerinin örtülmesinin önem ve gerekliliği, hamamda çevre kirliliği ve muhtemel çıplaklık sebebiyle Kur'an tilâveti ve namaz ibadetinin câiz olup olmadığı gibi hususlar teşkil eder. Hz. Peygamber'in, Suriye tarafından Mekke'ye gelen hacıların ihrama girdiği yer olan Cuhfe mevkiinde veya başka bir yerde hamama gittiğine dair rivayetler bulunmakla birlikte hadis âlimleri bunların uydurma yahut zayıf olduğunu belirtirler (Abdülhay el-Kettânî, I, 177). Bazı sahâbîlerin Şam bölgesinde hamama gittiklerini bildiren rivayet ve İbn Ömer'in hamamın Şamlılar tarafından ihdas edilen bir nimet olduğuna dair ifadesi (a.g.e., I, 178), Arap ülkelerinde hamamın Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra tanındığı şeklindeki görüşü ve Hz. Peygamber'in bizzat hamam görmemiş olsa da Hicaz bölgesinin dışına seyahat eden sahâbîlerin verdiği bilgiler üzerine bu konuya temas etmiş bulunması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Hz. Âişe'nin, "Resûlullah erkeklerin ve kadınların hamama gitmelerini önceleri yasakladı, daha sonra peştemal kullanmak şartıyla erkeklere izin verdi" (Müsned, VI, 132, 139, 179; Ebû Dâvûd, "Ḥammâm", 1; İbn Mâce, "Edeb", 38; Tirmizî, "Edeb", 43) sözünü dikkate alan âlimler hamam yasağıyla ilgili hükmün sonradan kaldırıldığını belirtmişlerdir. Başka bir hadiste de, "Acem topraklarını fethedecek ve o bölgede hamam denilen yapılar bulacaksınız. Oraya erkekler peştemalsız girmesin. Hasta ve lohusa olanların dışında kadınların girmesine de engel olun" denilmiştir (Ebû Dâvûd, "Ḥammâm", 1; İbn Mâce, "Edeb", 38). Öyle anlaşılıyor ki hadislerde ifade edilen bu kaygı ve yasaklama, o dönemde insanların örtünmeye ve edebe riayet etmeksizin fütursuzca soyunup yıkandıkları hamamların komşu ülke ve bölgelerde yaygın olup aynı âdetin müslümanlar arasında yayılmasını

önleme maksadına yöneliktir. Esasen bu sakıncanın kalkması veya iyice azalmasına paralel olarak İslâm ülkelerinde hamamlar yaygınlaşmış, literatürde hamam âdâbıyla ilgili birçok bilgi ve öneri yer almaya ve hamamlar İslâm medeniyet ve mimarisinin önemli bir parçasını oluşturmaya başlamıştır.

Fukahanın çoğunluğu, yukarıdaki hadisleri ve bazı sahâbîlerin hamama gitmiş olmasını dikkate alarak erkeklerin avret yerlerini (göbekle diz arası) örtmek şartıyla hamama girmelerinin, buna bağlı olarak da hamam yapımının, alım satım, kiralama ve işletme gibi hukukî işlemlerin kural olarak câiz olduğunu ifade etmişlerdir. Bunların kerâhetle câiz olduğu şeklindeki daha çok Hanbelî fakihlerine ait görüş ise bazı kadın ve erkeklerin hamamda avret yerlerini örtmede gerektiği şekilde titiz davranmamasından, dolayısıyla hem kendilerini hem de çevrelerindeki kimseleri günaha sürüklemekte olmasından kaynaklanır. Bu sebeple, kadın ve erkeklerin umuma açık hamamlara gitmesi ve hamamcının kazancı hakkında klasik kaynaklarda görülen menfi veya mütereddit tavırlar yukarıdaki hadislerin lafzî yorumu olarak açıklanabileceği gibi insanların bu sakıncalı durumlardan kaçınmasını, dinî mükellefiyetlere ve edep ölçülerine uymasını sağlamayı hedefleyen bir uyarı ve geçici bir önlem olarak da görülebilir. Gazzâlî de hamama gitmekle ilgili olumlu görüşün hamamın faydalı yönlerini esas aldığını, aksini savunanların ise sakıncaları göz önünde bulundurduklarını söyleyerek mahzurlarından sakınmak şartıyla hamamdan faydalanılabileceğini belirtir (İḥyâʾ, I, 186).

Hanefîler'in dışındaki fakihler, "Kim Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsa peştemalsız hamama girmesin; kim Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsa hanımını hamama göndermesin" (Tirmizî, "Edeb", 43) ve, "Kocasının evinin dışında elbisesini çıkaran kadın Allah'la kendisi arasındaki örtüyü kaldırmış olur" (Müsned, VI, 173; Ebû Dâvûd, "Ḥammâm", 1; İbn Mâce, "Edeb", 38; Tirmizî, "Edeb", 43) meâlindeki hadislere de dayanarak kadınların, hamama gitmeyi gerektiren mazeretleri bulunmadığı veya kendi evlerinde yıkanmalarına engel teşkil eden bir durum söz konusu olmadığı takdirde hamama gitmelerini mekruh sayarlar. Hanefîler'e göre ise içeride avret yerlerini açanlar bulunmadıkça kadınların da hamama gitmesinde mahzur yoktur. Hamamda örtülmesi gereken yerlerle ilgili hükümler mezheplerin avret yerlerine dair görüşleriyle paralellik arzeder. Dolayısıyla

müslüman bir kadının diğer müslüman kadınlarla hamamda birlikte bulunması durumunda kadının kadına göre avret sayılmayan (göbekle diz arasının dışında kalan) kısımlarını açması câizdir. Hanbelîler'in dışındaki hukukçulara göre gayri müslim kadınlarla birlikte hamamda bulunacak müslüman kadınların erkeğe karşı avret sayılan yerlerini örtmeleri gerekir. Bunun başlıca sebebi gayri müslim kadınlara karşı duyulan güvensizliktir. Nitekim Hz. Ömer'in Ebû Ubeyde b. Cerrâh'a yazdığı bir mektupta, gayri müslim kadınların müslüman kadınlarla aynı hamamda bulunmalarının yasaklanmasını istediği nakledilmektedir (Mv.F, XVIII, 158). Hanbelî fakihleri ise müslüman kadınla gayri müslim kadın arasında bir ayırım yapmamakta, onlara karşı da yalnız kadının kadına göre avret sayılan yerlerinin örtüleceğini belirtmektedirler. Bakılması haram olan yerlere dokunulması da haram olduğundan hamamda sadece avret yerinin dışında kalan kısımları tellâğa ovdurmak câizdir.

Üç mezhebe ve Hanbelî mezhebindeki bir görüşe göre temiz olması şartıyla hamamda namaz kılınabilir; Hanbelî âlimlerinin çoğunluğu ise, "Mezarlık ve hamam dışında yeryüzünün tamamı mesciddir" meâlindeki hadisten (Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 24; İbn Mâce, "Mesâcid", 4) hareketle mecbur kalınmadıkça hamam binası içinde namaz kılınmaması gerektiği kanaatindedir. Hamamda Kur'an okumanın hükmü konusunda da fakihler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanbelîler'e göre avret yerlerinin açılması söz konusu olduğundan buralarda Kur'an okumak mekruhtur. Diğer üç mezhebe göre ise hamamda Kur'an okunabilir. Yalnız Hanefî fakihleri yüksek sesle okumayı uygun görmemişlerdir. Bazı âlimlerin ifadelerinden de anlaşılacağı gibi hamamda namaz kılma ve Kur'an okuma gibi ibadetlerin câiz olup olmadığına dair tartışmalar, doğrudan yıkanma mekânlarıyla veya uygun ve temiz bulunmayan yerlerle ilgilidir. Ayrı bir mekân tahsis edilmesi halinde burada ibadet etmenin herhangi bir sakınca taşımaması gerekir.

Kaynaklarda hamamla ilgili fıkhî hükümlerin yanı sıra hamam âdâbı denilen bazı kurallara da yer verildiği görülür. Meselâ hamama besmele ile girmek, avret yerini başkalarının bakışlarından ve dokunmasından korumak, başkalarının avret yerlerine bakmamak, âdâba aykırı davrananları uygun şekilde uyarmak, hamamda fazla kalmamak, az konuşmak, yemek yememek, suyu israf etmemek, hamamın kalabalık olmadığı zamanı tercih

etmek ve tenha bir yerde yıkanmak, yıkanma yerlerinin temiz kalmasına özen göstermek, hamamdan çıkan kimseye “sıhhatler olsun” demek bunların başlıcalarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Miftâḥu künûzi’s-sünne, “ḥammâm” md.; Müsned, I, 20; II, 321; III, 339; VI, 132, 139, 173, 179, 267, 301; Dârimî, “İsti˒ẕân”, 23, “Ṣalât”, 111; Ebû Dâvûd, “Ḥammâm”, 1, “Ṣalât”, 24; İbn Mâce, “Edeb”, 38, “Mesâcid”, 4; Tirmizî, “Edeb”, 43; Nesâî, “Ġusl”, 2; Gazzâlî, İḥyâ˒, Kahire 1387/1967, I, 186-188; II, 433-434; Hâzimî, el-İ˓tibâr fi’n-nâsiḫ ve’l-mensûḫ mine’l-âs̱âr (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî), Halep 1403/1982, s. 355-356; Kādîhân, Fetâvâ, I, 13-14; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1412/1992, I, 305-309; Kurtubî, el-Câmi˓, XII, 233; Nevevî, el-Mecmû˓, II, 204-206; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü’l-fıḳhiyye, Tunus 1982, s. 443-444; Tîbî, Şerḥu’ṭ-Ṭîbî ˓alâ Mişkâti’l-meṣâbîḥ, Karaçi 1413, VIII, 265-266; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-me˓âd, I, 175; İbn Müflih el-Makdisî, el-Âdâbü’ş-şer˓iyye ve’l-mineḥu’l-mer˓iyye, Kahire, ts. (Müessesetü Kurtuba), III, 322-328; Fîrûzâbâdî, Sifrü’s-sa˓âde (nşr. İzzeddin es-Seyrevân), Beyrut 1408/1988, s. 332; Sehâvî, el-Maḳāṣıdü’l-ḥasene (nşr. M. Osman el-Huşet), Beyrut 1405/1985, s. 433; Süyûtî, el-Ḥâvî li’l-fetâvâ, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî), II, 63-67; İbn Hacer el-Heytemî, el-Fetâva’l-kübra’l-fıḳhiyye, Kahire 1933, I, 65; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, I, 76-77; Ali el-Kārî, el-Esrârü’l-merfû˓a fi’l-aḫbâri’l-mevżû˓a (nşr. Muhammed es-Sabbâğ), Beyrut 1391/1971, s. 197-198, 239; Abdürraûf el-Münâvî, en-Nüzhetü’z-zehiyye fî aḥkâmi’l-ḥammâmi’ş-şer˓iyye ve’ṭ-ṭıbbiyye (nşr. Abdülhamîd Sâlih Hamdân), Beyrut 1408/1987; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâ˓, I, 158; M. Bâkır el-Meclisî, Ḥilyetü’l-müttaḳīn fi’l-âdâb ve’s-sünen ve’l-aḫlâḳ, Beyrut 1414/1994, s. 293-300; Ahmed b. Muhammed el-Haymî, Ḥadâ˒iḳu’n-nemmâm fi’l-kelâm ˓alâ mâ yete˓allaḳu bi’l-ḥammâm, Beyrut 1406/1986; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, I, 299-300; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), III, 604; VI, 51-52; VII, 115; Seyyid Sâbık, Fıḳhü’s-sünne, Kahire, ts. (Dârü’t-Türâs), I, 65, 215; Zekiyyüddin Şa‘bân, Uṣûlü’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1971, s. 180; Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî, I, 402-405, 594; Ali Osman

Koçkuzu, Hadiste Nâsih Mensûh Meselesi, İstanbul 1985, s. 183-184; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 177-178; "Ḥammâm", Mv.F, XVIII, 154-161; Mehmet Şener, "Avret", DİA, IV, 125-126.

M. Kâmil Yaşaroğlu

HAMÂMÎZÂDE İSMÂİL DEDE EFENDİ

(bk. İSMÂİL DEDE EFENDİ, Hamâmîzâde).

HAMÂMÎZÂDE MEHMED İHSAN

(1885-1948)

Şair, yazar ve araştırmacı.

4 Şubat 1885'te Trabzon'da doğdu. Babası Hamâmîzâde Hâfız Ahmed Efendi, annesi Rize eşrafından Çelebizâde Sâlih Ağa'nın kızı Nâfia Hanım'dır. Küçük yaşta babasını kaybeden Mehmed İhsan, ilk eğitimini komşuları olan Hâfız Hoca Seher Hanım'dan aldı ve ondan Kur'an öğrendi. Islahhâne Merkez İbtidâîsi'ni bitirdikten sonra rüşdiyeden ve 1903 yılında Trabzon İdâdîsi'nden mezun oldu. Ancak ailenin sorumluluğunu üstlenerek emlâk ve arazilerin idaresine bakmak zorunda kaldığı için öğrenimine devam edemedi. Bununla birlikte okuyup yazmaya karşı hevesi çok erken yaşlarda başlamış olduğundan daha on yaşında iken Trabzon'da Papaz Kalust Şinâsi Efendi'den, daha sonra da askerî rüşdiye Fransızca öğretmeni Sabîh Bey'den Fransızca dersleri aldı. Trabzon'da sürgünde bulunan âlim ve şair Erzurumlu Ali Şevket Hoca'dan Meṡnevî okudu; İstanbul'da yayımlanan birçok gazete ve derginin genç nesillere ulaşmasını sağlayan kitapçı Hamdi Efendi'den büyük destek gördü.

Mehmed İhsan bu yıllarda Hartamaszâde Bâkî, Düyûn-ı Umûmiyye başkâtibi Hüsnü, Ustazâde Nazmi ve Halil Nihat (Boztepe) ile birlikte Trabzon'da bir edebî mahfil durumundaki Hamdi Efendi'nin "âyîne-i efkâr" adı verilen kitapçı dükkânına devam ediyor, tanınmış edebiyatçıların kitaplarını okuyordu. Daha on dört yaşında iken Osmanlıca'nın inceliklerini öğrenmişti. Artık süslü nesirle yazabildiğinden bazı kişiler önemli yazılarını ona yazdırıyorlardı. O dönemde Trabzon'un tanınmış isimleri olan İbrâhim Cûdî Efendi, Hatipzâde Emin Efendi ve Arnavutzâde Ahmed Efendi'nin sohbetlerinden faydalandı. Yirmi yaşına gelmeden yazı yazmaya başladı. İlk şiirleri Trabzon ve İstanbul'da yayımlandı. Zaman içinde kendini yetiştirerek edebiyat, tarih, biyografi ve bibliyografya alanlarına yöneldi. Mahallî dil ve folklor üzerinde çalıştı. Kendisine teklif edilen Trabzon İdâdîsi edebiyat öğretmenliğini fahri olarak kabul etti. 1909-1913 yılları arasında Trabzon İdâdîsi, Trabzon Dârülmuallimîni ve Trabzon

Sultânîsi'nde kitâbet, tarih ve edebiyat, 1913'te ayrıca Trabzon Askerî Rüşdiyesi'nde, Trabzon Dârülmuallimîni'nde İslâm ve Osmanlı tarihi dersleri okuttu. I. Dünya Savaşı'ndan önce İstanbul'daki ailesinin yanına gitti. Savaşın başlaması, deniz yolunun kapanması ve Trabzon'un düşman işgaline uğraması üzerine Trabzon'a dönemedi. 1917 Eylülünde İstanbul Yüksek Ticaret Mektebi'nde ve aynı okulun "kısm-ı evvel" denilen bölümünde Türkçe, ticarî yazışma ve neşriyat dersleri öğretmenliği yaptı. 1924 yılında İktisat Vekâleti'nin teklifi üzerine Trabzon'da Yüksek Ticaret Mektebi'ni, kuruluş masraflarını daha sonra devletten almak üzere kendi imkânlarıyla yeniden kurdu. Müdürlüğünü yaptığı bu okulda Türkçe, edebiyat, ticarî yazışma ve neşriyat derslerini de yürüttü. Buranın 15 Haziran 1927'de orta dereceli bir okul olarak Maarif Vekâleti'ne devredilmesinden sonra bütün mesaisini harcadığı bu ağır görevi sebebiyle sağlığı bozulunca 28 Ekim 1928'de istifa edip İstanbul'a döndü.

Kasım 1928'de İstanbul Yüksek Ticaret Mektebi'nde görev alan Hamâmîzâde, 10 Şubat 1929'da Galatasaray Lisesi orta sınıflarında Türkçe derslerine de girmeye başladı. Fakat bu iki görev onu yorduğu için Galatasaray Lisesi'nden ayrılarak Yüksek Ticaret Mektebi'nin lise kısmında edebiyat ve muhaberat öğretmenliği yaptı ve bu görevini ölümüne kadar sürdürdü. 11 Mayıs 1948'de vefat etti. Mezarı Edirnekapı Şehitliği'ndedir. Yenikapı Mevlevîhânesi'nin son şeyhi Abdülbâki Dede Efendi'nin oğlu Rusûhî Baykara Hamâmîzâde'nin ölümüne, "Nâgehânî göçünce dünyâdan / Câm-ı aşkı kırıldı devrânın / Geldi dört rind söyledi târîh / Nüktesi gitti bezm-i rindânın" mısraları ile tarih düşürmüştür.

Hamâmîzâde Târîh-i Osmânî Encümeni, Trabzon Türk Ocağı, Donanma Cemiyeti, Trabzon Meclisi Maârifi ve Halk Bilgisi Derneği gibi çeşitli cemiyetlerde faaliyet göstermiştir (bu faaliyetleri için bk. İsen - Canım, s. 5-8).

Dürüst ve çalışkan bir kimse olan, şairliği yanında edebiyat, tarih, biyografi, bibliyografya ve folklor çalışmalarıyla haklı bir şöhrete sahip bulunan Hamâmîzâde, devrin edebiyatçıları arasında sevilen bir sima ve edebî mahfillerin vazgeçilmez isimlerinden bir "şâir-i mâderzâd" olarak kabul edilmiştir. Yahya Kemal, M. Fuad Köprülü, Ercümend Ekrem Talu, İbrahim Alâeddin Gövsa, Hikmet Münir gibi edebiyatçı arkadaşları tarafından divan

edebiyatını iyi bilen, bütün sanatlarına ve inceliklerine vâkıf olan, ezberinde binlerce beyit bulunan bir kimse, aslen Trabzonlu olmakla birlikte gerçekte nâdir yetişir bir İstanbullu olarak nitelendirilmiştir. Hamâmîzâde ayrıca devrin sayılı nüktedanları arasında yer almış, zeki, zarif ve mizaha yatkın şahsiyetiyle de tanınmıştır.

Yazılarında Trabzon'dan M. İ., M. İhsan, Şimşek, Serçe, Sunûhî takma adlarıyla Hamâmîzâde İhsan imzasını kullanmış, soyadı kanunundan sonra Hamamioğlu soyadını almışsa da Hamâmîzâde olarak anılmıştır.

Eserleri. 1. Yolculukta (Trabzon 1331). Müellif bu eserinde on beş yaşında iken ailesiyle birlikte çıktığı bir yolculuğu anlatır. 2. Hamsinâme (İstanbul 1928). Başlığının altında yer alan "on iki kıta resmi hâvi manzum, mensur, ciddi ve mizahî" ifadesiyle tanıtılan kitap Hamâmîzâde'nin en meşhur eseridir. Edebiyat çevreleri dışında da büyük ilgi görmüş, hakkında birçok yazı yazılmıştır. Eserde Karadeniz halkının simgesi kabul edilen hamsi çeşitli yönleriyle ele alınarak incelenmiş, "Hamsinin Edebiyattaki Yeri" bölümünde birçok manzum-mensur ve mizahî örneğe yer verilmiştir. Kitap, yazarın oğlu Orhan Hamami tarafından yeni harflerle de yayımlanmıştır (İstanbul 1972). 3. Dîvân-ı İhsân (İstanbul 1347/1928). İçinde dokuz bölüm halinde altı na't, bir kaside, iki muhammes, on bir tahmîs, bir tesdîs, on şarkı, 145 gazel, dokuzu bazı olaylara dair, yedisi tarih düşürmek için, on dokuzu darbımeseller üzerine söylenmiş elli altı kıta ve bir tarih manzumesi, yirmi dokuz rubâî, çoğu mizahî olmak üzere on manzume, iki tarih, on kıta, bir destan ve "Şâdînâme" adlı mizahî bir kısım bulunan eser, Latin alfabesinin kabulünden önce eski harflerle basılmış son eser olma özelliğini de taşımaktadır. Mürettep bir divan görünümünde olan eserde yer yer klasik anlayışın dışında

kaleme alınmış manzumeler de vardır. Hamâmîzâde şiirlerinde Nedîm gibi dertten uzak bir dünya görüşü, şen, neşeli, coşkun bir söyleyiş biçimi sergilemiş, yer yer günlük meselelere de temas etmiştir. Şair ayrıca divan edebiyatından gelen pek çok mazmunu şiirlerinde ustaca kullanmış, halk dilindeki atasözü ve deyimlere bolca yer vermiştir. Divanın sonunda bulunan on dokuz kıta atasözlerinin nazma çekilmesinden meydana gelmiştir. Hamâmîzâde, hece ile yazdığı "Bir Destan" başlıklı mizahî manzume dışında bütün şiirlerinde aruz veznini başarılı bir biçimde

kullanmıştır. Eser bir giriş ve lugatçe ile birlikte, Hamâmîzâde İhsan Hayatı Eserleri ve Divânı adıyla Mustafa İsen ve Rıdvan Canım tarafından yeniden yayımlanmıştır (Ankara 1989). 4. Bilmeceler (İstanbul 1930). Eserin başında Mehmed Halid'in (Bayrı) altı sayfalık bir önsözü yer alır. Kitaptaki 772 bilmecenin 561'i bizzat Hamâmîzâde tarafından Trabzon'da derlenmiş, diğerleri çeşitli yörelerden ve kaynaklardan alınmıştır. Eser folklor konusunda ilk metotlu derleme örneğidir. 5. Baba Sâlim (İstanbul 1930). Eserde halk şairi Baba Sâlim'in hayatı ve sanatına dair bir bölümden sonra şiirlerinden on koşma, bir destan, beş mizahî koşma, bir sâkînâme ve bir mizahî destana yer verilmiştir. 6. Trabzon'da İlk Kitapçı Kitâbî Hamdi Efendi ve Yayınları (İstanbul 1947). Trabzon'daki sahaflar, dükkânlarının yerleri gibi konuların ardından kitapçı Hamdi Efendi'nin hayatı ve kitapçılığı üzerinde durulmaktadır. Türünde ilk başarılı örnek kabul edilen eserde Hamdi Efendi'nin yayımladığı kitapların açıklamalı künyelerinin yer alması ayrıca önem taşımaktadır. 7. Lâf Olsun Diye (İstanbul 1949). Hamâmîzâde'nin nüktelerinden ibaret olup yazarın oğlu tarafından yayımlanmıştır. Eserin başında Ali Nihat Tarlan'ın "Hamâmîzâde İhsan'da Nükte ve Zerafet", İbrahim Alâeddin Gövsa'nın "Nükte ve Hamâmîzâde", Ercüment Ekrem Talu'nun "Bir İki Söz de Benden" başlıklı yazıları ve Rusûhî Baykara'nın sekiz mısralık bir tarih manzumesi yer almaktadır. 8. Ömer Hayyâm Rubâîleri (İstanbul 1966). Önsözünü Ali Nihat Tarlan'ın kaleme aldığı eserin başında Rıza Tevfik Bölükbaşı'nın, müellifin ve oğlu Orhan Hamami'nin bazı açıklamaları bulunmaktadır. Eserdeki 336 rubâînin Farsça metinleri hattat Kemal Batanay tarafından yazılmıştır.

Hamâmîzâde bunlardan başka liselerin ikinci sınıfları için Türk Edebiyatı Numuneleri (İstanbul 1926, Hıfzı Tevfik [Gönensay] ve Hasan Âli [Yücel] ile birlikte), rüşdiyeler için yazı örnekleri ihtiva eden Kâtip (İstanbul 1927) ve ticaret mektepleri için Tüccar Kâtibi (İstanbul 1339), Ticarî Muhaberat (I-II, İstanbul 1942, Ahmet Hamdi Varal ile birlikte), Ticarî Neşriyat (İstanbul 1950, Ahmet Hamdi Varal ile birlikte) gibi ders kitapları yazmıştır.

Ayrıca tamamlanmış otuzun üzerinde eseri bulunan Hamâmîzâde'nin on dört kadar eseri de yarım kalmıştır (henüz yayımlanmamış olan bu eserler hakkında geniş bilgi için bk. Kayaoğlu, s. 102-105; İsen - Canım, s. 15-16; AA, V, 1471). Müellifin Trabzon ve İstanbul'da yayımlanan pek çok gazete

ve dergide çıkan yazıları ise henüz toplanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hamâmîzâde [Mehmed] İhsan, Lâf Olsun Diye, İstanbul 1949, s. 158-159; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, II, 691-693; Mustafa İsen - Rıdvan Canım, Hamâmîzâde İhsan Hayatı Eserleri ve Divânı, Ankara 1989; "Acı Bir Kayıp", Cumhuriyet, İstanbul 12 Mayıs 1948; "Elim Bir Ziyâ: Hamâmîzâde İhsan Vefat Etti", Tasvir, İstanbul 12 Mayıs 1948, s. 1; "Büyük Bir Kayıp: İhsan Hamâmî Vefat Etti", Vakit, İstanbul 12 Mayıs 1948, s. 1; "Hamâmîzâde", En Son Dakika, İstanbul 13 Mayıs 1948, s. 1; Ercümend E. Talu, "Hamâmîzâde İhsan", Son Saat, İstanbul 14 Mayıs 1948, s. 2; Hikmet Münir, "Hamâmîzâde de Gitti!", Vakit, İstanbul 14 Mayıs 1948, s. 2; İbrahim Alâeddin Gövsa, "İhsan Hamâmî", Yedigün, İstanbul 29 Mayıs 1948, s. 8; "Acı Bir Kaybımız", Bilgi, sy. 113, İstanbul 1948, s. 30; İ. Gündağ Kayaoğlu, "Hamâmîzâde İhsan ve Hayatı, Eserleri", Müteferrika, sy. 7, İstanbul 1995, s. 97-105; Cemaleddin Server, "Hamâmîzâde İhsan", AA, V, 1470-1471; "Hamâmîzâde İhsan", TA, XVIII, 426-427; Mustafa Uzun, "Hamâmî, Mehmed İhsan", TDEA, IV, 79-80; Muhittin Serin, "Batanay, Kemal", DİA, V, 140.

Mustafa Uzun

HAMÂMÎZÂDE OSMAN BEY

(bk. OSMAN BEY, Hamâmîzâde).

HÂMÂN

(هامان)

Kur’an’da Hz. Mûsâ dönemindeki Firavun sarayının bir yetkilisi olarak anılan kişi.

Hâmân adı Kur’ân-ı Kerîm’de altı âyette Firavun’la birlikte zikredilmektedir (el-Kasas 28/6, 8, 38; el-Ankebût 29/39; Gāfir 40/24, 36). Bu âyetlerden anlaşıldığına göre Allah Hz. Mûsâ’yı âyetler, mûcizeler ve delillerle Firavun, Hâmân ve Kārûn’a göndermiş, fakat onlar Mûsâ’yı “çok yalancı bir sihirbaz” diye suçlayarak tebliğini reddetmişlerdir (el-Ankebût 29/39; Gāfir 40/23-24). Hatta ilâhlık iddiasında bulunan Firavun, Mûsâ’nın kendisini yüce Allah’ı kabule davet etmesi üzerine kavminin ileri gelenlerine, “Sizin için benden başka bir tanrı tanımıyorum” demiş, Hâmân’dan da Mûsâ’nın tanrısına ulaşıp O’nu bulmak için kendisine bir kule yapmasını istemiştir (el-Kasas 28/38; Gāfir 40/36-37). Nihayet Kārûn, Firavun ve Hâmân günahları sebebiyle cezalandırılmıştır (el-Ankebût 29/39). Kur’an’da adı geçen Hâmân, Hz. Mûsâ’nın muhatap olup mücadele ettiği Firavun’un veziri veya onun sarayındaki önemli şahsiyetlerden biri ya da Amon kültünün başrahibi olmalıdır.

Hâmân adı Ahd-i Atîk’in Ester kitabında, İran Kralı Ahaşveroş’un (İbrânîce’de Ahasuerus, Latince’de Assuerus, Grekçe’de Xerxès) veziri olarak geçmektedir. Buna göre Hâmân imparatorluktaki bütün yahudilerin öldürülmesini planlamış, bu konuda kraldan izin almış, fakat yahudi asıllı olan kraliçe Ester’in son andaki müdahalesi üzerine yahudilerin yerine onların düşmanları katledilmiş, vezir Hâmân da oğullarıyla birlikte asılmıştır (Ester, 7/10; 9/7-10).

Kur’ân-ı Kerîm’de bahsedilen Hâmân ile Ahd-i Atîk’teki Hâmân aynı şahıs değildir; çünkü bunlar farklı yerlerde ve farklı asırlarda yaşamıştır. Bazı şarkiyatçılar, Ahd-i Atîk’te anlatılan olayları ve şahısları gerçek kabul ederek Kur’an’ın yanlış bilgi verdiğini ve Pers kralının veziri olan Hâmân’ı Firavun’un veziri olarak göstermekle bu iki olayı ve dönemi birbirine

karıştırdığını iddia etmektedirler (EI² [Fr.], III, 112; Horovitz, s. 149; Jeffery, s. 284; Syed, Journal of the Research Society, XXVI/3, s. 38-42). Halbuki Ester kitabının yazarı ve yazılış tarihi hakkında kesin bilgi bulunmadığı gibi anlatılan olayların gerçekliği de şüphelidir. Ester kitabında anlatılanların milâttan önce V. yüzyılda İran'da vuku bulmuş gerçek olaylar olduğunu kabul edenlerin yanında birçok araştırmacı, bu olayları Babilonya ve Elam ilâhları arasındaki mitolojik mücadelenin bir yansıması olarak düşünmektedir. Bunlara göre Hâmân ismi Elamlılar'ın ilâhı Humman'ı (Hamman) ifade etmektedir. Bazı araştırmacılar da Hâmân'ın Purim bayramıyla ilgili hayali bir kahraman olduğunu söylemektedir (IDB, II, 516). Şuşan (Suse) krallık sarayının ve İran'ın yönetimine dair Ester kitabında verilen bazı bilgilerin doğru olmasına karşılık hayali olayların da yer aldığı

ileri sürülmektedir. A. Bentzen bu kitabı "tarihî roman" olarak nitelendirmiştir (NDB, s. 243). Ester kitabında adı Ahaşveroş olarak geçen İran kralının I. Xerxès (m.ö. 486-465) olduğu kabul edilir. Herodotos'un verdiği bilgiye göre kraliçenin adı da Amestris'tir. Bu krallık dönemine ait yıllıklarda Ester kitabında adı geçen kraliçe Vaşti ve Ester'den hiç söz edilmez. Esasen Ester kitabının yahudi kutsal kitabına alınması da uzun tartışmalar sonucunda gerçekleşmiştir (l'Ancien Testament, s. 645). Tarihî gerçekliği tartışmalı olan bir bilgiyi esas alıp Kur'an'daki bilgileri ona göre değerlendirmek yanlıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in bahsettiği Hâmân'ın Kitab-ı Mukaddes'te zikredilen Hâmân'la isim benzerliği dışında bir alâkası yoktur.

Kur'an'da adı geçen Hâmân'ın kimliği ve göreviyle ilgili olarak çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Mûsâ'nın Firavun ve Kārûn'la birlikte Hâmân'a da gönderildiğini ifade ettiğine göre Hâmân önemli bir şahsiyettir. Diğer taraftan Firavun'un ondan bir kule yapmasını istemesi, Hâmân'ın Mısır yönetiminde Firavun'dan sonra gelen ona çok yakın bir kişi olduğunu gösterir. Bundan hareketle Hâmân'ın başvezir olduğu ileri sürülmüşse de (İA, V/1, s. 178) Kur'an'da (Gāfir 40/24) onun vezirliğinden söz edilmemektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in bahsettiği "firavun" bir şahıs ismi olmayıp kralın ikâmetgâhının adı ve kralın unvanı olduğu gibi (bk. FİRAVUN), "hâmân"ın da bir şahıs ismi olmaktan çok Amon kültü rahiplerine verilen bir unvan olması muhtemeldir. Amon XI-XII. sülâleler döneminde millî ilâh, XVIII-XX. sülâleler döneminde ise Mısır'ın en

önemli ilâhı olmuştur. Bu ilâhın adı Aman, Amen, Amon, Ammon, Amun, Haman, Hammon gibi değişik şekillerde söylenmekte, onu temsil ettiği kabul edilen başrahip de tanrının müşahhaslaştırılmış şekli olarak düşünüldüğünden aynı adla anılıyordu (Syed, Journal of the Research Society, XXVI/3, s. 44). Amon kültünün iyice yerleşip yaygınlaştığı dönemlerde Amon rahipleri de nüfuzlarını arttırmışlardır. Amon'un gücü onu temsil eden başrahibi de güçlü kılmaktaydı. Bir kitâbede ondan ülkenin en önemli malî memuru, hazînedar anlamında "iki tahıl ambarının gözcüsü" olarak bahsedilir. Amon bütün orduların kumandanı idi. Maliyenin yanında tanrılara adanan binaların yapımı da onun kontrolünde bulunuyordu (J. Breasted, s. 520). III. Tutmozis, sahip olduğu zenginliklerin büyük bir kısmını Amon tapınağına bırakmış, bu sebeple Amon rahipleri zenginleşmiş, etkinlikleri daha da artmıştır. Din adamları, zenginliklerine paralel olarak siyasî görevleri de ellerinde tutmaya devam etmişlerdir. Amon başrahibi Menheperrā-Seneb, bütün Mısır ilâhlarının başrahibi olduğu gibi kraliyet hazinesinin ve devlete ait her türlü inşaat işlerinin de idaresini eline almıştır. IV. Tutmozis döneminde Amon başrahibi bütün Mısır tanrılarının ruhban sınıfları üzerindeki itibarını kaybetmişse de II. Ramses devrinde Amon rahipleri dinî görevlerinin yanında siyasî ve içtimaî yetkilerle de donatılmıştır.

Amon'un başrahibinin işlerin yöneticisi, mabedle ilgili inşaat faaliyetlerinin sorumlusu olması ile, Firavun'un Hâmân'dan bir kule inşa etmesini istemesi arasında bir ilgi bulunmalıdır. Esasen bugün Kur'an'daki yazılış şekliyle Hâmân isminin Eski Mısır'da bir kişi adının tam bir harf çevirisi olduğu anlaşılmıştır ve söz konusu adın hiyeroglif imlâsı bilinmektedir. Bu kişinin "taş ocakları işçilerinin şefi" olup inşaat işlerinden sorumlu en yetkili şahsın bu şekilde adlandırıldığı tesbit edilmiştir (Bucaille, s. 229-231). Şu halde Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan Hâmân bir şahıs adı veya Amon rahiplerinin kullandığı bir unvandır ve inşaat işlerinden sorumlu en üst düzeydeki yetkiliyi ifade eder. Mısır tarihinde de bu görevin Amon başrahibine ait olduğu belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), I, 405; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 185; Kurtubî, el-Câmiʿ, XIII, 249-288; İbn Kesîr, el-Bidâye, I, 238-250; W. M. Flinders Petrie, Religions of Ancient Egypt, London 1908, s. 30; J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, Berlin 1926, s. 149; A. Moret, Histoire Ancienne, Paris 1929, II, 500; J. Breasted, A History of Egypt, New York 1950, s. 520; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Quran, Cairo 1957, s. 284; NDB, s. 243; M. Newman, "Haman", IDB, II, 516; L. Marraccio, Arabic Text with Latin Translation of the Quran Together with Refutations, Padua (Italy) 1968, s. 526; Introduction à la Bible: l'Ancien Testamen, Paris 1973, II, 645; Ali Sayı, Firavun, Hâmân ve Kârûn Karşısında Hz. Musa, İstanbul 1992, bk. İndeks; M. Bucaille, Moïse et Pharaon, Paris 1995, s. 229-231; Sher Mohammad Syed, "Hāmān in the Light of the Qurʾān", HI, VII/4 (1984), s. 83-92; a.mlf., "Historicity of the Hamans Mentioned in the Quran and the Bible", Journal of the Research Society of Pakistan, XXVI/3, Lahore 1989, s. 35-59; J. Eisenberg, "Hâmân", İA, V/1, s. 178; B. Porten, "Haman", EJd., VII, 1222-1223; G. Vajda, "Haman", EI² (Fr.), III, 112.

Şaban Kuzgun

HAMÂSE

(الحماسة)

Arap edebiyatında kahramanlık şiirleri ve bu adla düzenlenen antoloji türü.

Sözlükte masdar olarak “din konusunda şiddetli, sert ve yaman olmak” anlamına gelen hamâse (hamâs) kelimesi “kahramanlık, yiğitlik, cesaret ve atılganlık” mânasında da kullanılır. Arap edebiyatında kahramanlık şiirlerine hamâse yanında “eşşi‘rü’l-hamâsî” (poésie héroïque/épique) adı da verilir. Bu tür şiirlerin gelişmesi her millette görüldüğü gibi Araplar’da da savaşlara bağlı bir olaydır. Hamâse şiirlerinde savaş ve intikam duygusunu tahrik, mertlik ve yiğitlik gösterisi, savaş taktikleri, ölü ve yaralıları ile savaş meydanları, zafer ve hezimet bütün ayrıntılarıyla tasvir edilmiştir. Bu sebeple hamâseler bir tasvir türü olduğu kadar şairin kendi duygularını dile getirmesi bakımından da lirik şiir (eş-şi‘rü’l-gınâî) sayılır. Ayrıca hamâse, şairin, kabilesinin veya savaşçıların yiğitliğiyle övünmesi bakımından fahr ve medihle, savaşta ölenlerin kahramanlık ve faziletlerinin dile getirilmesi açısından mersiye ile (risâ), düşmanın yerilmesi itibariyle de hicivle (hicâ) iç içe olan bir şiir türüdür. Savaşın başlangıcını, seyrini, sebep ve sonuçlarını kapsayan hamâse, sadece savaş alanında geçenleri tasvire hasredilen savaş şiirinden (şi‘rü’l-harb) ayrılır. Hamâse terimi önceleri destanı da içine alırken daha sonra destan anlamında melḥame (çoğulu melâḥim) kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Diğer milletlerde destan veya tiyatro şeklinde ortaya çıkan bu tür Araplar’da lirik şiir olarak zuhur etmiştir.

Câhiliye devri hamâsî şiirin altın çağı sayılır. Çünkü Arap kabileleri arasında savaş, baskın ve talanlar, komşu ülkelerle (İran ve Bizans) çatışmalar hiç eksik olmazdı. “Eyyâmü’l-Arab” adı verilen bu savaşlar kahramanlık, ahde vefa, savaşta sebat etme vb. temalar halinde şairlerin şiirlerine yansıyarak Arap şiirinde hamâse, medih ve hicâ gibi edebî türlerin doğmasına yol açmış; Meymûn b. Kays el-A‘şâ, Antere, Âmir b. Tufeyl, Hansâ ve Hassân b. Sâbit gibi şairlerin yetişmesinde temel etken olmuştur.

Şeybânîler'in reisi Bistâm b. Kays, Kinâne'nin süvarisi Rebîa b. Mükeddem, Düreyd b. Sımme,

Cessâs b. Mürre, Hâşim b. Harmele ve diğer bazı kahramanlar bu savaşlarda temayüz etmişlerdir. Eyyâmü'l-Arab, Araplar'ın kahramanlık vasıflarını ortaya koyması bakımından diğer milletlerdeki destanlara benzer. Savaş ve talanlarla geçen çöl hayatında en büyük erdem kahramanlık olduğu gibi korkaklık da en kötü sıfat sayılmış, bu sebeple şairlerin şiir ve kasidelerinin çoğunu kendilerinin veya kabilelerinin yiğitlikleriyle övündükleri manzumeler teşkil etmiştir. Bunlar genelde kısa parçalar halinde olup uzun kaside ve muallaka şeklinde bulunanlar da vardır. Câhiliye şairleri arasında Teebbeta Şerran, Şenferâ, Urve b. Verd ve diğer yağmacı şairler gibi kendi cengâverliklerini anlatanların yanında, Amr b. Külsûm'un muallakasında olduğu gibi kabilesinin kahramanlığını dile getirenler de vardı. Besûs Savaşı'nda, öldürülen kardeşi Küleyb'in intikamının alınması için kabilesi Tağlib'i Bekiroğulları'na karşı kışkırtan Mühelhil ve kabilesi Benî Âmir b. Sa'saa ile birlikte Benî Zübyân'a karşı yapılan savaşlara katılarak kendi yiğitliklerini terennüm eden Âmir b. Tufeyl gibi her kabilenin harplere bizzat iştirak eden, barış zamanlarında da ata binerek ve kılıç kullanarak ve savaş tâlimleri yapan şairleri bulunuyordu. Antere, kabilesiyle girdiği savaşlarda gösterdiği kahramanlıkları anlatan bu şairlerin en meşhurlarındandır. İmruülkays b. Hucr da şiirlerinde kendi yiğitliğiyle övünmüş, Züheyr b. Ebû Sülmâ savaşın kötü sonucuna dikkat çekerek onu insan öğüten değirmene, her şeyi kül eden ateşe, parçalayan aslana ve cadıya benzetmiştir. Hamâsî şiirlerinde Evs b. Hacer savaş aletlerini, Ebû Düâd el-İyâdî, Zeyd el-Hayl ve Amr b. Ma'dîkerib gibi şairler de savaş atlarını özel lakap ve künyeleriyle tasvir etmişlerdir. Kabilesinin yiğitliğiyle övünen Meymûn b. Kays el-A'şâ'nın şu iki mısraı, eski edebiyat eleştirmenleri tarafından en güzel kahramanlık beyti (eşceʿu beyt) kabul edilmiştir: "Kālû er-rukûbe fekulnâ tilke âdetünâ / Ev tenzilûne feinnâ ma'şerun nüzülâ" (Düşman tarafı, atlara binip savaşacaksınız dedi; biz de o zaten bizim âdetimiz dedik. Yahut atlardan inip göğüs göğüse, kılıç kılıca savaşacaksınız deyince de zaten biz piyade erleriz dedik). Bu tür şiirler içinde düşman kadınlarının esir alınması, kendi kadınlarının esir alınmaktan korunması ve bu uğurda gösterilen fedakârlıkların tasviri de önemli yer tutar.

Câhiliye devri hamâse şiirleri içinde “eleş‘ârü’l-munṣife” (eş‘ârü’l-inṣâf, el-kaṣâidü’l-munṣıfât) (Câhiz, IV, 23) adı verilen bir tür daha vardır ki şair bunlarda kahramanlığı kutsamasından dolayı düşman tarafın kahramanlıklarını da tasvir eder. Bu şairlere “şuʿarâʾü’l-inṣâf” denir. el-Mufaḍḍaliyyât, el-Aṣmaʿiyyât ve Cemheretü eşʿâri’l-ʿArab gibi eski şiir mecmualarında bu tür manzumeler yer alır. Amr b. Külsûm, Amr b. Ma‘dîkerib, Abbas b. Mirdâs, Antere b. Şeddâd, Mufaddal en-Nükrî, Tufeyl el-Ganevî ve Hidâş b. Züheyr el-Âmirî şuarâü’l-insâf arasında sayılır (Yahyâ el-Cübûrî, s. 306-310).

Hicretten Hulefâ-yi Râşidîn devrinin sonuna kadar (40/661) intikam, kabile asabiyeti, bâtıl uğruna yiğitlik vb. Câhiliye vasıflarından arınarak Allah yolunda cihad, İslâm kardeşliği ve hak uğruna yiğitlik erdemleriyle İslâmî kisveye bürünen hamâsede iki temayül görülür. Kâ‘b b. Mâlik, Abdullah b. Revâha ve Hassân b. Sâbit gibi sahâbîler, Hz. Peygamber’in Mekkeli müşriklerle yaptığı savaşlarda gösterilen kahramanlıkları dile getirirken Ebû Mihcen es-Sekafî, Urve b. Zeyd el-Hayl, Bişr b. Rebîa el-Has‘amî gibi hem şair hem de savaşçı olanlar, Hulefâ-yi Râşidîn devrinde İran ve Bizans’la yapılan savaşlara dair kahramanlıkları tasvir etmişlerdir.

Emevîler devrinde de hamâse şiirlerinde iki temayül ortaya çıktı. Bunlardan biri İslâm fetihleriyle ilgili olanlar, diğeri de itikadî ve siyasî fırka ihtilâflarının yeniden alevlendirdiği Câhiliye taassubunu körükleyen fahr ve siyasetle karışık dinî hamâsedir. Hâricîler’in savaşlarına katılarak onların yiğitliklerini anlatan şair ve liderlerden Katarî b. Fücâe, Şîa’nın Emevîler’le yaptığı savaşlara iştirak edip hüzün dolu şiirlerle bu harpleri tasvir eden Kümeyt el-Esedî, İbn Kays er-Rukayyât ile bunlara karşı Emevîler’in yiğitliklerini öven Ahtal, Kâ‘b b. Ma‘dân el-Eşkarî ve Miskîn ed-Dârimî bu tür hamâsenin başlıca temsilcilerindendir.

Abbâsîler’in ilk zamanlarında itikadî ve siyasî hizip çatışmalarının sona ermesi ve onların kendi yönetimlerini güçlendirmekle meşgul olmaları sebebiyle İslâm fetihlerinin duraklamasına paralel olarak hamâsî şiirlerde de zayıflama görülür. Ancak Hârûnürreşîd ve Mu‘tasım-Billâh dönemlerinde özellikle Bizans’la yapılan savaşlar dolayısıyla başta bu iki halife olmak üzere Hâdî-İlelhak, Mehdî-Billâh, Me’mûn, Muhammed b. Mansûr, Hâlid b. Yezîd el-Kâtib, Yezîd b. Mezyed, Ca‘fer b. Yahyâ el-

Bermekî, Fazl b. Yahyâ el-Bermekî gibi halife, vezir, vali ve kumandanlarla askerlerin kahramanlıkları Ebû Temmâm, Buhtürî ve Mervân b. Ebû Hafsa gibi birçok şair tarafından dile getirilmiştir. Bunlar arasında, Abbâsîler'in Ermenistan valisi Ebû Saîd es-Sağrî'nin savaşlarda gösterdiği yiğitlik üzerine yazılan hamâsî şiirler önemli bir yer tutar.

Daha sonra Karmatîler ve zencilerle yapılan savaşların yanında özellikle Bizans'a karşı düzenlenen muharebeler devam ettiği için hamâsî şiirler de yoğun şekilde sürmüştür. Bu dönemde Hamdânî Hükümdarı Seyfüddevle'nin (945-967) himayesinde yetişen iki büyük hamâse şairinden biri Mütenebbî, diğeri de Ebû Firâs el-Hamdânî'dir. Kendisiyle Arap hamâse şiirinin zirveye ulaştığı kabul edilen Mütenebbî'nin, Hamdânî Hükümdarı Seyfüddevle'yi öven ve onun savaşlarda gösterdiği kahramanlıkları anlatan şiirleri ayrı bir divan teşkil edecek kadar çoktur. "Seyfiyyât" adı verilen bu manzumelerden on dört kaside ile iki kıta, Seyfüddevle'nin Bizans'a karşı yaptığı savaşlardaki kahramanlıklarını tasvir etmekte olup bunlar arasında özellikle "mîmiyye"leri birer hamâse şaheseridir. Beş kaside de onun Arap kabileleriyle olan mücadelelerde gösterdiği yiğitlikler üzerinedir. Seyfüddevle ile onun kumandan ve askerlerinin yiğitliklerini, savaş atları ve aletlerini tasvir eden bu şiirlerde Mütenebbî'yi hamâse türünün zirvesine ulaştıran iki önemli sebepten biri şairin bizzat savaşlara iştirak etmesi, diğeri de Arapçılık taassubudur. Seyfüddevle'nin amcazadesi Ebû Firâs el-Hamdânî de hükümdarla katıldığı savaşlarda kendisinin, Seyfüddevle'nin ve Hamdânîler'in kahramanlıklarını dile getirmiştir. Onun hamâsî şiirleri arasında, içinde epik unsurların da bulunduğu 225 beyitlik destanımsı "râiyye"si çok meşhurdur.

Yaklaşık 200 yıl süren Haçlı savaşları üzerine kaleme alınan şiirlerin hemen hepsi hamâse türündendir. Bu savaşlardan en çok Suriye ve Mısır etkilendiği için özellikle bu yörelerden birçok hamâse şairi yetişmiştir. Muharebeler içinde başta Hittîn Savaşı ve Kudüs'ün fethi olmak üzere Ruha, Dimyat ve Mansûre'de gerçekleşen savaşlar şiirlere konu olmuştur. Bu şiirlerde Selâhaddîn-i Eyyûbî, el-Melikü'l-Kâmil, el-Melikü'l-Eşref, el-Melikü'l-Âdil, Musul Atabegi İmâdüddin Zengî ve

oğlu Nûreddin Mahmud Zengî gibi ünlü emîr ve kumandanların kahramanlıkları anlatılmış, cihad çağrılarıyla hamâsî hisler galeyana

getirilmiştir. Bilhassa Kudüs zaferi üzerine kaleme alınan ve “el-Kudüsiyyât” adı verilen hamâseler önemli bir yer tutar. Sanat bakımından Mütenebbî ile Ebû Firâs’ın derecesine ulaşamayan bu şairlerin başlıcaları şunlardır: İbn Ruzzîk, Sıbt İbnü’t-Teâvîzî, İbnü’l-Hayyât et-Tağlibî, İmâdüddin el-İsfahânî, İbnü’n-Nebîh, İbnü’lKayserânî, İbnü’s-Sââtî, Muhammed b. Es‘ad el-Cevvânî, Bahâ Züheyr, İbn Uneyn, İbn Matrûh, İbn Münîr et-Trablusî, Alemüddin eş-Şâtânî, İbn Kalâkis, İbn Senâülmülk, Üsâme b. Münkız. Bunlardan Mısır Fâtımî Veziri İbn Ruzzîk, Emîr Üsâme b. Münkız, İbn Senâülmülk gibi birçoğu Haçlı savaşlarına bizzat iştirak ederek hem kendi kahramanlıklarını hem de halife, vali, kumandan ve askerlerin mücadelelerini tasvir ettikleri için verdikleri bilgiler tarih bakımından da büyük önem taşır. Bu şairler arasında İbn Matrûh ve İbn Münîr gibi düşmanı hicveden hamâse şairleri de vardır.

Haçlı savaşlarının sona ermesiyle duraklama sürecine giren hamâse şiirleri Memlükler devrinde de fetret dönemini yaşamıştır. Ancak bu dönemin başında Şam hamâse şairi Şehâbeddin Mahmûd’un Sultan Baybars, Sultan Kalavun ve oğlu el-Melikü’l-Eşref Halîl b. Kalavun hakkında yazdığı hamâsî şiirler kayda değerdir.

İbnü’l-Mu‘tezz’in, Abbâsî Halifesi Mu‘tazıd-Billâh hakkındaki 418 beyitlik urcûzesiyle başlayan, tam didaktik olmayan epik karakterli uzun urcûzeler, destana yakın bir hamâse türü olup İspanya’da İbn Abdürabbih (Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman hakkındaki 445 beyitlik urcûzesi), İbn Zeydûn, İbn Abdûn ve Lisânüddin İbnü’l-Hatîb tarafından geliştirilmiştir. Aynı şekilde Ebû Ya‘kūb el-Hureymî, Ebû Temmâm, Ebû Firâs (Hamdânîler’e dair 225 beyitlik râiyyesi) ve Mütenebbî’nin bazı hamâselerinde de destanî bir hava hissedilmektedir. Buna benzer bir durum Afrika Sevâhilî edebiyatında da görülür. Hz. Peygamber ve Hz. Ali ile oğlu Hüseyin (İran Şiî etkisi), Hz. Ebû Bekir’le oğlu Abdurrahman gibi İslâm büyükleri; Bedir, Uhud, Hendek, Tebük, Hayber gazveleri; Hz. Âdem, Eyyûb, Mûsâ, Yûnus, Yûsuf ve diğer peygamberler hakkında kaleme alınmış olan ve bazıları 4500 kıtayı bulan uzun hamâseler de destanî unsurlar taşımaktadır (EI² Suppl. [Fr.], s. 351-352).

Antoloji türü olarak hamâse Ebû Temmâm’ın (ö. 231/846) el-Ḥamâse’siyle başlar. el-Muʿallaḳāt, el-Mufaḍḍaliyyât, el-Aṣmaʿiyyât ve Cemheretü

eşʿâri'l-ʿArab gibi eski şiir mecmualarında manzume ve kasideler bütünüyle seçilip alınmış olmasına karşılık ilk defa Ebû Temmâm el-Ḥamâse'sinde kendi edebî zevkine göre bir bütünün en güzel parçasını seçerek ilgili konular altında tasnif etmiş, hatta bazan manzumenin bir tek beytiyle yetindiği olmuştur. İsmini ilk babından (Bâbü'l-hamâse) alan eser on bölümden oluşmaktadır. Gerek içerdiği parçalarla Arap şiir tarihi kaynaklarından biri olması, gerekse mümtaz bir sanatkârın zevk süzgecinden geçerek derlenmiş bulunması bakımından eser daima önemini korumuş, üzerine pek çok şerh yazılmıştır (bk. el-HAMÂSE). Ebû Temmâm bu tarzda bir eser daha tertip etmiş ve buna el-Ḥamâsetü'ṣ-ṣuġrâ (el-Vaḥşiyyât) adını vermiştir.

Ebû Temmâm'ın örnek teşkil eden eserlerinden sonra hemen hemen aynı adla ve aynı yöntemle birçok şiir mecmuası hazırlanmıştır. Türün ikinci büyük eseri Buhtürî'nin el-Ḥamâse'sidir. Hocası Ebû Temmâm'ın eserinden etkilenerek ve ona nazîre olarak derlediği bu mecmuada Buhtürî, daha çok Meʿâni'ş-şiʿr (Dîvânü'l-meʿânî) adı verilen eserlerde görülen bir ölçüyü kullanıp şiirleri ince anlam farklarına göre küçük parçalara ayırarak tasnif etmiştir (bk. el-HAMÂSE).

Daha sonra hamâse tertip eden müellifler ve eserleri kronolojik olarak şöyle sıralanabilir: 1. Ebû Dimâs (Dümâş) (III/IX. yüzyılın sonu ile IV/X. yüzyılın başları; İbnü'n-Nedîm, s. 89). 2. Muhammed b. Halef İbnü'l-Merzübân (ö. 309/921; İbnü'n-Nedîm, s. 95; Yâkūt, XIX, 52). 3. Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali el-İsfahânî ed-Dîmertî (İbnü'n-Nedîm, s. 152). 4. Ebû Ahmed Abdüsselâm b. Hüseyin el-Basrî el-Kırmîsînî (Abdullah Abdürrahîm Useylân, s. 50). Eser A'lem eş-Şentemerî'nin Şerḥu'l-Ḥamâse'sinin kaynaklarındandır. 5. Hâlidiyyân, Ḥamâsetü (İḫtiyâru) şiʿri (eşʿâri)'l-muḥdes̱în (İbnü'n-Nedîm, s. 195). 6. İbn Fâris, el-Ḥamâsetü'l-muḥdes̱e (a.g.e., s. 88; Yâkūt, IV, 84). Ubeydî'nin el-Ḥamâsetü's-Saʿdiyye'sinin kaynakları arasında yer alır. 7. Ebû Hilâl el-Askerî, el-Ḥamâsetü'l-ʿAskeriyye (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 693). el-Ḥamâsetü's-Saʿdiyye'nin kaynaklarındandır. 8. Abdullah b. Muhammed ez-Zevzenî, Ḥamâsetü'ẓ-ẓurefâʾ min eşʿâri'l-muḥdes̱în ve'l-ḳudemâʾ (nşr. Muhammed Cebbâr el-Muaybid, Bağdad 1973). Nihad M. Çetin tarafından üzerinde doçentlik çalışması yapılan eser (bk. bibl.) on bab olup yazarın kendi zamanına kadar gelen şairlere ait 1500 parça şiir ihtiva etmektedir. 9. Ebü'l-

Fütûh Sâbit b. Muhammed el-Cürcânî, el-Ḥamâse fi'ḫtiyâri eşʿâri'l-ʿArab (İbnü'l-Hatîb, I, 455). 10. A'lem eş-Şentemerî, Ebû Temmâm'ın el-Ḥamâse'sini Şerḥu Ḥamâseti Ebî Temmâm (bk. bibl.) adıyla şerhettiği gibi (DİA, II, 363) kendisi de aynı tarzda bir eser (Ḥamâsetü'l-Aʿlem eş-Şentemerî) kaleme almıştır. Kaynakları arasında Sâbit el-Cürcânî ve Abdüsselâm el-Kırmîsînî'nin el-Ḥamâse'leri de bulunan eser on üç bab olup ilk bölümü "Bâbü'ş-şecâa" adını taşımaktadır (Abdullah Abdürrahîm Useylân, s. 51). 11. Ebü's-Saâdât İbnü'ş-Şecerî, el-Ḥamâsetü'ş-Şeceriyye (Ḥamâsetü İbni'ş-Şecerî, Kitâbü'l-Ḥamâse). İlk neşri Muḫtârâtü şuʿarâʾi'l-ʿArab adıyla yapılmıştır (Kahire 1306). Daha sonra Freitz Krenkow (Haydarâbâd 1345), Abdülmuîn el-Mellûhî (Dımaşk 1970) ve Esmâ el-Hımsî (Dımaşk 1970) tarafından yayımlanmıştır. Bu eseriyle hamâse türünü daha da geliştirmiş olan İbnü'ş-Şecerî genelde seleflerine bağlı kalmakla birlikte bab sayısını on beşe çıkarmıştır. 12. Ebû Âmir Muhammed b. Yahyâ eş-Şâtıbî, Kitâbü'l-Ḥamâse (Bağdâdî, I, 421). 13. Şümeyme el-Hillî, Kitâbü'l-Ḥamâse. Ebû Temmâm'ın eserini Kitâbü'l-Lemâse fî şerḥi'l-Ḥamâse adıyla şerhettiği gibi aynı eseri taklit ederek kendi şiirlerinden oluşan on dört bab halinde değişik bir hamâse ortaya koymuştur (Yâkūt, XIII, 53, 70, 72; İbnü'l-Kıftî, II, 244; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 692; Abdullah Abdürrahîm Useylân, s. 52). 14. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdüsselâm el-Cürâvî et-Tâdelî, el-Ḥamâsetü'l-Maġribiyye (Ḥamâsetü'l-Cürâvî). Müellifin Ṣafvetü'l-edeb ve (nuḫbetü) dîvâni (kelâmi)'l-ʿArab adlı daha geniş bir derlemesinin muhtasarıdır. Dokuz babdan oluşan eserde genellikle eski hamâselere bağlı kalınmış olmakla birlikte müstakil bir hamâse babının yer almaması kitabın en belirgin özelliğidir. Bu durum, hamâse kavramının hamâsî şiirlerle olan ilgisinden uzaklaşıp antoloji karşılığı olarak kullanılır hale geldiğini göstermektedir. Eser Muhammed Rıdvân ed-Dâye tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır (Dımaşk 1411/1991). 15. Beyyâsî, el-Ḥamâsetü'l-Maġribiyye (el-Ḥamâsetü'l-Beyyâsiyye).

646'da (1248) Tunus'ta düzenlenmiştir. Ebû Temmâm'ın tertibinde olmakla birlikte şiir parçalarının yanında kısa hikâye ve fabllerin de yer aldığı bu hacimli eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır (Fâtih, nr. 4079). 16. Sadreddin el-Basrî, el-Ḥamâsetü'l-Baṣriyye. Eserde medih ve fahr bir babda toplanmış, ayrıca Zevzenî'de olduğu gibi "el-Adyâf" müstakil bab olarak tertip edilmiştir. On iki bölümden meydana gelen ve 961 şaire ait 1661 kaside ve kıta ihtiva etmesiyle en hacimli

hamâselerden olan eserin dikkate değer yeniliği son bölümünde görülür (Bâbü'l-inâbe ve'z-zühd). Kitap Muhtârüddin Ahmed tarafından iki cilt halinde neşredilmiştir (Haydarâbâd 1383/1963; Beyrut 1403/1983). 17. Muhammed b. Abdurrahman b. Abdülmecîd el-Ubeydî (ö. 702/1303'ten sonra), el-Ḥamâsetü's-Saʿdiyye (et-Teẕkiretü's-Saʿdiyye). On dört babdan oluşan mecmuanın belirgin özelliği, ilk babda görüldüğü gibi (Bâbü'l-hamâse ve'l-iftihâr) eski hamâselerde müstakil olarak geçen bazı babların birleştirilmiş olmasıdır. Başta Ebû Temmâm, Ebû Hilâl el-Askerî ve İbn Fâris'in eserleri olmak üzere birçok hamâse ve şiir mecmuasından derlenen kitap en hacimli hamâse olup yaklaşık 1175 şaire ait 1710 kadar kaside ve şiir parçasını ihtiva etmektedir. Eserin I. cildi Abdullah el-Cübûrî tarafından et-Teẕkiretü's-Saʿdiyye fi'l-eşʿâri'l-ʿArabiyye adıyla yayımlanmıştır (Bağdat 1391/1972).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (nşr. Ali Fâûr), Beyrut 1406/1986, s. 403-457; Ebû Temmâm, el-Ḥamâsetü'ṣ-ṣuġrâ: el-Vaḥşiyyât (nşr. Abdülazîz el-Meymenî - Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1963, nâşirlerin mukaddimesi, s. 6, 10; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, IV, 23; Buhtürî, el-Ḥamâse (nşr. Kemâl Mustafa), Kahire 1929, nâşirin mukaddimesi, s. b, c; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 74; Hâlidiyyân, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Muhammed Yûsuf), Kahire 1965, II, 363; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 88, 89, 95, 152, 190, 195; Abdullah b. Muhammed ez-Zevzenî, Ḥamâsetü'ẓ-ẓurefâʾ min eşʿâri'l-muḥdes̱în ve'l-ḳudemâʾ (nşr. M. Cebbâr el-Mu'aybid), Bağdad 1973, s. 15, nâşirin mukaddimesi, s. 12; A'lem eş-Şentemerî, Şerḥu Ḥamâseti Ebî Temmâm (nşr. Ali el-Mufaddal Hammûdân), Beyrut 1413/1992, nâşirin mukaddimesi, I, 93-97; İbnü'ş-Şecerî, Kitâbü'l-Ḥamâse (nşr. Zeynelâbidîn el-Mûsevî), Haydarâbâd 1345, nâşirin mukaddimesi, s. 2; Ebü'l-Abbâs el-Cürâvî, el-Ḥamâsetü'l-Maġribiyye (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1411/1991, nâşirin mukaddimesi, I, 6-24; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, IV, 84; XIII, 53, 70, 72; XIX, 52; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 244; Sadreddin el-Basrî, el-Ḥamâsetü'l-Baṣriyye (nşr. Muhtârüddin Ahmed), Beyrut 1403/1983, nâşirin

mukaddimesi, s. 1-40; Muhammed b. Abdurrahman el-Ubeydî, et-Teẕkiretü'sSaʿdiyye fi'l-eşʿâri'l-ʿArabiyye (nşr. Abdullah el-Cübûrî), Bağdâd 1391/1972, I, 41-43, nâşirin mukaddimesi, s. 5-23; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 455; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 692-693; Brockelmann, GAL, I, 84-85, 299; Suppl., I, 41, 42, 68, 70, 134, 137, 189, 204, 207, 211, 822; R. Blachère, Histoire de la littérature arabe, Paris 1952, I, 151-152; Ali Bedevî, Arisṭûtâlis: fennü'ş-şiʿr, Kahire 1953, s. 96; C. Zeydan, Âdâb, I, 469; Zebîhullah Safâ, Ḥamâse Serâyî der Îrân, Tahran 1343, s. 3-28; Nihad M. Çetin, Abū Muhammad ʿAbdallāh al-ʿAbdalakānī ve Kitāb Ḥamāsat aẓ-Ẓurafāʾ min aşʿār al-Muḥdatīn wa'l-qudamāʾ Adlı Eseri (doçentlik tezi, 1964), İÜ Ed.Fak., s. I, III, 15-20, 47; a.mlf., ez-Zevzenî ve kitâbüh Ḥamâsetü'ẓ-ẓurefâʾ, Dımaşk 1391/1971, s. 1-2, 10, 13-14; a.mlf., Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 33-37, 83-85; Sezgin, GAS, IX, 257-260; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîẖu âdâbi'l-ʿArab, Beyrut 1393/1974, III, 102-105; Şevkī Dayf, Târîẖu'l-edeb, I, 195-207, 253, 352-353, 366-367; Mücâhid Mustafa Behcet, et-Teyyârü'l-İslâmî fi şiʿri'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsiyyi'l-evvel, Bağdad 1402/1982, s. 36, 365-418, 637-667; Îżâḥu'l-meknûn, I, 421; Abdullah Abdürrahîm Useylân, Ḥamâsetü Ebî Temmâm ve şurûḥuhâ, Riyad 1403/1983, s. 5, 25-26, 33-34, 35, 48-54; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânifi'ş-Şîʿa, Beyrut 1983, VII, 85-95; Seyyid Muhammed Dîb, Şiʿru'l-ḥamâse fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsiyyi's̱-s̱ânî, Kahire 1404/1984, s. 3-7, 8, 16, 80-153, 169-278; Abdüllatîf Hamza, Edebü'l-ḥurûbi'ṣ-Ṣalîbiyye, Kahire 1984, s. 58-79, 81-82, 94-103, 111-172; M. Saîd İsbir - Bilâl Cüneydî, eş-Şâmil, Beyrut 1985, s. 549-550, 1191-1193; Hannâ el-Fâhûrî, el-Mûcez fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîẖih, Beyrut 1985, II, 442-443; Mîşâl Âsî - Emîl Bedî' Ya'kūb, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal fi'l-luġa ve'l-edeb, Beyrut 1987, II, 746; Abdullah Necîb Muhammed, Dirâsât fi'l-edebi's-Sevâḥilî, Kahire 1987, s. 125-132; Yahyâ el-Cübûrî, eş-Şiʿrü'l-câhilî, Beyrut 1407/1987, s. 293-310; Hüseyin M. Nakşe, Ḥamâsetü Ebî Temmâm ve şurûḥuhâ, Kahire 1987, s. 42, 86-89, 95-116, 202-208, 219-223; Ahmed el-İskenderî v.dğr., el-Mufaṣṣal fî târîẖi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1414/1994, s. 140, 169; G. Wiet, "Les traducteurs arabes et la poésie grecque", MUSJ, XXXVIII/16 (1962), s. 361-368; D. S. Margoliouth, "Buhturî", İA, II, 776; H. Ritter, "Ebû Temmâm", a.e., IV, 56; a.mlf., "Abū Tammām", EI² (Fr.), I, 159; "Hamâse", İA, V/1, s. 178; Ch. Pellat, "al-Buḥturī", EI² (Fr.), I, 1330; a.mlf., "Ḥamāsa", a.e., III, 113-114; a.mlf., "al-Khālidiyyān", a.e., IV, 969; H. Fleisch, "Ibn Fāris", a.e., III, 787; F. de la Granja, "Ibn al-Shadjarī al-

Baghdādī", a.e., III, 959; J. Knappert, "Ḥamāsa", EI² Suppl. (Fr.), s. 351-352; İsmail Hakkı Sezer, "A'lem eş-Şentemerî", DİA, II, 363; Zülfikar Tüccar, "Buhtürî", a.e., VI, 383; Kâzım Yetiş, "Destan", a.e., IX, 202; Hulûsi Kılıç, "Destan", a.e., IX, 208; Hüseyin Elmalı, "Ebû Temmâm", a.e., X, 242; Mehmet Ali Kapar, "Eyyâmü'l-Arab", a.e., XII, 14-16; İsmail Durmuş, "Fahr", a.e., XII, 79.

İsmail Durmuş

el-HAMÂSE

(الحماسة)

Ebû Temmâm (ö. 231/846) tarafından derlenen eski Arap şiiri antolojisi.

Müellifine büyük şöhret kazandıran eser el-Ḥamâsetü'l-kübrâ ve Dîvânü'l-ḥamâse adlarıyla da anılır. İlk babı yiğitlik, kahramanlık (hamâse) şiirlerini içeren esere bu adın verilmesi, bu duyguların Araplar'ın hayatında önemli bir yere sahip olmasından kaynaklanmaktadır (Abdullah Abdürrahim Useylân, s. 240). el-Ḥamâse, Arap edebiyatında konularına göre düzenlenmiş seçme şiirler ihtiva eden eserlerin el-Muʿallaḳāt, el-Mufaḍḍaliyyât ve el-Aṣmaʿiyyât'tan sonra dördüncüsüdür.

Ebû Temmâm bu eserini, 220 (835) yılı civarında Horasan Valisi Abdullah b. Tâhir'i ziyaretinden dönüşünde Hemedan'da yazmıştır. Hemedan'a geldiğinde Ebü'l-Vefâ İbn Seleme'nin misafiri olan müellif, bu sırada kar yüzünden yollar kapanınca kışı orada geçirmek mecburiyetinde kalır. Bu duruma çok sevinen Ebü'l-Vefâ kendisine izzet ve ikramda bulunarak zengin kütüphanesini ona tahsis eder. Ebû Temmâm kütüphaneye kapanarak seçme şiirlerden meydana gelen beş kitap telif eder. Bunların en meşhuru olan el-Ḥamâse, o yıl aşırı derecede yağan karın Arap edebiyatına bir hediyesi olarak kabul edilmektedir (DİA, X, 241).

Eserin nüshası bir süre Ebü'l-Vefâ'nın ailesinde (âl-i Seleme) kalmış ve her nedense kimseye gösterilmemiştir. Ancak aile maddî sıkıntıya düşünce Ebü'l-Avâzil adında Dîneverli bir kişinin el-Ḥamâse'yi bu aileden alıp İsfahan'a götürdüğü, orada bulunan ediplerin esere büyük rağbet gösterdiği ve aynı tarzda yazılmış diğer eserlerin ikinci planda kaldığı rivayet edilir.

Ebû Temmâm, eski Arap şiirinin en önemli kaynaklarından sayılan bu eserinde şiirleri konularına göre on grup halinde tasnif etmiş (Çetin, s. 83-84) ve eseri on baba ayırmıştır: 1. Hamâse (yiğitlik, kahramanlık şiirleri). 2. Merâsî (mersiyeler, ağıtlar). 3. Edeb (olgun insan tipinin özelliklerini terennüm eden şiirler). 4. Nesîb (sevgilinin hâtırasını ve ayrılık acısını

anlatan şiirler). 5. Hicâ (hicviyeler). 6. Medîh ve adyâf (övgü ve misafirperverlik

şiirleri). 7. Sıfât (tasvirler). 8. Siyer ve nüâs (hayatı ve yaşlılık dönemini konu alan şiirler). 9. Mülah (hoş ve latif sözler, latifeler). 10. Mezemmetü’n-nisâ (kadınların yerilmesiyle ilgili şiirler).

el-Ḥamâse, Câhiliye döneminden Abbâsîler devrine kadar çoğu 640, 650 yıllarından önce yaşamış 465 şaire ait 900’e yakın şiir ihtiva etmektedir (a.g.e., s. 33). Bunların ekserisi kıtalar ve uzun sayılmayan kasideler şeklinde olup recezlere az yer verilmiştir. Bazan uzun bir şiirin çeşitli parçaları ifade ettikleri fikirlere göre ayrı ayrı bablara konulmuştur. Eserde yeni (muhdes) şairlere az yer verilmiş, tanınmayan şairlerden de bazı parçalar alınmıştır. Şiirler genel olarak, “Filân şair şöyle dedi” tarzında şairlerin adıyla verilir. Bazan da, “Bir başkası şöyle dedi”; “Filân kabileden biri şöyle söyledi”; “Falan kabileden bir kadın şöyle dedi”; “Bir Arap şöyle söyledi” şeklinde kaydedilir. Bu durum, Ebû Temmâm’ın şiir seçiminde şairin kimliğinden ziyade şiirdeki mükemmelliğe önem verdiğini göstermektedir. Bu sebeple müellifin bazan sadece güzel bir beyitle yetindiği de görülür.

el-Ḥamâse, gerek Arap şiir tarihinin en önemli kaynaklarından biri olması, gerekse mümtaz bir sanatkârın zevk süzgecinden geçerek derlenmesi itibariyle açtığı çığırın ilk mükemmel örneği kabul edilmiştir. Kendisinden sonra Buhtürî, Abdullah b. Muhammed ez-Zevzenî, A‘lem eş-Şentemerî, İbnü’ş-Şecerî, Şümeym el-Hillî, Ebü’l-Haccâc el-Beyyâsî ve Sadreddin el-Basrî gibi müellifler tarafından aynı adla eserler yazılmış, ancak hiçbiri onun kadar meşhur olamamıştır. el-Ḥamâse neredeyse yazarının şairliğini de ikinci planda bırakmıştır. Nitekim Hatîb et-Tebrîzî, Ebû Temmâm’ın şiir seçimindeki başarısının şairliğinden daha üstün olduğunu söylemiş, onun bu görüşü şiir münekkitleri tarafından da benimsenmiştir. Ebû Ali el-Merzûkī ise Ebû Temmâm’ın el-Ḥamâse’ye aldığı şiirlerde kendi edebî zevkine ve şairlik kudretine göre bazı kelime değişiklikleri yaptığını söylemiş, çağdaş münekkitlerden Nâsırüddin el-Esed de eserin eski şiirin otantik kaynakları arasında sayılamayacağını iddia etmiştir (Abdullah Abdürrahîm Useylân, s. 41-42).

Elliye yakın âlim el-Ḥamâse üzerinde çalışmış, otuzdan fazla müellifin yazdığı şerhlerden bir kısmı lugat ve gramer meselelerini incelerken, yirmi bir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 691-692) veya otuz dört (Âmilî, IV, 510-512) şerh de ahbâr ve meânî özellikleri üzerinde durmuştur (Hüseyin M. Nakşe, s. 229). Ancak bunların çoğu günümüze ulaşmamıştır. Brockelmann çeşitli kütüphanelerde bulunan on üç şerhin yazma nüshalarını verir (GAL [Ar.], I, 78-79). el-Ḥamâse'nin en meşhur şerhleri Ebû Bekir es-Sûlî (ö. 335/946), Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Ebü'l-Hasan Ali b. Hâris el-Biyârî, Âmidî, İbn Cinnî, Ebû Hilâl el-Askerî, Muhammed b. Âdem el-Herevî, Ebû Ali el-Merzûkī, Ebü'l-Alâ el-Maarrî, İbn Sîde, A'lem eş-Şentemerî, Hatîb et-Tebrîzî, Şümeym el-Hillî ve Ebü'l-Bekā el-Ukberî'nin (ö. 616/1219) yazdıkları şerhlerdir (Abdullah Abdürrahîm Useylân, s. 55-238).

el-Ḥamâse ilk olarak G. Wilhelm Freytag tarafından Hatîb et-Tebrîzî şerhiyle birlikte yayımlanmış (Bonn 1828), eser daha sonra da birçok defa basılmış (Kalküta 1856; Bulak 1286, 1290, 1296; Kahire 1322, 1331, 1335; Leknev 1293; Bombay 1299; nşr. A. Krymski, Moskova 1912; İstanbul 1914), M. Abdülmün'im el-Hafâcî (I-II, Kahire 1955), Abdülmün'im Ahmed Sâlih (Bağdad 1980) ve Abdullah Abdürrahîm Useylân (Riyad 1401/1981) tarafından tenkitli neşirleri yapılmıştır.

Bağdat Büveyhî kâtibi Ebû Sa'd Ali b. Muhammed en-Neyremânî (ö. 414/1023) tarafından Büveyhî Hükümdarı Bahâüddevle için el-Menṡûrü'l-Bahâ'î adıyla nesre çevrilen el-Ḥamâse Latince (trc. G. W. Freytag, I-II, Bonn 1847-1851) ve Almanca (trc. F. Rückert, I-II, Stuttgart 1846) gibi bazı Batı dillerine tercüme edilmiş, Melikşah döneminde Muzaffer b. Ahmed el-İsfahânî eseri beyit beyit taklit ederek bir divan ortaya koymuştur. Ebû Temmâm'ın aynı tarzda el-Ḥamâsetü'ṣ-ṣuġrâ (el-Vaḥşiyyât) adlı bir eseri daha vardır (DİA, X, 242).

Abdullah Abdürrahîm Useylân ile Hüseyin Muhammed Nakşe Ḥamâsetü Ebî Temmâm ve şürûḥuhâ adlı birer kitap yazmış (bk. bibl.), günümüze kadar gelen ve gelmeyen şerhler hakkında bilgi vermişlerdir. Bu konuda yapılmış müstakil çalışmalar arasında Ali Necdî Nâsıf'ın Dirâse fî Ḥamâseti Ebî Temmâm adlı eseriyle (Kahire 1955) Osman Ali Cum'a tarafından yapılmış Niẓâmü'l-cümle fî şi'ri'l-ḥamâse min Ḥamâseti Ebî Temmâm adlı bir yüksek lisans çalışması bulunmaktadır (Külliyyetü'l-

lugati'l-Arabiyye, Câmiatü Ümmi'l-kurâ, Mekke 1406/1986).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Temmâm, Dîvânü'l-Ḥamâse (nşr. Abdülmün'im Ahmed Sâlih), Bağdad 1980, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, s. 5-19; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VII, 318; Ebû Bekir es-Sûlî, Aḫbârü'ş-şuʿarâʾi'l-muḥaddis̱în, Beyrut 1401/1982, s. 212; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Meynard), VII, 151; Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Şerḥu Dîvâni Ḥamâseti Ebî Temmâm (nşr. Hüseyin M. Nakşe), Beyrut 1411/1991, I-II, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, I, 7-39; Âmilî, el-Keşkûl (nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî), Kahire, ts. (Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), IV, 510-512; Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, I, 264; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 691-692; Serkîs, Muʿcem, I, 297; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 32-35, 83-84; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 214-219; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 266-268; Mücâhid Mustafa Behcet, et-Teyyârü'l-İslâmî fî şiʿri'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsiyyi'l-evvel, Bağdad 1402/1982, s. 644-645; Abdullah Abdürrahîm Useylân, Ḥamâsetü Ebî Temmâm ve şürûḥuhâ, Riyad 1403/1983; Aʿyânü'ş-Şîʿa, IV, 510-512; Brockelmann, GAL (Ar.), I, 77-80; Sezgin, GAS (Ar.), II/1, s. 106-117; Maʿa'l-Mektebe, s. 264-266; Hüseyin M. Nakşe, Ḥamâsetü Ebî Temmâm ve şürûḥuhâ, Kahire 1987; S. P. Stetkevych, Abū Tammām in the Poetics of the ʿAbbāsid Age, Leiden 1991, s. 257-290; G. W. Freytag, "Hamāsa", JA, VIII (1826), s. 52-64; Biyârî, "Şarh al-Hamāsa", ŞM, II (1958), s. 91-94; F. Klein-Franke, "The Ḥamāsa of Abū Tammām", JAL, II (1971), s. 13-39; III (1972), s. 142-156; Ch. Pellat, "Ḥamāsa", EI² (İng.), III, 110-112; Hüseyin Elmalı, "Ebû Temmâm", DİA, X, 241, 242.

Hüseyin Elmalı

el-HAMÂSE

(الحماسة)

Buhtürî (ö. 284/897) tarafından derlenen eski Arap şiiri antolojisi.

Buhtürî, yirmi yaşında iken gittiği Bağdat’ta tanışıp dostluk kurduğu Abbâsî devlet adamı ve şair Feth b. Hâkān’a (ö. 247/861) takdim ettiği, hocası Ebû Temmâm’ın el-Ḥamâse’sinden sonra türünün ikinci örneği olan bu eserini hocasından etkilenerek ve ona nazîre olmak üzere yazmıştır. Eserin râvisi Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed de bu hususa işaret eder (el-Ḥamâse, s. 436). Kitabında Ebû Temmâm’ın el-Ḥamâse’sinde olduğu gibi “hamâse” başlığını taşıyan bir bölüm bulunmamasına rağmen Buhtürî’nin eserine bu adı vermesinin sebebi hocasını örnek almış olmasıdır. Ancak böyle bir bab bulunmasa da ilk yirmi yedi babda genellikle hamâsî şiirlere yer verilmiştir. el-Ḥamâse’de çoğu Câhilî, muhadram ve İslâmî olmak üzere 600 civarında şairin şiirlerinden seçmeler yapılmış

olup bunların büyük bir kısmı çok az şiir yazan, hatta bu eser dışında şiirlerine pek rastlanmayan kimselere aittir. Buhtürî’nin eseri, Emevîler’in son dönemleriyle Abbâsîler’in ilk devirlerinde yaşamış olan ve bu sebeple “muhadramü’d-devleteyn” denilen Mutî‘ b. İyâs, Sâlih b. Abdülkuddûs, Beşşâr b. Bürd gibi muhdes şairlerden yapılan seçmelerle sona ermektedir. Müellif, başta Ebû Temmâm olmak üzere Abbâsî dönemine ait (Abbâsîler zamanında yaşamış olan) hiçbir şairin şiirine yer vermemiştir (Mustafa eş-Şek‘a, s. 503-504; İzzet Hasan, s. 92; İzzeddin İsmâil, s. 105-106). Buhtürî, Arap kadın şairlerin şiirlerini diğer bölümlere göre oldukça uzun olan son babda toplamış ve bunların sadece mersiyelerinden seçmeler yapmıştır.

Ebû Temmâm’ın el-Ḥamâse’sinde ana konulara göre yapılmış olan tasnifin aksine Buhtürî daha çok “meâni’ş-şi‘r” adı verilen eserlerde görülen, konu ve temaların nüanslarına kadar inen ayrıntılı bir tasnif yapmış, böylece metinlerin büyük bir kısmını iki üç, hatta bir beyitlik parçalar halinde seçerek 1454 parça şiiri 174 babda toplamıştır. Ancak müellifin bu tasnifini üç dört ana bab altında toplamak mümkündür. Meselâ ilk yirmi yedi

babdaki kahramanlık şiirleri “hamâse” bölümünde toplanabileceği gibi diğer şiirler de “şebâb ve meşîb” (gençlik ve yaşlılık), “edeb” (iyi tutum ve davranışlar), “risâ fî eş‘âri’n-nisâ” (kadın şairlerin mersiyeleri) adlarıyla bir araya getirilebilir. Muhteva bakımından “meâni’ş-şi‘r” türünde bir eser sayılabilecek olan Buhtürî’nin el-Ḥamâse’sine çok benzeyen, derleyeni meçhul bir eser Mecmûʿatü’l-meʿânî (İstanbul 1301) adını taşımaktadır (Çetin, Eski Arap Şiiri, s. 35-36). el-Ḥamâse’de yer alan edep ve ahlâka dair şiirlerin yoğunluğu sebebiyle esere Kitâbü’l-Edeb adı verilmesinin daha uygun olacağı da ileri sürülmüştür (Ahmed Ahmed Bedevî, s. 44).

el-Ḥamâse’de yer alan şiirlerin çoğu ders verici örnekler ve güzel sözlerden (hikemiyat ve emsâl) ibret alıp dürüst olmayı, düşünmeyi ve dünyaya aldanmamayı tavsiye eden ahlâkî motifler ihtiva etmektedir. Bu sebeple müellif, kendisi de büyük bir gazel şairi olduğu halde eserine gazel ve şarap şiirleriyle müstehcen ve edebe aykırı şiirleri almamıştır.

Buhtürî’nin eseri Ebû Temmâm’ın el-Ḥamâse’si kadar meşhur olmamıştır. Edebî eserlere vukufu ile tanınan Abdülkādir el-Bağdâdî’nin Buhtürî’nin el-Ḥamâse’sini duymadığını söylemesi (Ḫizânetü’l-edeb, VIII, 500), ayrıca eser üzerinde şerh, hâşiye vb. çalışmaların yapılmamış olması da bunu göstermektedir.

L. Varner, XVII. yüzyılın başlarında İstanbul’dan bazı yazma eserlerle birlikte el-Ḥamâse’nin bir nüshasını da Leiden’e götürmüş, bu nüsha ilk defa R. Geyer ve D. S. Margoliouth tarafından tıpkıbasım halinde yayımlanmıştır (Leiden 1909). Ardından eseri Luvîs Şeyho neşretmiş (Beyrut 1910), bu neşir bazı not ve indeksler ilâvesiyle daha sonra tekrarlanmıştır (Beyrut 1967). Eserin bir başka neşri de Kemâl Mustafa tarafından gerçekleştirilmiştir (Kahire 1929).

BİBLİYOGRAFYA

Buhtürî, el-Ḥamâse (nşr. Kemâl Mustafa), Kahire 1929, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, s. b, c; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü’l-edeb, VIII, 500;

Brockelmann, GAL, I, 79; Suppl., I, 41; Sezgin, GAS, II, 72-73; İzzet Hasan, el-Mektebetü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 1390/1970, s. 92-94; Nihad M. Çetin, Abū Muḥammad ʿAbdallah al-ʿAbdalakānī ve Kitāb Ḥamāsat aẓ-ẓurafāʾ min aşʿār al-Muḥdaṭīn wa'l-qudamāʾ Adlı Eseri (doçentlik tezi, 1964), İÜ Ed.Fak., s. 17-18; a.mlf., Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 35-36; İzzeddin İsmâil, el-Meṣâdirü'l-edebiyye ve'l-luġaviyye, Beyrut 1976, s. 100-106; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 179-180; Ahmed Ahmed Bedevî, el-Buḥtürî, Kahire 1980, s. 43-46; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 368; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Mekke 1983, s. 554; Maʿa'l-Mektebe, s. 267-268; Mustafa eş-Şek'a, Menâhicü't-teʾlîf ʿinde'l-ʿulemâʾi'l-ʿArab, Beyrut 1991, s. 496-504; Hüseyin el-Hâc Hasan, Aʿlâm fi'ş-şiʿri'l-ʿAbbâsî, Beyrut 1413/1993, s. 190; Ömer ed-Dekkāk, Meṣâdirü't-türâs̱i'l-ʿArabî, Beyrut, ts. (Dârü'ş-Şarki'l-Arabî), s. 67-72; R. Geyer, "al-Buḥturī al-Walīd İbn ʿUbayd, Aus al-Buḥturī's-Ḥamāsah", ZDMG, XLVII (1893), s. 418-439; T. Nöldeke, "Einige Bemerkungen zu Geyer's Aufsatz: Aus al-Buḥturī's Ḥamāsah", a.e., XLVII (1893), s. 715-717; S. Fraenkel, "Notizen: zu Geyer's Aus al-Buḥturī's-Ḥamāsah", a.e., XLVIII (1894), s. 164-165; I. Goldziher, "Zur Ḥamāsa des Buḥturī", WZKM, XI (1897), s. 161-163; L. Cheikho, "La Hamāsa de Buḥturî, éditée d'après l'unique MS. conservé à Leyde", MUSJ, III (1909), s. 556-712; IV (1910), s. 1-196; V (1911), s. 37-70; I. Y. Krachovsky, "Ḳhamāsa Buḳhturī", ZVO, XXI (1911-12), s. 22-33.

Zülfikar Tüccar

HAMÂSET

(bk. ŞECAAT).

HAMAYLI

(bk. MUSKA).

HAMD

(الحمد)

Bütün medih türlerini içeren, sevgi ve tâzimle Allah'a yönelen övgü ve şükür anlamında bir terim.

Sözlükte "iyilik, güzellik, üstünlük ve erdemlilikle niteleme, övme" mânasına gelen hamd isim ve masdar olarak kullanılır. Dilciler hamd, şükür, medih ve senâ kelimeleri arasında sıkı bir münasebetin bulunduğunu kabul ederler. Bazı âlimler hamd ile şükür arasında anlam bakımından fark gözetmezken dilcilerin çoğunluğuna göre şükür, kişinin kendisine yapılan bir iyiliği bilip sahibine övgü ile mukabelede bulunması ve bunu diğer insanlara da duyurmasıdır. Hamd ise söz konusu iyiliğin kendisine yönelik olma şartı aranmadan bir kimsenin mutlak mânada lutufkârlığının ve iyilik severliğinin dile getirilmesidir. Buna göre hamd şükürden daha kapsamlıdır. Hamd ile medih arasında anlam yakınlığı bulunmakla birlikte medih, birinde var olan veya var olduğu kabul edilen övgüye lâyık bir özelliğin belirtilmesidir. Medhe konu teşkil eden özelliğin en üstün derecede olması da şart değildir. Ayrıca insanlara yönelik medih, övenin gayri samimi olması veya yarar sağlamayı amaçlaması, övülenin de gurura kapılması endişesiyle menedildiği halde (bu konudaki hadisler için bk. Wensinck, Miftâḥu künûzi's-sünne, s. 460) hamd emredilmiştir (aş. bk.). Hamdi şükür statüsü içinde düşünen, yani onun mânasını yapılan iyiliğe övgü ile mukabelede bulunmaya münhasır kılan âlimler medih kavramının daha kapsamlı olduğunu söylemiştir. Çünkü medih, kişinin hem yaratılışında bulunan hem de kendi iradesiyle edindiği meziyetleri dile getirmek anlamına geldiği halde hamd sadece irade ile meydana gelen, dolayısıyla başkalarına yönelen iyilik ve lutuflar mânasında kullanılır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥmd" md.; Tehânevî, I, 288). Senâ kelimesi aslında birini iyi veya kötü yönleriyle niteleyip tanıtmak mânasına geldiği halde bazı âlimler onun kapsamını sadece iyi vasıfların anlatılmasına tahsis etmiştir (Lisânü'l-ʿArab, "s̱ny" md.). Bu durumda senâyı medihle eş anlamlı kabul etmek mümkündür.

Terim olarak bütün medih türlerini içerip sevgi ve tâzimle Allah'a yönelen övgü ve şükrü ifade eden hamdin bu tanımında Kuşeyrî'nin de kavram içinde mütalaa ettiği övgü, şükür, rızâ, ayrıca sevgi

ve tâzim unsurları mevcuttur (et-Taḥbîr fi't-teẕkîr, s. 72-73). Hamdin tanımını yapan bazı âlimlerin onun konusunu oluşturacak hususun ihtiyarî bir fiil olmasını şart koşmaları isabetli görünmemektedir. Çünkü hamd zât-ı ilâhiyyeyi nitelemekten ibarettir. Zâta nisbet edilen ve bütünüyle övülmeye lâyık bulunan sıfatların hepsini fiilî olarak düşünmek mümkün değildir. Hamd, anlam yakınlığı içinde bulunduğu şükür, medih ve senâdan daha zengin ve kapsamlı bir muhtevaya sahiptir. Sözlüklerde hamd için bazı genel anlamlar kaydedilmekteyse de kelimenin Allah'a yönelik bir şükür ve niteleme kavramı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Esasen hamd, Kur'an'da Allah'tan başkası için sadece bir âyette ve medih mânasında yer almaktadır (Âl-i İmrân 3/188). Wensinck'e ait hadis indeksinde de hamdin yaygın kullanımı içinde sadece iki üç yerde Allah'tan başkasına izâfe edildiği görülmektedir (el-Muᶜcem, "ḥamd" md.).

Kur'an'da hamd hepsi de Allah'a nisbet edilmiş olarak kırk üç yerde geçmekte, bir âyette "hamd edenler" mânasında hâmidûn kelimesi, on yedi âyette es-mâ-i hüsnâdan hamîd ismi yer almaktadır. Hz. Peygamber'e verileceği vaad edilen övgüye lâyık makamı belirten "makām-ı mahmûd" terkibindeki mahmûd kelimesi de "Allah tarafından övülen" mânasına alındığında O'na rücû eden bir kavram durumundadır. Bir âyette, yaptıklarıyla sevinip gurur duyan ve yapmadıklarıyla övülmek isteyen gruplar yerilirken hamd kökünden fiil kullanılmış, ayrıca Resûl-i Ekrem'in adı olarak bir âyette Ahmed, dört âyette de Muhammed ismi yer almıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muᶜcem, "ḥmd" md.). Hamdin Allah'a izâfe edildiği kırk üç yerin yirmi üçünde kelime "el-hamdü lillâh" (Allah'a hamdolsun veya hamd Allah'a mahsustur) ifadesi içinde geçmektedir. Dört âyette "lehü'l-hamd" (hamd O'na mahsustur), bir âyette "fe lillâhi'l-hamd" (hamd Allah'a mahsustur) terkibi yer almış, on beş âyette de hamd rab kelimesine veya Allah'a râci zamire muzaf olmuştur. İbnü'l-Cevzî, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan hamd kavramının şu mânalara geldiğini söyler: Övgü, emir, minnet duygusu, şükür ve namaz (Nüzhetü'l-aᶜyün, s. 252-253). Kur'an'da hamîd ismi dışında Allah'a nisbet edilen hamdlerin konuları şöyle sıralanabilir: Mutlak mânada zât-ı ilâhiyyeye övgü, ulûhiyyete yakışmayan sıfatlardan

tenzih (on dört âyette tenzih mânasına gelen tesbih kavramıyla birlikte kullanılmıştır), kemal sıfatlarıyla niteleme (meselâ rahmân ve rahîm isimleri, ilim, kudret ve hükümranlık sıfatları gibi), kâinatın maddî ve mânevî düzenini sağlama, nimetlerini fazlasıyla lutfedişinin dile getirilmesi, başkalarının hamdlerinin nakledilmesi, hamdi emretme. Kur'ân-ı Kerîm'in ilk âyetini, "el-hamdü lillâhi rabbi'l-âlemîn" (Kâinatın yaratıcısı ve geliştiricisi olan Allah'a hamdolsun) cümlesi oluşturmakta ve bu hamd cümlesi Kur'an'da yedi yerde geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥmd" md.).

Hamd kavramı birçok hadiste çeşitli kelimelerle Allah'a nisbet edilmiştir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ḥamd" md.). Enes b. Mâlik Hz. Peygamber'in şöyle niyazda bulunduğunu rivayet etmektedir: "Allahım! Senin yüceliğin bütün yüceliklerin üstünde, sana yönelen övgü (hamd) bütün övgülerin fevkindedir" (Müsned, III, 127, 239). Ebû Hâcer Muhammed Saîd Besyûnî'nin hadis indeksinde Resûl-i Ekrem'e atfen "el-hamdü lillâh" diye başlayan cümlelerin sayısı 250'ye yaklaşmaktadır (Mevsûʿatü eṭrâfi'l-ḥadîs̱, IV, 572-583). Bu hamd çeşitleri içinde mutlak mânada Allah'ı övme, O'nu ergin sıfatlarla niteleme, zikir, dua ve niyazdan başka O'nun insana lutfettiği hidayete, bedenî ve ruhî güzelliklere, sağlığa, son peygamberine, tebliğ ettiği dine ve ümmetine bahşettiği zafere şükür başlıca konuları oluşturmaktadır. Bazı hadisler, Resûl-i Ekrem'in kıyamet gününde "livâü'l-hamd"i taşıyacağını ifade eder (Müsned, I, 281, 295; III, 144; Tirmizî, "Menâḳıb", 1; İbn Mâce, "Zühd", 37). "Hamd veya övgü sancağı" demek olan livâü'l-hamdin sağladığı üstünlük ve şeref hesap gününde ümmetinin çokluğu, Allah nezdindeki şefaat yetkisi sebebiyle Peygamber'in şahsına ait olabileceği gibi, bütün insanlığa yönelik şefaat talebini sunacağı sırada Allah tarafından ilham edilecek ve O'na sunulacak eşsiz hamd ve niyaz çerçevesinde Allah'a da ait olabilir (bk. LİVÂÜ'l-HAMD). Kütüb-i Sitte'de yer alan hadis rivayetlerinde hamd kavramı tahmîd kelimesiyle de Allah'a izâfe edilmektedir. Çokluk mânası ifade eden tahmîd Allah'a tekrar tekrar hamd edilmesini belirtir. Nitekim Hz. Peygamber, namazdan sonra ve geceleyin yatmadan önce otuz üçer defa sübhânellah, elhamdülillâh... demeyi tavsiye etmiştir (Tirmizî, "Ṣalât", 185; "Daʿavât", 24; ayrıca bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ḥammede" md.).

Kur'an'da ve hadislerde hamd kavramının zengin kullanılışı, bu kavramın

her şeyden önce zât-ı ilâhiyyeyi nitelemeyi amaçladığını göstermektedir. Bu niteleme tenzihi hedef alan selbî, kemali hedef alan sübûtî ve ayrıca fiilî sıfatlarla olmaktadır. Sübûtî sıfatlardan kâinata, özellikle insana yönelik olanlar ve fiilî sıfatlar doğrudan veya dolaylı bir şekilde ilâhî lutfu dile getirdiğinden bu tür hamd nitelemeleri aynı zamanda şükür mânasına da gelmektedir. Allah'a yönelik her hamd ve şükrün övgü ifade etmesi sebebiyle hamd ile mâna münasebeti içinde bulunan medih ve senâ da hamd ve şükür örgüsünde yer almış olur. Kur'ân-ı Kerîm'de hamd ve övgü ifade eden birçok âyetin bulunduğu şüphesizdir. İsim, sıfat, fiil, zarf gibi kelime türleriyle ulûhiyyete yönelik olarak yapılan her niteleme aslında bir hamd ve bir övgü sayılır. Hatta âlimler, başta insan türü olmak üzere yaratıklarda gözlenen övgüye lâyık her özelliğin yaratıcıyı nitelendirdiğini söyler. Kur'an'da Allah'a izâfe edilmiş olarak sekiz yerde geçen "ni'me" bir övgü fiili olup O'nun en güzel dost, en güzel yardımcı, çağrıya olumlu cevap verici, yeryüzünü yürümeye elverişli hale getirip yeşilliklerle süsleyen eşsiz sanatçı ve erişilmez güce sahip yaratıcı olduğunu dile getirir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "niʿme" md.). Yine bir hamd kavramı olan "hayr" da yirmiye yakın âyette Allah'a nisbet edilmektedir. Kelimenin bu kullanılışlarında Allah'ın bizzat hayır olduğu, hayrın O'nun elinde bulunduğu, yardımcıların, merhamet edenlerin, bağışlayanların, koruyanların, hayır kapılarını açanların, hakemlik yapanların, rızık verenlerin... en hayırlısı olduğu anlatılmaktadır (a.g.e., "ḫayr" md.).

Hamdin Allah'ın zâtına mı sıfatlarına mı yönelik olduğu hususu âlimlerce tartışılmış ve bu konuda kimi zâtı kimi sıfatları esas almıştır. Ebü'l-Bekā el-Kefevî hamdin temelde zâtı hedef aldığını, sıfatların ise buna vasıta teşkil ettiğini söylerken (el-Külliyyât, s. 367) müfessir Âlûsî hamdedilecek şeyin zât değil sıfatlar olabileceğini belirtir. Ona göre ilâhî sıfatların sadece bir kısmı hamdin hedefini oluşturabilir (Rûḥu'l-meʿânî, VII, 79-80). Öyle anlaşılıyor ki Âlûsî hamdi şükür mânasında özelleştirmekte ve sadece hamdedeni ilgilendiren ilâhî nimet ve lutuflara şükürle mukabele edilebileceğini düşünmektedir. Bu lutuf ve nimetler bazı fiilî sıfatların kâinata taallukundan ibarettir. Halbuki Kur'ân-ı Kerîm'de ve kavlî sünnette yer alan hamd kullanılışları, onun her şeyden önce ve mutlak

mânada zât-ı ilâhiyyeyi bir niteleme mahiyeti taşıdığını göstermektedir. Hamd çok kapsamlı bir niteleme, bir zikir, hadiste de belirtildiği üzere

(Müslim, “Zekât”, 53, “Müsâfirîn”, 84) bir dostluk ve bağlılık ifadesi (sadaka) olduğundan Allah’ın hem nimet lutfetmek, maddî ve mânevî kötülüklerden korumak şeklindeki rahmetine, hem de zaman zaman maruz kalınan belâ ve sıkıntılara karşılık vermek için kullanılır. “Belâya hamd, nimete şükür” telakkisi bunu bir derecede ifade etmektedir. Kur’an’da da belirtildiği üzere nimet de belâ da insan için birer imtihan vesilesidir. İlâhî nimete nâil olduğunda rabbinin kendisine ikramda bulunduğunu söyleyerek şükreden, bir sıkıntıya mâruz bırakıldığında ise rabbinin kendisine ihanet ettiğini söyleyip belâya hamdetmeyen insan nankör, haris ve gafil insandır (el-Fecr 89/15-20). Hayat ve bu hayattaki mutluluk, sadece geçici dünya planında değil hem dünya hem de âhiret planında düşünüldüğü takdirde belâ ve sıkıntılara sabretmenin ruhî bir yüceliş ve mânevî bir erginlik sağlayabileceğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte nimetin yol açacağı şımarıklık ve azgınlıktan, belânın sebep olabileceği isyandan daima Allah’a sığınmanın gerektiği de belirtilmiştir. Aslında hamd ve şükür bu şuuru canlı tutan önemli faktörlerdir.

Fâtiha sûresinin “el-hamdü lillâh” cümlesiyle başlaması dikkat çekicidir. Bu ifade Kur’an’da yirmi üç yerde geçmektedir. İlk dönemlerden itibaren âlimler bu terkibin haber mi yoksa dilek mi ifade ettiği noktası üzerinde durmuş, Âlûsî, Buhârî’nin bu konuda müstakil bir eser yazdığını söylemiştir (Rûḥu’l-meʿânî, I, 75). Âlimlerin çoğunluğu terkibin ihbârî bir cümle oluşturduğu kanaatini taşırken İbnü’l-Hümâm bunun inşâî olduğu fikrini ısrarla savunmuştur. Ona göre hadislerde tekrar edilmesi öğütlenen hamdin ve benzeri zikirlerin haber verme mânası taşıması yakışık almaz. Zira bir mecliste haber niteliğindeki bir hususun birden fazla tekrarlanması hamakattir (Zebîdî, I, 54). Öyle anlaşılıyor ki, gramer açısından esasen mübtedâ ve haberden meydana gelmiş bir isim cümlesi olan “el-hamdü lillâh”ın mâna bakımından da haber niteliği taşıdığını söyleyenler, hamdin zât-ı ilâhiyyeyi niteleme yönündeki muhteva ağırlığını göz önünde bulundurmuş, diğerleri ise onu daha çok şükür anlamında düşünmüştür. Tercih edilen birinci görüşe göre cümlenin mânası, “Bütün çeşitleriyle övgü Allah’a mahsustur”, ikinci anlayışa göre ise “Allah’a şükürler olsun” şeklinde olur. Taberî, ihbârî-inşâî terimlerini kullanmadan cümlenin her iki mânaya da gelebileceğini söylemiş, bunun dil ve kullanılış açısından izahını yapmıştır (Câmiʿu’l-beyân, I, 46-47). İmam Mâtürîdî ise benzer bir kanaat belirtmekle birlikte haberî cümle görüşüne ağırlık vermiştir (Teʾvîlât, I, 12-

14). Kur’an terminolojisi üzerinde bir eser yazan Ebü’l-Bekā el-Kefevî, Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan bütün “el-hamdü lillâh” cümlelerinin, “Elhamdülillâh deyiniz” anlamıyla emir niteliğinde bir ihbar olup müminlere yol gösterme ve öğretim amacı taşıdığını belirtmiştir (el-Külliyyât, s. 359). Kur’an’da bir âyette, cümle kuruluşu bakımından ihbârî olmakla birlikte inşâî mâna vermeye de müsait bulunan “fe lillâhi’l-hamd” ve dört âyette “lehü’l-hamd” terkipleri geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥmd” md.). Bu terkipler de hamdin zât-ı ilâhiyyeyi niteleme ağırlıklı bir muhtevaya sahip olduğunu ve dolayısıyla cümlenin ihbârî telakki edilmesinin gerektiğini göstermektedir. Esasen şükür ayrıca birçok âyette yer almış bulunmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm, Allah’ın zâtını niteleyen Fâtiha sûresiyle başlayıp yine O’nu niteleyen Nâs sûresiyle sona ermekte, bu iki sûre arasında kâinatın yaratıcısı ve yöneticisinin tanıtılması, yüceltilmesi anlamına gelen nitelemeler binlerce defa tekrarlanmaktadır. Her hamd bir şükür olduğuna, ancak her şükür hamdin yerini tutmadığına göre hamdi en kapsamlı kavram olarak kabul etmek gerekir. Hamd akaid ağırlıklı, şükür ise ahlâk ağırlıklı terimlerdir. Başta Gazzâlî olmak üzere İslâm âlimleri, muhtemelen tasavvufî bir yaklaşımla konunun ahlâkî yönüne ağırlık vermişlerdir. Gazzâlî, hamd konusunu muhtelif bahislere serpiştirip ona sırası geldikçe kısmen temas ettiği halde şükür konusunu sabırla birlikte ele alıp müstakil bir bölüm halinde düzenlemiş, bu bölüm içinde şükre hem tek başına (İḥyâʾ, IV, 80-127), hem de müşterek olarak (a.g.e., IV, 127-141) yer vermiştir. Hamdin kulu ilgilendiren yönlerinin tenzîhî ve sübûtî sıfatlara kalben inanmak, onları dil ile ifade etmek ve bu inanca uygun davranışlarda bulunmaktan ibaret olduğunu söyleyen Fahreddin er-Râzî, bu tür bir kulluğun sadece Allah’a yönelik ve O’na mahsus olmasını şu sebeplere bağlar: a) Bütün lutufta bulunanlara bu hissi veren Allah’tır. b) Herkesin lutufkârlığı bir amaca yönelik olduğu halde ulaşacağı bir kemal veya amaç söz konusu olmadığından Allah’ın lutufkârlığı yegâne hâlis olandır. c) “Sizde nimet adına ne varsa hepsi Allah’tandır” (en-Nahl 16/53) meâlindeki âyette belirtildiği üzere yaratıkların elinde bulunan imkân ve nimetlerin gerçek sahibi yine Allah’tır (Mefâtîḥu’l-ġayb, I, 221).

Muhyiddin İbnü’l-Arabî, zât-ı ilâhiyyeyi acz ve yaratılmışlık belirtilerinden tenzih etmenin (tesbih), kelime-i tevhidi tekrar etmenin, tekbir getirmenin

vb. bütün tâzim ifadelerini kullanmanın birer hamd olduğunu belirttikten sonra şöyle der: “Hamd en umumi zikirdir insan gibi, diğer zikirler cüzdür organ gibi”. Ona göre övme mânasındaki hamd üç türlü olabilir: Birincisi insanın kendi kendini övmesidir. Bu kesin olmayıp ihtimal çerçevesindedir, çünkü kişinin kendinde bulunmayan şeyle de övünmesi mümkündür. İkincisi başkasının övmesidir, bunda da yanılma olabilir. Üçüncüsü en yüksek derecedeki hamd olup burada öven-övülen, sıfat-mevsuf birliği vardır, bu da Allah’tır (el-Fütûḥât, IV, 287). İbn Teymiyye de bu hususta şu açıklamada bulunur: Hamd, ona muhatap olacak kişinin güzelliklerini bunlara karşı sevgi besleyerek dile getirmektir. Birinin iyiliklerini sevmeden nakletmek hamd olmadığı gibi sevdiği halde haber vermemek de hamd değildir. Allah zâtını övmüş, güzel isimlerini, yüce sıfatlarını, isabetli fiillerini zikretmiş ve mukaddes zâtını sevmiştir. Böylece O hem hamd eden hem hamd edilen, hem senâ eden hem senâ edilen, hem yücelten hem yüceltilen, hem seven hem sevilen olmuştur. Böyle bir mertebe kemalin doruk noktasıdır ve buna O’ndan başka kimse lâyık değildir (Mecmûʿu fetâvâ, VIII, 378-379).

Zikir, şükür ve dolayısıyla dua unsurlarını ihtiva eden hamd tıpkı besmele gibi müslümanların hayatında önemli bir yer tutmaktadır. Her gün kılınan beş vakit namazda kırk defa tekrarlanan Fâtiha sûresi hamd ile başladığı gibi ilk iki âyeti besmeleyi de içermektedir. Namazın girişinde okunan Sübhâneke’de, rükû dönüşünde okunan tahmidde, Tahiyyât’ın ilk cümlelerinde, Salli ve Bârik dualarında, Kunut’ta, namazdan sonra çekilen tesbihlerde ve ardından okunan tevhid cümlesinde, bayramlarda ve diğer bazı dinî merasimlerde getirilen tekbirlerde senâ ve şükür mânalarıyla birlikte hamd kavramı da tekrarlanmaktadır. Hac ibadetinin ifası sırasında her fırsatta tekrar edilmesi istenen telbiyede de hamd yer almaktadır.

Hz. Peygamber’den rivayet edilen ve hamd ile (bazı rivayetlere göre aynı zamanda besmele ile) başlamayan her önemli işin hayırsız ve bereketsiz olacağını belirten hadisin ve fiilî sünnetin etkisiyle olacaktır ki (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 18; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 19; Ebû Hâcer Muhammed Saîd Besyûnî, VI, 422-423) İslâmî gelenekte bütün ciddi işlerin başında besmele çekilip hamdedilir; bitiminde de bütün başarı ve nimetleri lutfeden Allah’a yine hamd edilip şükürde bulunulur. Resûl-i Ekrem’in tavsiyeleri ve uygulamalarından olmak üzere konuşmalara, zikir ve dualara hamd

cümlesiyle başlamak, yemeğe besmele ile başlayıp hamd ile bitirmek, aksırdıktan sonra hamdetmek gerekir. Cuma hutbesinin her iki bölümü de hamd cümleleriyle başlar. İslâmî eserlerin ilk cümlelerini genellikle besmele ve hamdele oluşturur.

Zâhid Şakīk-ı Belhî, kemal derecesinde bir hamdin üç kademesini şöyle ifade eder: Erişilen nimetin Allah'tan geldiğini bilmek, O'nun verdiğine rızâ göstermek ve nimetinin gücü bedeninde bulunduğu sürece O'na âsi olmamak (Kurtubî, I, 94).

Kur'ân-ı Kerîm hamd ile başlayıp Allah'a övgü, tâzim ve sığınma ifade eden cümlelerle bittiği gibi cennet ehlinin dualarının da "el-hamdü lillâhi rabbi'l-âlemîn" cümlesiyle son bulacağı haber verilmektedir (Yûnus 10/10).

Hamd kavramı ile anlam ilişkisi içinde bulunan ve övmek mânasına gelen medih bazı hadislerde Allah'a nisbet edilmiştir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "medḥ" md.). Hadislerde övülmeyi en çok sevenin Allah olduğu ve bu sebeple kendisini medhettiği ifade edilmiştir (Buhârî, "Tevḥîd", 15, 20; Müslim, "Tevbe", 32-35). "Bir kimseyi iyi veya kötü vasıflarıyla yahut sadece iyi yönleriyle tanıtmak" mânasındaki senâ da Kur'an'da geçmemekle birlikte hamd ve övgü anlamında özellikle Hz. Peygamber'e ait birçok dua ve niyazda yer almıştır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "s̱enâ" md.). Resûl-i Ekrem'in her namazdan sonra, "Lâ ilâhe illallāhu vahdehû lâ şerîke leh" diye başlayan tehlîlinin devamında, "Nimet ve lutufkârlık da O'nun, güzel vasıflarla yâdedilmek de (senâ-i hasen) O'nundur" cümlelerinin bulunduğu kaydedilmektedir (Müsned, IV, 4, 5; Müslim, "Mesâcid", 139). Namazda okunan Sübhâneke'de, ayrıca Kunut dualarında da senâ kavramı yer almaktadır. Hz. Âişe'den rivayet edildiğine göre Resûl-i Ekrem teheccüd namazının secdesinde şu niyazda bulunurdu: "Allahım! Gazabından rızâna, ukūbetinden affına sığınırım, senden yine sana sığınırım. Seni gerektiği şekilde senâ edemem. Sen şüphe yok ki kendini senâ ettiğin gibisin" (Müslim, "Ṣalât", 222; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 148).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥmd” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ḥmd” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḥmd”, “s̱ny” md.leri; et-Taʿrifât, “ḥamd” md.; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 359, 365-370; Tehânevî, Keşşâf, I, 288-290; Kāmus Tercümesi, I, 1124-1125; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥamd”, “şükr”, “s̱enâ”, “medḥ”, “ḥammede” md.leri; a.mlf., Miftâḥu künûzi’s-sünne, s. 460; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥmd”, “niʿme”, “ḫayr” md.leri; Müsned, I, 281, 295; III, 127, 144, 239; IV, 4, 5; Buhârî, “Tevḥîd”, 15, 19, 20, 36, “Tefsîr”, 17/5; Müslim, “Îmân”, 326, 327, “Zekât”, 53, “Müsâfirîn”, 84, “Tevbe”, 32-35, “Mesâcid”, 139, “Ṣalât”, 222; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 18, “Ṣalât”, 148; Tirmizî, “Ḳıyâme”, 10, “Menâḳıb”, 1, “Ṣalât”, 185, “Daʿavât”, 24; İbn Mâce, “Zühd”, 37, “Nikâḥ”, 19; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), I, 46-47; Mâtürîdî, Teʾvîlât, I, 12-14; İbn Fûrek, el-Ḥudûd fi’l-uṣûl (nşr. M. A. S. Abdel Haleem, BSOAS, LIV/1 [1991] içinde), s. 11; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 72-73; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire, ts. (el-Mektebetü’t-Ticâriyyetü’l-kübrâ), IV, 80-141; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), I, 7-8; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 251-253; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, I, 221, 227-228; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, Kahire, ts. (Mektebetü’s-Sekāfeti’d-dîniyye), IV, 286-287; Kurtubî, el-Câmiʿ, Beyrut 1408/1988, I, 94; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VIII, 378-379; Zebîdî, İtḥâfü’s-sâde, I, 54; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, I, 70, 71, 75-76; VII, 79-80; Elmalılı, Hak Dini, I, 56-62; Suad Yıldırım, Kur’ân’da Ulûhiyyet, İstanbul 1987, s. 152-153; M. Saîd Besyûnî, Mevsûʿatü eṭrâfi’l-ḥadîs̱, Beyrut 1410/1989, IV, 572-583; VI, 422-423.

Bekir Topaloğlu

HAMDÂN b. HAMDÛN

(حمدان بن حمدون)

Hamdân b. Hamdûn b. Hâris et-Tağlibî (ö. 283/896’dan sonra)

Yaptığı savaşlarla önemli bir askerî güç haline getirdiği Hamdânîler’e adını veren kumandan

(bk. HAMDÂNÎLER).

HAMDÂN KARMAT

(حمدان قرمط)

(ö. 293/906)

Kûfe çevresinde yaşayan ve kendi adına nisbetle anılan Karmatîler’in lideri

(bk. KARMATÎLER).

HAMDÂN es-SÜLEMÎ

(حمدان السلمي)

Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yûsuf b. Hâlid es-Sülemî (ö. 264/878)

Hadis hâfızı.

182'de (798) doğdu. Nîşâburlu olup baba tarafından Ezd, anne tarafından Süleym kabilesine mensuptur. İsminin farklı şekilde telaffuz edilmesiyle ortaya çıkan Hamdân lakabı ve Sülemî nisbesiyle tanınır. Âlî isnadlı hadis cüzüyle bilinen meşhur mutasavvıf İbn Nüceyd (ö. 366/977) onun torunudur.

Hamdân öğrenimine Nîşâbur'da başladı. Daha sonra tahsil için Bağdat, Kûfe, Basra, Hicaz, Yemen, Şam, Horasan, el-Cezîre gibi ilim merkezlerini dolaştı. Abdürrezzâk es-San'ânî, Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî, Ubeydullah b. Mûsâ el-Absî, Ebû Müshir, Yahyâ b. Yahyâ en-Nîsâbûrî gibi âlimlerden hadis öğrendi ve Horasan'ın tanınmış muhaddislerinden biri oldu. Kendisinden de Buhârî (el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in dışındaki eserlerinde), Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce gibi muhaddisler hadis rivayet ettiler.

Müslim ve Dârekutnî tarafından sika kabul edilen ve hocası Abdürrezzâk es-San'ânî'den Ṣaḥîfetü Hemmâm b. Münebbih'i rivayet etmek suretiyle eserin günümüze ulaşmasını sağlayan Hamdân es-Sülemî'nin rivayetleri Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin es-Sünen'lerinde yer almaktadır.

Bazı kaynaklarda Hamdân es-Sülemî'nin bir kısım hadisleri ihtiva eden bir cüzünün bulunduğu belirtilmekteyse de (Kehhâle, II, 210) bu cüzün günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, II, 81; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VIII, 47; Halîl b. Abdullah b. Ahmed el-Halîlî, el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi’l-ḥadîs̱ (nşr. M. Saîd b. Ömer İdrîs), Riyad 1409/1989, II, 812; Sem‘ânî, el-Ensâb, VII, 112; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amravî), VI, 106-110; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 343-344; İbnü’l-Adîm, Buġyetü’ṭ-ṭaleb, III, 1262-1268; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, I, 522-525; İbn Kudâme el-Makdisî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, II, 255; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 565; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 384-388; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, I, 91-92; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 210; Muhammed Hamîdullah, Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam İbn Münebbih (trc. Kemal Kuşcu), İstanbul 1967, s. 57-58, 67, 84; Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî v.dğr., Mevsûʿatü ricâli’l-kütübi’t-tisʿa, Beyrut 1413/1993, I, 44, 389.

Kemal Sandıkçı

HAMDÂNÎLER

(الحمدانيّون)

905-1004 yılları arasında Musul ve çevresiyle Kuzey Suriye'de hüküm süren bir Arap hânedanı.

Bölgenin tarihinde önemli rol oynayan Hamdânîler, Araplar'ın en büyük kabilelerinden Rebîa'nın Tağlib koluna mensuptur. İslâmiyet'ten önce hıristiyan olan Tağlibîler Tihâme'den kuzeye göç etmiş, sonraları kendi adlarını alan Diyârırebîa ve Musul bölgesine yerleşmişlerdi. Hz. Ömer zamanında cizyeye bağlanan kabile daha sonra müslüman olmuştur.

Hânedana adını veren Hamdân b. Hamdûn Rakka yöresinden göç ederek Musul'a yerleşti. Hamdânîler, Hâricîler'le yaptıkları savaşlarda kayda değer bir askerî güç haline geldiklerini ispat ettiler (254/868). Hamdân, daha sonra Mardin Kalesi'ni ele geçirdi (272/885). Halife Mu'tazıd-Billâh şehri onun elinden almak üzere bizzat sefere çıkıp kuşatma başlattıysa da muvaffak olamadı (279/892). Halife, ikinci defa Türk kumandanlarıyla birlikte hareket ederek Mardin ve Erdümüşt üzerine yürüyünce Hamdân yerine oğlu Hüseyin'i Erdümüşt Kalesi'nde bırakıp kaçtı; Hüseyin ise kaleyi halifeye teslim etti. Bir süre sonra Hamdân da yakalanarak hapsedildi ve oğlu Hüseyin Hâricî ordusunu bozguna uğratıp reisleri Hârûn'u esir alıncaya kadar (283/896) hapiste kaldı. Hüseyin 283'te (896) Cibâl'de Bekir b. Abdülazîz b. Ebû Dülef'le savaştı ve aynı yıl Karmatîler'e karşı sefere çıktı. 291'de (904) Suriye'de Sâhibü'l-hâl'e karşı zafer kazandı. Ardından Abbâsîler'in başkumandanı Muhammed b. Süleyman'ın Mısır seferine katılarak Tolunoğulları'nın yıkılıp bölgenin tekrar ele geçirilmesinde büyük rol oynadı; bu arada halifenin Mısır valisi olması için yaptığı teklifi kabul etmedi. 295 (908) yılında tekrar Suriye'de Karmatîler'in üzerine giden Hüseyin, 296'da (909) İbnü'l-Mu'tezz'i tahta çıkarmak üzere düzenlenen başarısız tertibe katıldığı için kaçmak zorunda kaldı. 293 (905-906) yılında Müktefî-Billâh tarafından Musul valiliğine getirilmiş olan kardeşi Ebü'l-Heycâ Abdullah onu takiple görevlendirildi. Fakat Hüseyin diğer kardeşi İbrâhim'in aracılığıyla affedilerek Kum ve Kâşân, daha sonra da

Diyârırebîa valiliğine tayin edildi (298/910). Ancak Hüseyin bağımsızlığını ilân edip topladığı vergileri göndermedi. Bunun üzerine Halife Muktedir-Billâh, Emîrü'l-ümerâ İbn Râik kumandasındaki büyük bir orduyu sefere çıkardıysa da başarı sağlanamadı. Daha sonra Emîr Mûnis el-Muzaffer'e yenilen Hüseyin esir düştü. Hamdânî emîrlerine güveni kalmayan halife onunla akrabalarını Bağdat'ta hapsettirdi. Fakat Hüseyin halifeye karşı komplo düzenleme fikrinden ve bu yolda çalışmaktan vazgeçmedi. Halife kendisine karşı yeni bir komplonun düzenlendiğini ve elebaşıların Hüseyin ile kendi veziri İbnü'l-Furât (Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed) ve Azerbaycan'daki valisi olduğunu anlayınca Hüseyin'i öldürttü (306/918); diğerlerini de görevlerinden azletti.

Hüseyin'in kardeşleri Ebü'l-Heycâ Abdullah, İbrâhim ve Saîd halifeye sadık kalmış, Ebü'l-Heycâ 293'te (905-906) Musul, İbrâhim 307'de (919) Diyârırebîa ve Saîd 312'de (924) Nihâvend valiliğine getirilmiştir. Bunlardan Ebü'l-Heycâ, bir yandan isyancı bazı grupları itaat altına alırken öte yandan kardeşi Hüseyin'e karşı yürütülen operasyonları yönetti. Ebü'l-Heycâ daha sonra Bağdat'ta kalmayı tercih ederek oğlu Hasan'ı yerine vekil bıraktı. 301'de (913) bilinmeyen bir sebeple Musul valiliğinden azledilen Ebü'l-Heycâ, Emîrü'l-ümerâ Mûnis'e itaat arzedince ertesi yıl aynı göreve tekrar getirildi; 307'de de (919) âsi Azerbaycan valisi Yûsuf b. Ebü's-Sâc'ı itaat altına almak üzere Mûnis'in kumandasında gönderilen orduda görev aldı. Daha sonra Tarîk-i Horasân ve Dînever valiliğine tayin edildi, 313'te (925) Musul ile Cizre yöresindeki Bâzabdâ ve Kardâ da (Bâkırdâ) onun idaresine verildi. Kardeşi İbrâhim'in ölümünden sonra valisi olduğu Diyârırebîa'nın yönetimi yine kardeşlerinden Dâvûd'a bırakıldı. Ebü'l-Heycâ da kardeşi Hüseyin gibi Karmatîler'le mücadele etti ve 315'te (927) onlara karşı Bağdat'ı korudu. Fakat bu sırada Dînever valiliğinden uzaklaştırılınca Bağdat'a giderek Mûnis ve Sâhibü'ş-şurta Nâzûk Hâdim'in yardımıyla Halife Muktedir-Billâh'ı indirip yerine Kāhir-Billâh'ı tahta çıkardı; yeni halife de Hulvân, Dînever, Hemedân ve Kirmanşah'ın yönetimini ona verdi (317/929). Ancak kısa bir süre sonra Kāhir-Billâh halifelikten uzaklaştırılıp Muktedir-Billâh tekrar halife ilân edildi. Hamdânîler'in gerçek kurucusu olan Ebü'l-Heycâ da bu karışıklıklar sırasında öldü (17 Muharrem 317/2 Mart 929). Onun ölümünden sonra Hamdânîler iki ayrı kol halinde varlıklarını sürdürdüler.

1. Musul Kolu. Hânedanın Musul kolunun kurucusu Ebü'l-Heycâ'nın oğlu Nâsırüddevle Hasan'dır. Babasının ölümünün ardından Halife Muktedir-Billâh Musul'un yönetimini ondan alarak amcaları Nasr ve Ebü'l-Alâ Saîd'e verdi; kendisine de Diyârırebîa'nın batısı ile Nusaybin, Sincar, Hâbûr, Meyyâfârikīn ve Erzen'i bıraktı. Ancak daha sonra Hasan Musul'u geri alıp amcası Saîd'i öldürttü (323/935). Bu olaya kızan yeni halife Râzî-Billâh veziri İbn Mukle'yi Musul'a sevkedip şehri ele geçirdi. Fakat aynı yıl içinde halifenin kuvvetlerini bozguna uğratan Hasan tekrar Musul'u ve onunla birlikte Diyârırebîa, Diyârımudar ve Diyarbekir'i zaptetti. Hasan 330'da (942), halifenin yetkilerini elinden almak ve bu arada kendisini de Musul'dan uzaklaştırmak isteyen Emîrü'l-ümerâ İbn Râik'i ortadan kaldırdı. Bunun üzerine halife onu "nâsırüddevle" unvanıyla emîrü'l-ümerâ tayin etti; bu işe yardımcı olduğundan kardeşi Ali'ye de "seyfüddevle" unvanını verdi. Nâsırüddevle Hasan bir yıl kadar Bağdat'ta kaldıktan sonra yerini Türk kumandanı Tüzün'e bırakıp Musul'a döndü. Tüzün ile anlaşamayan halife Musul'a gidip Hamdânîler'e sığındı (332/943). Tüzün daha sonra Hamdânîler'in üzerine yürüyerek onları Musul'u terketmek mecburiyetinde bıraktı. Nâsırüddevle, halifeyi daha emin bir yerde bulunması için Musul'dan Rakka'ya gönderdi. Bu sırada Nâsırüddevle ile Tüzün anlaşınca halife İhşîdîler'den Muhammed b. Tuğç'tan yardım istedi. Ancak bu yardım gerçekleşmedi. Birkaç ay sonra Halife Müttakī-Lillâh, Tüzün'ün kendisine sadık kalacağına dair sözüne aldanarak Rakka'dan Bağdat'a doğru yola çıktı, fakat yolda gözleri oyularak halifeliğine son verildi. Nâsırüddevle halifeye vaad ettiği vergiyi ödemeyince Tüzün ile yeni halife Müstekfî-Billâh bir ordu ile Nâsırüddevle üzerine yürüyerek onu vergisini ödemeye mecbur ettiler. Büveyhîler'den Muizzüddevle Bağdat'a hâkim olur olmaz Hamdânîler'e karşı bir sefere girişti. Fakat İran'da çıkan karışıklıklar yüzünden gayesine ulaşamadı ve Hamdânîler'le bir anlaşma yaparak geri döndü. Nâsırüddevle, Büveyhîler'e vergi ödemeye ve hutbede halifeden sonra Büveyhî hükümdarlarının adını zikrettirmeye râzı oldu. Muizzüddevle ile Nâsırüddevle arasındaki mücadele 345'te (956-57) yeniden baş gösterdi. Hamdânîler, Muizzüddevle'nin Bağdat'tan uzakta bulunmasından faydalanarak şehri zaptetmeye kalkıştılar. Muizzüddevle onlardan verdikleri zarar ve ziyanı ödemelerini istemekle yetindi. Ancak yıllık vergi konusunda Hamdânîler'le

anlaşamayınca Musul ve Nusaybin'i ele geçirip Rahbe üzerine yürüdü. Nâsırüddevle Halep emîri olan kardeşi Seyfüddevle'ye sığındı (347/958); kardeşinin bu parayı ödemeyi taahhüt etmesi üzerine de Musul'a geri döndü. Ancak taahhüdün yerine getirilmemesi sebebiyle Musul Muizzüddevle tarafından tekrar işgal edildi ve şehrin yönetimi Nâsırüddevle'nin oğlu Ebû Tağlib Gazanfer'e verildi (353/964). Bu olaylardan sonra Erdümüşt'e sürülen Nâsırüddevle Rebîülevvel 358'de (Şubat 969) orada öldü.

Gazanfer Diyarbekir'i ele geçirmek isteyen Bizanslılar'la mücadele etti ve onları bozguna uğratarak Domestikos Melias'ı esir aldı. Bunun üzerine Büveyhî Emîri Bahtiyâr'ın teklifiyle Halife Mutî'-Lillâh tarafından kendisine "uddetüddevle" lakabı verildi. Gazanfer ile Bahtiyâr Bağdat'ı ele geçirmek isteyen Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle'ye karşı savaşa girdiler. Ancak mağlûp oldular ve Gazanfer Bizans'a sığınmak zorunda kaldı. Daha sonra geri döndüyse de Remle Emîri Müferric b. Dağfel'e yenilerek öldürüldü (369/979); onun ölümüyle de Hamdânîler'in el-Cezîre ve Musul'daki hâkimiyetleri fiilen sona erdi. Gazanfer'in kardeşleri Ebû Abdullah Hüseyin ve Ebû Tâhir İbrâhim müttefikleri olan Ukaylîler tarafından bertaraf edildiler ve Musul'a Ukaylî Ebü'z-Zevvâd Muhammed b. Müseyyib hâkim oldu (380/990). Gazanfer'in diğer bir kardeşi Zülkarneyn ise Fâtımîler'in hizmetine girdi ve Dımaşk valiliğine tayin edildi (401/1010).

2. Halep Kolu. Nâsırüddevle Hasan kardeşi Seyfüddevle Ali'yi Nusaybin'e vali tayin etmişti. Fakat Seyfüddevle daha büyük bir vilâyette bağımsız olarak hüküm sürmek istiyordu. Nâsırüddevle başlangıçta tereddüt gösterdiyse de daha sonra onun Halep'i ele geçirip orada bağımsız bir devlet kurmasına râzı oldu. Halep o sırada Muhammed b. Tuğç el-İhşîdî'nin nâibi Osman b. Saîd el-Kilâbî'nin idaresinde bulunuyordu. Seyfüddevle, 8 Rebîülevvel 333'te (29 Ekim 944) şehre girerek Halife Müstekfî-Billâh ve kendi kardeşi Nâsırüddevle adına hutbe okuttu; ardından Dımaşk'ı aldı (Ramazan 333/Mayıs 945). İhşîdîler'le Hamdânîler arasındaki mücadele Muhammed b. Tuğç'un ölümünden (Zilhicce 334/Temmuz 946) sonra Kâfûr döneminde de bir süre devam etti ve sonunda İhşîdîler yapılan anlaşma ile bütün Kuzey Suriye'yi Hamdânîler'in tasarrufuna bıraktılar (Rebîülâhir 336/Kasım 947). Seyfüddevle bu tarihten sonra Bizans ile

devamlı bir mücadeleye girdi. Başlangıçta başarılı olamadıysa da 953'ten itibaren önemli zaferler kazandı ve kumandan Bardas Phokas'ın oğlu Konstantinos'u esir aldı. Seyfüddevle Halep'te güçlü bir devlet kurmakla birlikte Nâsırüddevle'ye bağlılığını sürdürdü. Musul Hamdânîleri Bağdat üzerinde hâkimiyet kurmaya, Halep Hamdânîleri ise önce İhşîdîler'e, sonra da Fâtımîler'e ve Bizans'a karşı topraklarını korumaya çalışmışlardır. Bizans saldırılarının önlenmesinde ve onlara karşı yapılan akınlarda Seyfüddevle'nin büyük emeği vardır. Hastalığı yüzünden son Bizans seferinden geri dönmek zorunda kalan Seyfüddevle Şeyzer'e çekildi ve 10 Safer veya 24 Safer 356 (25 Ocak veya 8 Şubat 967) tarihinde Halep'te öldü; cenazesi Meyyâfârikīn'de annesinin mezarının yanına defnedildi.

Seyfüddevle'nin yerine geçen oğlu Ebü'l-Meâlî Sa'düddevle iç isyanlar ve Bizans saldırılarıyla uğraşmak zorunda kaldı. Onun 381 Şevvalinde (Aralık 991) ölümü üzerine yerine Ebü'l-Fezâil Saîdüddevle geçti. Bu sırada Fâtımîler Halep'i kuşattılarsa da Bizans İmparatoru II. Basileios'un yardıma gelmesi üzerine geri çekildiler. 392 (1002) yılında, bir süreden beri Hamdânî tahtını ele geçirmeyi planlayan Hâcib Lü'lü' damadı Saîdüddevle'yi zehirleyerek ortadan kaldırdı ve iki yıl kadar onun oğulları adına devleti yönetti. Daha sonra onlardan Ebü'l-Hasan Ali ile Ebü'l-Meâlî Şerîf'i Mısır'a sürdü; diğer kardeşleri Ebü'l-Heycâ ise ülkeyi terkederek Bizans imparatoruna sığındı (394/1004). Böylece Hamdânîler'in Halep koluna son veren Lü'lü' idareyi tek başına ele geçirmiş oldu. Onun 399 (1008) yılında ölümünden sonra oğlu Mansûr yerini aldı ve Fâtımî halifesinin adına hutbe okuttu; halife de ona "murtazaddevle" lakabını verdi.

XII. yüzyılda bir Hamdânî grubunun Suriye'de Dürzîler arasında nüfuz ve itibar sahibi olduğu görülür; Osmanlılar zamanında ise Cebelidürûz'de emirlik yaptılar. IV. (X.) yüzyılın en zengin İslâm hânedanları arasında yer alan Hamdânîler Arap edebiyatının hâmileri olarak şöhret kazandılar. Özellikle Seyfüddevle ve Nâsırüddevle âlim, edip ve şairleri korur, onlara saygı gösterirlerdi. Yoğun savaşlarla dolu bir ömür geçirdiği halde Seyfüddevle'nin sarayı büyük şairlerle dolup taşardı. Seyfüddevle'nin ilgi ve himayesiyle şiir ve edebiyatta ciddi gelişmeler oldu. Fârâbî, Kitâbü'l-Eğānî adlı eserini Seyfüddevle'ye takdim eden Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, saray hatibi İbn Nübâte, şair Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî, şair Ebû Firâs el-

Hamdânî, şair Ebü'l-Alâ el-Maarrî ve Nâsırüddevle adına imâmet hakkında bir risâle yazan Kitâbü'l-İrşâd müellifi Şeyh Müfîd, Seyfüddevle'nin amcası Hüseyin'in yakın dostlarından Hallâc-ı Mansûr, Hamdânîler nezdinde ilgi ve itibar görmüş edip ve şairler arasında yer alır. Hamdânîler İmâmiyye Şîası'na mensup olmakla beraber Sünnîler'e karşı hoşgörülü davranmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Firâs el-Hamdânî, Dîvân (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Beyrut 1944; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 189, 192; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, Kahire 1352, I, 15, 17-23, 27, 29, 57-58, 65-66; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 59; Ebü'l-Ferec, Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel [Baskı yeri ve tarihi yok], s. 169-173; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXVI, 123-162; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 347, 712; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 223, 278, 331; IV, 19, 131, 136; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, II, 335-370; Sâmî el-Keyyâlî, Seyfü'd-devle ve ʿaṣrü'l-Ḥamdâniyyîn, Halep 1939; M. Canard, Histoire de la dynastie des Hamdānides de Jazīra et de Syrie, Paris 1951; a.mlf., "Ḥamdānids", EI² (İng.), III, 126-131; Ramzi Jibran Bikhazi "Ḥamdānid Coins of Madīnat al-Salām", Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History: Studies in Honor of George C. Miles (ed. D. K. Kouymjian), Beyrut 1974, s. 255-264; a.mlf., "Hamdanids", Dictionary of the Middle Ages, New York 1989, VI, 83-86; Faysal es-Sâmir, ed-Devletü'l-Ḥamdâniyye fi'l-Mevṣıl ve Ḥaleb, Bağdad 1975; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 63-64; Suûd Mahmûd Abdülcebbâr, eş-Şiʿr fî reḥâbi Seyfi'd-devle el-Ḥamdânî, Beyrut 1401/1981; Mustafa eş-Şek'a, Fünûnü'ş-şiʿr fî müctemaʿi'l-Ḥamdâniyyîn, Beyrut 1981; Abdülcelîl Hasan Abdülmehdî, Ebû Firâs el-Ḥamdânî, Amman 1401/1981; Saîd ed-Dîvecî, Târîḫu'l-Mevṣıl, Musul 1402/1982, s. 86-148; Reşîd Abdullah el-Cümeylî, Dirâsât fî târîḫi'l-ḫilâfeti'l-ʿAbbâsiyye, Bağdad 1404/1984, s. 273-293; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1991, s. 117, 258, 263, 265, 269-270; Hasan Ahmed Mahmûd - Ahmed İbrâhim eş-Şerîf, el-ʿÂlemü'l-İslâmî fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 442-447; Hamdân

Abdülmecîd el-Kübeysî, “et-Teḥaddî ve’t-teḥaddi’l-müḍâd beyne’l-Ḥamdâniyyîn ve’l-Bizanṭıyyîn”, el-Müʾerriḫu’l-ʿArabî, sy. 32, Bağdad 1987, s. 222-231; M. Sobernheim, “Hamdânîler”, İA, V/1, s. 179-182; H. Bowen, “Nâsırüd-Devle”, a.e., IX, 97-99; Fikret Işıltan, “Seyfüd-Devle”, a.e., X, 536-539; Sâdık-i Seccâdî, “Âl-i Ḥamdân”, DMBİ, I, 688-692; H. A. R. Gibb, “Abū Firās al-Ḥamdānī”, EI² (İng,), I, 119-120; R. Walzer, “al-Fārābī”, a.e., II, 778-779; J. Sauvaget, “Ḥalab”, a.e., III, 86; C. Hillenbrand, “Mayyāfāriḳīn”, a.e., VI, 930; R. Blachère - Ch. Pellat, “al-Mutanabbī”, a.e., VII, 770; T. H. Bianquis, “Sayf al-Dawla”, a.e., IX, 103-110; Hakkı Dursun Yıldız, “Abdullah b. Hamdân”, DİA, I, 103; Mustafa Kılıçlı, “Ebû Firâs el-Hamdânî”, a.e., X, 125-126; Mahmud Kaya, “Fârâbî”, a.e., XII, 146; Abdülkerim Özaydın, “Gazanfer”, a.e., XIII, 431, 432.

Nasuhi Ünal Karaarslan

HAMDARD FOUNDATION

Hindistan’ın Delhi ve Pakistan’ın Karaçi şehirlerinde bulunan İslâmî ilimler ve tıp alanlarında faaliyet gösteren iki ayrı vakıf.

Adını Farsça hem-derd (dert ortağı) kelimesinden alır. İlk olarak 1906’da Hekim Abdülmecid tarafından Hindistan’ın Delhi şehrinde, Doğu tabâbet sistemini koruyup geliştirmek için House of Hamdard adıyla kuruldu. Abdülmecid’in 1922’de ölümünden sonra müessese 1928’e kadar hanımı Râbia tarafından idare edildi. Bu tarihten sonra Abdülmecid’in iki oğlu Hekim Abdülhamid ile Hekim Muhammed Said sorumluluğu üstlendiler ve kuruluşun kısa zamanda, özellikle geleneksel tıp alanında tanınmış bir müessese durumuna gelmesini sağladılar. Daha sonra vakıf haline dönüştürülen müessesenin işlettiği sağlık alanındaki sanayi kuruluşlarından elde edilen gelir faaliyetlerin yürütülmesi için harcanıyordu. 1947’de Hindistan’ın bağımsızlığını kazanması ve Pakistan’ın kurulmasından sonra Abdülhamid Delhi’deki vakfın başında kalırken kardeşi Muhammed Said Karaçi’de Hemderd Devâhâne’yi (Hamdard Davakhana) kurdu (1948). Bu kuruluş da 1953’te vakıf haline getirildi ve modern Pakistan’daki ilk büyük müessese oldu. Hemderd Devâhâne on yıl içinde daha da büyüyerek 1964’te Pakistan Hamdard Foundation adını aldı. Geçen süre zarfında birçok alandaki faaliyetleriyle hızla gelişen vakıf, kurduğu çeşitli müesseseler yanında son yıllarda Medînetü’l-hikme (Hemderdâbâd) adında büyük bir araştırma merkezi ve bir üniversite inşasına başlamış, merkezin bazı birimleri tamamlanarak hizmete açılmıştır.

Hindistan Hamdard Foundation da aynı şekilde büyümeye devam ederek Delhi’de Tuğlukâbâd’da Hamdardnagar adında, yaklaşık 400.000 m²lik bir alanda büyük bir kampus kurarak faaliyetlerini burada yürütmektedir. Kampusta yer alan tıp, eczacılık ve kimya enstitülerinin yanı sıra ciddi araştırmalarıyla tanınmış Indian Institute of Islamic Studies de bulunmaktadır.

Her iki vakfın ana gayeleri arasında topluma yönelik insanî faaliyetleri düzenlemek ve bunlara destek olmak, tıp ve İslâmî ilimlerde ilmî

araştırmaları teşvik etmek, kongre, seminer ve toplantılar düzenlemek ve neşriyat yapmak gibi hususlar bulunmaktadır. Pakistan'daki kuruluşun düzenlediği toplantılardan bazıları şunlardır: İbnü'l-Heysem Semineri (1969), Milletlerarası Bîrûnî Kongresi (1973), Milletlerarası Sîret Kongresi (1976), Tarih Boyunca Eczacılık Semineri (1979), Milletlerarası Bilim Tarihi ve Felsefesi Kongresi (1979), III. Milletlerarası Kur'an Kongresi (1985), IV. Milletlerarası İslâmî Tıp Konferansı (1986), Milletlerarası Müslüman Sosyalbilimciler Konferansı (1992).

Vakıf, tıp ve eczacılık alanında çıkarılan ilmî dergilerin yanı sıra İslâmî ilimlerde milletlerarası literatüre geçmiş Studies in Islam (Hindistan) ve Hamdard Islamicus (Pakistan) adlı İngilizce dergiler de yayımlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hamdard Foundation of Pakistan Annual Reports, Karachi, ts.; Hamdard Report of Expenses 1954-1993, Karachi 1993; "Madinat al-Hikmat", Medical Times, XX/7-8, Karachi 1985, s. 15-28; Ishtiaq Ahmed, "Hamdard Foundation", The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World, New York-Oxford 1995, II, 95-96.

Hakım Naımuddın Zubaıry

HAMDELE

(الحمدلة)

Elhamdülillâh cümlesinin kısaltılmış şekli.

Hamdele Arapça'da menhût isim veya masdardır. Arap dilinde bazı cümlelerin ilk iki yahut daha fazla harfini almak suretiyle yeni bir kelime oluşturma kuralına göre (bk. NAHT) İslâmiyet'in yayılmasından sonra çeşitli dua ve zikir cümleleri kısaltılarak "besmele", "salvele", "havkale" gibi yeni kelimeler meydana getirilmiştir. Hamdele de bunlardan biri olup, "Her türlü övgü Allah'a mahsustur" anlamına gelen "el-hamdü lillâh" şeklindeki dua ve zikir cümlesinin kısaltılmasıyla oluşturulmuştur.

Elhamdülillâh sözü Kur'an'da yirmi üç yerde geçmektedir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de her türlü övgünün Allah'a mahsus olduğu "lehü'l-hamd", "fe lillâhi'l-hamd" tarzında da ifade edilerek rabbin hamd ile tesbih edilmesi emredilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥmd" md.). Kur'an'ın ilk sûresi olan Fâtiha, "el-hamdü lillâhi rabbi'l-âlemîn" âyetiyle başladığından Hamd sûresi diye de adlandırılır. Bu âyeti teşkil eden hamd cümlesi En'âm (6/45), Yûnus (10/10), Sâffât (37/182), Zümer (39/75) ve Mü'min (40/65) sûrelerinde de tekrarlanmıştır. Fahreddin er-Râzî, Allah'ın bu âyetlerle insanları ruhî terbiyeye tâbi tuttuğunu ve sahip oldukları sayısız nimetleri kendilerine veren yaratıcının varlığına dikkat çekip O'na hamdetme şeklini öğrettiğini belirtir (Mefâtîḥu'l-ġayb, I, 6, 174, 180-181). Fâtiha'dan başka En'âm, Kehf, Sebe' ve Fâtır sûreleri de "el-hamdü lillâh" cümlesiyle başlar (bk. M. F. Abdülbâkı, el-Muʿcem, "ḥmd" md.). Bu cümle, "Hamd Allah'a mahsustur" anlamında ihbârî bir ifade olmakla birlikte âlimler bunun, "Hamd Allah'a olsun" veya, "Allah'a hamd olsun" tarzında emir (dilek) mânası taşıdığını kabul etmişlerdir (Ebü'l-Bekā, s. 359).

Hadislerde hamdele kelimesi geçmemekle birlikte "Allah'ı defalarca övmek" anlamına gelen tahmîd kelimesine ve ayrıca Hz. Peygamber tarafından ashaba öğretilen hamdetmeye ilişkin değişik dua cümlelerine rastlanmaktadır. İlgili rivayetlerde belirtildiğine göre Resûl-i Ekrem,

Allah'a hamd ile başlanmayan her işin eksik ve bereketsiz olduğunu açıklamış (İbn Mâce, "Nikâḥ", 19; Ebû Dâvûd, "Edeb", 18), aksıran her müminin "elhamdülillâh" demesini emretmiş (Buhârî, "Edeb", 126), hamdetmeye dair duaları okumanın günahların bağışlanmasına vesile olacağını (bk. HAMD), tahmîdin en faziletli zikirlerden biri olduğunu, bu zikirlere devam edenlerin büyük mükâfatlara erişeceklerini ve bunun sadaka yerine geçeceğini haber vermiştir (Buhârî, "Eẕân", 155, "Îmân", 19; Müslim, "Ṭahâret", 1, "Müsâfirîn", 84; Müsned, I, 180; II, 302, 515; III, 75; IV, 36, 260; V, 249, 365).

Âyet ve hadislerde hamdetmeye dair dualara verilen önemin etkisiyle müslümanlar tarafından çokça kullanılan bu zikir cümleleri muhtemelen II. (VIII.) yüzyıldan itibaren naht kuralına göre kısaltılarak

hamdele diye adlandırılmıştır. Duncan Black Macdonald, hamdelenin erken devir kaynaklarında bulunmadığını ileri sürerse de (EI² [İng.], III, 122) ilk dilcilerden Halîl b. Ahmed'in menhût kelimelerden bahsettiği bilinmektedir (Muhammed Dârî Hammâdî, XXXI/2, s. 174). Hamdele, Hz. Peygamber'in tavsiyesi gereğince müslüman hatiplerin hutbeleriyle müelliflerin kitaplarında besmeleden hemen sonra yer almış ve böylece köklü bir İslâmî gelenek teşekkül etmiştir. Hamdele ayrıca müslümanların yeme, içme, uykuya yatma, uykudan kalkma gibi günlük faaliyetlerinin başında ve sonunda zikredilen bir dua cümlesi haline gelmiştir. Müslümanların bütün resmî yazışmaları ile önemli akidlerinde de besmeleden sonra hamdele zikredilmiş, bir yazıda hamdeleye yer verilmemesi o yazının önemli olmadığının bir işareti sayılmıştır.

Hamdeleye dair müstakil eserler arasında Nûreddin el-Halebî'nin Ḫayrü'l-kelâm ʿale'l-besmele ve'l-ḥamdele (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3671), Dâvûd-i Karsî'nin Taḥrîrât ve taḳrîrât ʿale'l-besmele ve'l-ḥamdele ve'ṣ-ṣalâti ve's-selâmi'l-lafẓiyye (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 1412/10, Yazma Bağışlar, nr. 769/1), Mustafa Hulûsi Güzelhisârî'nin İʿrâbü kelimeti'ş-şehâde ve'l-besmele ve'l-ḥamdele (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3840/6) ve Muhammed el-Garavî'nin el-İsmü'l-aʿẓam evi'l-besmele ve'l-ḥamdele (Beyrut 1982) adlı kitapları zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥmd" md.; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 359; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥmd" md.; Müsned, I, 180, 185; II, 82, 97, 158, 302, 483, 515; III, 35, 37, 75, 120; IV, 36, 227, 237, 260, 317, 355; V, 20, 148, 167, 249, 365; VI, 440; Buhârî, "Edeb", 126, "Ez̠ân", 155, "el-Ḥac", 27, "Îmân", 19; Müslim, "Ṭahâret", 1, "Müsâfirîn", 84; İbn Mâce, "Nikâḥ", 19; Ebû Dâvûd, "Edeb", 18; Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-ʿAyn (nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî), Beyrut 1408/1988, III, 188-189; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Şâkir), I, 135-137; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), I, 5, 23, 46; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, I, 6, 174, 180-181; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), VI, 215-217; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), I, 170; Zebîdî, İtḥâfü's-sâde [baskı yeri ve tarihi yok], (Dârü'l-Fikr), I, 53; V, 226-227; Elmalılı, Hak Dini, I, 56-58, 60; Muhammed Dârî Hammâdî, "en-Nehḍ fi'l-ʿArabiyye", MMİIr., XXXI/2 (1980), s. 174; D. B. Macdonald, "Ḥamdala", EI² (İng.), III, 122-123.

Yusuf Şevki Yavuz

HAMDİ, Hamdullah

(bk. HAMDULLAH HAMDİ).

HAMDİ BEY, Osman

(bk. OSMAN HAMDİ BEY).

HAMDİ YAZIR

(bk. ELMALILI MUHAMMED HAMDİ).

HAMDULLAH EFENDİ, Şeyh

(ö. 926/1520)

Osmanlı hat ekolünün kurucusu.

Amasya'nın Eslem Hatun (halk arasında İslâm, bugün Dere) mahallesinde doğdu. Amasyalı Sarıkadızâdeler ailesinden Sühreverdiyye şeyhi Mustafa Dede'nin oğludur. "Şeyh, ibnü'ş-şeyh, kıbletülküttâb, kutbülküttâb, şeyhürrâmiyân" unvanlarıyla tanınır. Bir rivayete göre babası, diğer bir rivayete göre dedesi Sarıkadı Rükneddin Mahmud Buhara'dan Amasya'ya göç etmiş erenlerdendir. Müstakimzâde Hamdullah Efendi'nin 840'ta (1436) dünyaya geldiğini kaydederken (Tuhfe, s. 185) Osman Fevzi Olcay (Meşâhîr-i Amasya, s. 54) ve Ekrem Hakkı Ayverdi (Fâtih Devri Hattatları, s. 49) 830-833 (1426-1430) yılları arasında doğduğunu ileri sürmüşlerdir.

Hamdullah, dinî ve edebî ilimleri Hatib Kasım Efendi'den öğrendi. Hattı, bu sanatın beşiği kabul edilen Amasya'da Hayreddin Mar'aşî'den meşkederek aklâm-ı sitte*den icâzet aldı. Babası Şeyh Mustafa Dede'nin yanında seyrü sülûkünü tamamlayarak hilâfet aldı. Muhtemelen babasının sohbet meclislerinde tanıştığı Şehzade Bayezid'in dostluğunu kazandı. Beste yapabilecek kadar mûsiki bilgisi yanında Türk, Arap ve Fars edebiyatlarına da vâkıf olan Bayezid onu kendisine hat hocası tayin etti ve ondan icâzet aldı. Daha Amasya'da iken tanınmaya başlayan Şeyh Hamdullah, bu yıllarda Fâtih Sultan Mehmed'in hususi kütüphanesi için bazı eserler istinsah etti. Bunlardan Kitâbü Ḥuneyn b. İsḥâḳ fi'l-mesâʾil ve ecvibetihâ fi'ṭ-ṭıb ile (TSMK, III. Ahmed, nr. 1996) Meṣâliḥu'l-ebdân ve'l-enfüs (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3740) adlı eserler günümüze ulaşmıştır.

Şeyh Hamdullah, dayısı meşhur hattat Cemal Amâsî'nin kızıyla evlendi; bir kızı ve kendisi gibi hattat olan Mustafa adlı

bir oğlu oldu. II. Bayezid tahta çıkınca onun daveti üzerine ailesiyle birlikte İstanbul'a gitti. Sarayda kâtip ve hizmetlilere muallim olarak

görevlendirilen Şeyh Hamdullah'a mushaf yazması için Harem Dairesi civarında ve Edirne Sarayı'nda bir meşkhâne, arpalık olarak da Üsküdar'da iki köy tahsis edildi; bir köyün geliri de mührezenlerine verildi. Şeyh Hamdullah en güzel eserlerini sarayda görevlendirildikten sonra vermeye başladı; bundan sonra eserlerinin ketebesinde "kâtibü's-sultân Bâyezîd Han" unvanını kullandı. II. Bayezid'in vefatından sonra sekiz yıl süreyle inzivaya çekildi. I. Selim dönemini talebe yetiştirerek ve müridlerini irşad ederek geçirdi. Kanûnî Sultan Süleyman'ın Şeyh Hamdullah'ı saraya davet ederek hürmet gösterdiği ve kendisi için bir mushaf yazmasını istediği, ancak hattatın yaşlandığını ileri sürerek Muhyiddin Amâsî'yi tavsiye ettiği, bunun üzerine Kanûnî'nin ona bir samur kürk giydirip hayır duasını aldığı bilinmektedir. Şeyh Hamdullah'ın bu hadiseden birkaç ay sonra vefat ettiğini söyleyen Müstakimzâde ölümüne şu beyti tarih düşürmüştür: "Şeyh Hamdullāh olup küttâba kıble pîr-i hat / Rihletinde dil dedi târîhini dayf-i ilâh" (926/1520). Bazı eserlerde Yavuz Sultan Selim zamanında vefat ettiği belirtilmişse de Müstakimzâde'nin tesbitinin daha doğru olduğu kabul edilmektedir. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan (AY, nr. 6495) bir murakkaının ketebesinden bu murakkaı yazdığı sırada yaşının seksen üçü aşkın olduğu anlaşılmaktadır. Müstakimzâde'nin verdiği doğum tarihi (840/1436) doğru kabul edilirse milâdî yıla göre seksen dört yaşında vefat ettiği söylenebilir. Ancak bazı araştırmacılar onun doksan yaşını aştığı görüşündedir. Nefeszâde İbrâhim ile Suyolcuzâde Mehmed Necib Efendi 110 yıl yaşadığını söylüyorlarsa da bu rivayet mübalağalı görünmektedir.

Şeyh Hamdullah'ın cenaze namazı Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi tarafından Ayasofya Camii'nde kıldırılmış, vasiyetine uyularak Üsküdar Karacaahmet Mezarlığı'nda Ali b. Yahyâ es-Sûfî'nin yakınına defnedilmiştir. Daha sonra II. Mustafa'nın saray hattatı Şâhin Ağa (ö. 1113/1701) tarafından yazılan mezar taşı kitâbesinde, "Reîsülhattâtîn Hamdullah el-ma'rûf bi'bni'ş-şeyh rahmetullāhi aleyh" ibaresi yer alır. Bugün mezar taşında görülen 927 tarihi, mezar taşının yüz yıl kadar önce çekilmiş fotoğrafında bulunmayıp daha sonra hakkedilmiştir. Birçok meşhur hattat Şeyh Hamdullah'ın mezarının yakınına defnedilmiş, bu mekân zamanla Şeyh Sofası adını almıştır.

Hüseyin Hüsâmeddin, Şeyh Hamdullah'ın Halvetiyye ve Zeyniyye hilâfetini babasından aldığını ve kendi eliyle yazdığı tarikat silsilenâmesinin

Esad Efendi Kütüphanesi'nde bulunduğunu söyler. Ancak adı geçen kütüphanede bu silsilenâmeye rastlanmamıştır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Emanet Hazinesi, nr. 2862) Hamdullah Efendi'nin hattıyla, baş tarafı ve ketebe sayfası eksik, sülüsle yazılmış on sekiz kıtalık bir Halvetiyye silsilenâmesi mevcuttur.

Şeyh Hamdullah zamanının ünlü okçularındandı. Okçuluk risâlelerindeki kayıtlara göre Şîr-i Merd adında bir pehlivanın menzilini ağaç okla 1105,5 gez (729,63 m.) atarak kırmış ve bunun hâtırasına Okmeydanı Dergâhı'na yakın bir yere nişan taşı dikmiştir. Okmeydanı'nda 1454 numaralı adada mevcut nişan taşlarının en eskisi olan bu taş 1,53 m. boyunda olup üzerinde "Sâhibü'l-menzil Hamdullah ibnü'ş-şeyh reîsü'l-hattâtîn şeyhü'r-râmiyân, sene 911" yazılıdır. Şeyh Hamdullah, II. Bayezid tarafından Mahmud ve Hamza dedelerden sonra Okmeydanı Atıcılar Tekkesi şeyhliğine tayin edilmiştir. Kaynaklarda ayrıca Şeyh Hamdullah'ın Üsküdar'dan Sarayburnu'na yüzecek kadar iyi bir yüzücü olduğu ve II. Bayezid için ek yerleri belli olmayacak şekilde bir kaftan dikerek terzilikte de hüner gösterdiği belirtilmektedir.

II. Bayezid ilim ve sanata, bilhassa hat sanatına gösterdiği büyük ilgi ve destekle Şeyh Hamdullah'ın etrafında yeni ufukların açılmasını sağlamıştır. Nitekim, "Yâkūt el-Müsta'sımî'nin itina edip yazdıklarını görmemişsiz" diyerek hazineden yedi adet Yâkūt yazısı çıkarıp Hamdullah Efendi'ye vererek, "Bu tarzdan gayri bir vadi ihtirâ olunsaydı iyi olurdu" diye tavsiyede bulunmasından sonra Şeyh Hamdullah'ın kendi üslûbunu ortaya koyduğu bütün kaynaklarda belirtilmektedir.

İslâm milletlerinin an'anevî sanat anlayışları ve zevkleriyle en güzel klasik formlarını bulan yazı nevilerinde, üstat ve muhitlere göre farklı özellikler gösteren pek çok hat mektebi arasında Şeyh Hamdullah ekolü en uzun süre yaşamıştır. Hamdullah Efendi'nin klasikleşen formları, kendisini takip eden üstatlar tarafından harflerin tenâsüp, duruş ve terkipleri güzelleştirilerek birçok kol ve tarza ayrılmış, günümüze kadar bütün İslâm dünyasında hâkim bir hat mektebi olarak devam etmiştir.

Şeyh Hamdullah mektebiyle aklâm-ı sittenin bütün nevilerinde olgunluk çağı idrak edilmiş, mushaf, cüz, murakka', kıta ve kitaplarda yeni bir

anlayışla hat sanatının en güzel örnekleri verilmiştir. Hamdullah Efendi'nin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan aklâm-ı sitte murakka'ları (Emanet Hazinesi, nr. 2083, 2084, 2086) bu altı nevi yazıdaki gelişmeyi gösteren en güzel örneklerdir.

Hamdullah Efendi'nin sanat hayatında Amasya ve İstanbul olmak üzere iki dönem vardır. Yâkūt üslûbunun hâkim olduğu başlangıç devri yazılarını Amasya'da, kendi üslûbunu ortaya koyduğu eserlerini ise İstanbul'da vermiştir. Başlangıç yazılarına (evâil) örnek olarak gösterilen Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 1996) ve Süleymaniye (Ayasofya, nr. 3740) kütüphanelerinde kayıtlı eserleriyle Yâkūt'un İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (AY, nr. 6680) kayıtlı mushafı mukayese edilirse nesih yazıda üslûp benzerliğini görmek mümkündür. Ancak İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan olgunluk devrine ait (evâhir) mushaf (AY, nr. 6662) ve diğer örneklerle adı geçen başlangıç eserleri karşılaştırıldığında Hamdullah Efendi'nin nesih yazıda yaptığı yenilikler açık bir şekilde ortaya çıkar.

Nesih hattının Şeyh Hamdullah mektebiyle insanda hayranlık uyandıracak derecede güzelleşmesi ve kolay okunan bir yazı haline gelmesi kitap ve mushaf yazısı olarak tercih edilmesine sebep olmuştur. Mushaf metni sadece nesihle yazılarak metinde devamlılık ve okumada kolaylık sağlanmış, muhakkak, reyhânî veya aklâm-ı sittenin karışık olarak kullanıldığı Yâkūt tertibi mushaf kitâbeti zamanla terkedilerek yerine bütün İslâm dünyasında Şeyh Hamdullah'ın geliştirdiği nesih hatla mushaf yazma geleneği hâkim olmuştur. Ayrıca sayfa düzeni ve satır araları en güzel ölçülerini bulmuş, mushaf yazısına zarafet, sadelik, devamlılık ve sevimlilik gelmiştir.

Eserlerinin çoğunu murakka' ve kıta olarak veren Şeyh Hamdullah koltuklu sülüs-nesih kıtanın Türk zevkine uygun şekil ve ölçüsünü de ortaya koymuştur. Daha sonra gelen bütün hattatlar onun kıtalarındaki ebat, şekil ve metin özelliklerini kâğıt rengine varıncaya kadar taklit etmişlerdir. Umumiyetle sülüs ve nesih yazıların işlendiği Şeyh Hamdullah mektebinde zamanla reyhânî ve tevkī' terkedilmiş, muhakkak, besmele kitâbetinde, rik'a ise "hatt-ı icâze" adıyla hattat ketebelerinde, ilmiye icâzetnâmelerinde ve kitapların ferâğ kayıtlarında kullanılmıştır.

Şeyh Hamdullah tavrında harflerin tenâsübü, aralıkları, kelimelerin satıra oturuş vaziyetleri yeniden düzenlenmiş, akıcılık, kıvraklık, sevimlilik ve canlılık getirilmek suretiyle Yâkūt tarzı yazılardaki durgunluk giderilmiştir. Yâkūt üslûbu, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde hattın güneşi olarak kabul edilen Ahmed Şemseddin Karahisârî istisna edilirse Şeyh Hamdullah mektebinin yaygınlaşmasıyla devrini tamamlamış, bütün hattatlar Şeyh Hamdullah vadisinde yazmaya gayret etmişler ve bu vadide başarılı olanlar, "Şeyh gibi yazdı" ifadesiyle takdir edilmişlerdir.

Nesih yazıda klasik üslûbun kanunlarını koyan Şeyh Hamdullah'ın eserlerinde ilk bakışta canlılık, bütünü meydana getiren unsurlarda uyum ve birlik göze çarpar.

Yâkūt üslûbunda kelimelerin birbirini itip birbirinden kaçmak istemelerine karşılık Şeyh Hamdullah üslûbunda birbiriyle kaynaşan harflerle kelimeler satır nizamında tek bir gövde gibi yer alır.

Yâkūt mektebinde nesihte olduğu gibi sülüste de harflerin gövde yapıları, biçim ve oranları ortaya konmuştur. Ancak harflerin nisbetlerinde görülen tereddüt ve bocalama Şeyh Hamdullah mektebiyle ortadan kaldırılmış, harfler klasik nisbetlerini bulmuştur. Ayrıca harf gövdelerinin duruşu değişmiş, satır ve sayfa nizamında birliğini bulamamış sülüs yazı, Şeyh Hamdullah ekolünde dağınık ve gevşeklikten kurtularak bütünleşmiştir.

Şeyh Hamdullah aralarında sultan, şehzade, devlet adamı, âlim, meşâyih ve şairlerin de yer aldığı pek çok talebe yetiştirmiştir. Tezkirelerde adı geçen kırk üç talebesi arasında oğlu Mustafa Dede ile damadı Şükrullah Halife, Şeyh Hamdullah mektebinin önemli temsilcileridir. Hamdullah Efendi'den sonra gelen Osmanlı hattatları da onun vadisinde yürüyüp yeni üslûb ve şiveler yaratmışlardır. Mehmed Handan, Ali b. Mustafa, Behrâm b. Abdullah, Hüseyin Şah, Câfer Çelebi, Sultan Korkut, Mehmed b. Ramazan, Receb b. Mustafa, Mahmud Defterî ve Mustafa b. Nasûh onun başarılı talebelerindendir. Ayrıca Derviş Mehmed, Hasan Üsküdârî, Hâlid Erzurûmî, Derviş Ali, Mustafa Suyolcuzâde, Hâfız Osman, Seyyid Abdullah Hâşimî, Hoca Mehmed Râsim, Kazasker Mustafa İzzet, Mehmed Şefik, Mehmed Şevki gibi meşhur hattatlar Şeyh Hamdullah mektebine canlılık ve yenilik

kazandırmışlardır.

Şeyh Hamdullah ile çağdaşları Abdullah, Celâl ve Muhyiddin Amâsî, Mustafa Dede, Ahmed Karahisârî ve Bursalı Şerbetçizâde İbrâhim Efendi Anadolu'nun yedi hat üstadı (esâtîze-i Rûm) olarak kabul edilmiştir. Osmanlı hat mektebinin teşekkülünde önemli hizmetleri olan bu sanatkârların her biri verdikleri eserler ve yetiştirdikleri talebelerle çevrelerinde geniş bir hat muhiti meydana getirmişlerdir. Bunlar, Yâkūt el-Müsta'sımî'nin de içinde bulunduğu yedi üstada (esâtîze-i seb'a) karşılık Anadolu'nun yedi büyük sanatkârı sayılmıştır.

Müze, kütüphane ve özel koleksiyonlarda aklâm-ı sitte ile yazılmış pek çok eseri bulunan Şeyh Hamdullah'ın kırk yedi mushaf, 1000 kadar En'âm, Kehf ve Nebe' sûreleri, evrâd, ezkâr ve dua mecmuası, tûmâr, kıta ve murakka' yazdığı nakledilmektedir. Bu eserler arasında meşk için veya ticarî gayelerle Şeyh Hamdullah taklit edilerek yazılmış olanlar varsa da bunları onun yazılarından ayırmak güçtür. Bugün çeşitli müze ve kütüphanelerde Şeyh Hamdullah ketebeli veya başka bir hattat tarafından ona ait olduğu belirtilen otuz mushaf, elli En'âm ve cüz, 121 murakka' ve kıta ile bazısı Fâtih Sultan Mehmed için istinsah edilmiş tıp ve hadise dair sekiz kitap, altı adet dua mecmuası bulunmaktadır (geniş bilgi için bk. Serin, s. 79-100).

BİBLİYOGRAFYA

Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 298; Beyânî, Ḫoşnüvîsân, IV, 1064; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 25; Defteri Müsveddât-ı İn'âmât ve Tasaddukāt ve Teşrîfât ve Gayrih, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. O. 71, vr. 31a, 289a; Gülzâr-ı Savâb, s. 48-53; Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 8; Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh, TSMK, Hazine, nr. 1565, vr. 118a; a.mlf., Hadîkatü'l-cevâmi', I, 14, 104, 155; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 185; a.mlf., Meşâyihnâme-i İslâm, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1716, vr. 2a, 3b; Mustafa Vâzıh, el-Belâbilü'r-râsiye fî riyâzı mesâili'l-Amâsiye, İÜ Ktp., TY, nr. 2574, vr. 63b; Mustafa Kânî b. Mehmed

Ağa, Telhîs-i Resâilü’r-rumât, İstanbul 1262, s. 249; Mehmed Tâhir, Okçuluk Risâlesi, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K. 585, vr. 6a; Mevlevî Hasîb-i Üsküdârî, Vefeyât-ı Ekâbir-i İslâmiyye, Millet Ktp., Ali Emîrî, T, nr. 620, vr. 16a; Abdullah el-Kâtib, Tezkire-i Rumât, İÜ Ktp., TY, nr. 334, vr. 11b; Osman Fevzi Olcay, Meşâhîr-i Amasya, İÜ Ktp., TY, nr. 9382; Sicill-i Osmânî, IV, 717; Amasya Tarihi, Süleymaniye Ktp., Mikrofilm Arşivi, nr. 3681-82, IX, vr. 230; Ahmed Bâdî Efendi, Riyâz-ı Belde-i Edirne, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10392, II, 251; Süleyman Kâni İrtem, Türk Kemankeşleri, İstanbul 1938, s. 21, 22; Melek Celâl, Şeyh Hamdullah, İstanbul 1948; Ayverdi, Fâtih Devri Hattatları, s. 31, 49; A. Süheyl Ünver, Hattat Şeyh Hamdullah ve Fâtih İçin İstinsah Ettiği İki Mühim Eser, İstanbul 1953; Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, Türklerde Yazı Sanatı, Ankara 1958, s. 42, 43; M. Uğur Derman, “Kanunî Devrinde Yazı Sanatımız”, Kanûnî Armağanı, Ankara 1970, s. 269-273; a.mlf., İslâm Kültür Mirâsında Hat Sanatı, İstanbul 1992, s. 34, 191; Habîbullah Fezâilî, Aṭlasu ḫaṭ, İsfahan 1362 hş., s. 321; Muhittin Serin, Hattat Şeyh Hamdullah, İstanbul 1992; İsmail Baykal, “Hattat Şeyh Hamdullah”, Yedigün, XI/276, İstanbul 1938; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Bayezid II”, İA, II, 392.

Muhittin Serin

HAMDULLAH HAMDİ

(ö. 909/1503)

Mesnevileriyle tanınan mutasavvıf şair.

853'te (1449) Göynük'te doğdu (Emîr Hüseyin Enîsî, s. 147). Akşemseddin'in en küçük oğludur. Asıl adı Mehmed Hamdullah olmakla birlikte daha çok Hamdi Çelebi adıyla anılmıştır. On iki yaşında babasını kaybeden Hamdi Çelebi, Yûsuf u Züleyhâ mesnevisinin "sebeb-i te'lîf" bölümünde ağabeylerinden himaye görmediğini, çok eziyet çektiğini, bu yüzden Hz. Yûsuf'un sıkıntılarını daha iyi anladığını ve kendisini birçok yönden ona benzettiğini söyler. Enîsî, onun Bursa'da Çelebi Sultan Mehmed Medresesi'nde müderrislik yaptığını, devrin tanınmış âlimlerinden Molla Hayâlî ile ilmî tartışmalarda bulunduğunu, rüyasında babasının, zâhirî ilimleri bırakarak halifelerinden İbrâhim Tennûrî'den mânen faydalanmasını tavsiye etmesi üzerine Kayseri'ye gidip İbrâhim Tennûrî'ye intisap ettiğini ve hilâfet aldıktan sonra Göynük'e döndüğünü bildirir (Menâkıb-ı Akşemseddin, s. 138-139).

M. Fuad Köprülü, Hamdi Çelebi'nin medreseyi terkederek Göynük'e çekilmesini böyle bir rüya ile açıklamanın mümkün olamayacağı, bunda onun devlet büyüklerinden ilgi ve yardım görmemiş olmasının rol oynadığı kanaatindedir. Yûsuf u Züleyhâ mesnevisini II. Bayezid'e sunan, fakat bir iltifat göremeyince padişahı övdüğü kısmı çıkararak yerine kötü talihinden şikâyet eden yeni bir bölüm koyan Hamdi Çelebi, Leylâ vü Mecnûn mesnevisinin baş tarafı ile Kıyâfetnâme'sinin sonunda sanatkâra ve sanat eserlerine pek değer verilmediğini belirterek yaşadığı devirden şikâyette bulunmuş, Nizâmî-i Gencevî Ḫamse'sini, Firdevsî Şâhnâme'sini bu dönemde yazmış olsaydı bunlara bile itibar edilmeyeceğini söylemekten kendini alamamıştır. Kınalızâde, Hamdi Çelebi'nin hiçbir gelirinin olmadığını ve zaman zaman Yûsuf u Züleyhâ'sını yazıp satmak suretiyle geçimini sağladığını nakleder. Bütün bunlardan hayatının maddî sıkıntılar içinde geçtiği anlaşılmaktadır. Yûsuf u Züleyhâ'yı Ayasofya'nın top kandilleri altında yazdığını söyleyen Evliya Çelebi onu aynı devirde

yaşayan Hamdi adlı başka bir şairle karıştırmıştır.

909'da (1503) Göynük'te vefat eden Hamdullah Hamdi babasının kabri yanına gömüldü. Latîfî, Mecdî ve Riyâzî'nin, onun Necâtî Bey'in ölüm yılı olan 914'te (1508) vefat ettiğini söylemeleri yanlıştır. Oğlu Zeynüddin Çelebi (ö. 977/1570) devrin önemli hattatlarındandır.

Hamdullah Hamdi, XV. yüzyılın ikinci yarısındaki edebî anlayış ve zevkin dışına çıkmamış ve bu dönemde Türk şiirine hâkim olan Câmî tesirinden kurtulamamıştır (İA, V/1, s. 185). Diğer tezkirecilerle

birlikte bu tesir üzerinde duran Âşık Çelebi onun Câmî'ye mektuplar gönderdiğini söylerse de söz konusu mektuplardan hiçbiri bugüne kadar ele geçmemiştir. Enîsî, bizzat Câmî ile görüştüğünü bir rivayet olarak nakleder.

Âşık Çelebi ile Hasan Çelebi, Hamdi'nin özellikle gazellerinin rağbet gördüğünü söylerken Latîfî mesnevi alanındaki gücünü ve şöhretini ön plana çıkarır. Hamdi Çelebi'nin Yûsuf u Züleyhâ'sının o zamana kadar bu konuda yazılanların en mükemmeli olduğunda bütün tezkireciler birleşmektedir. Riyâzî, Kemalpaşazâde'nin, "Hamdi'nin mesnevisini evvelce görmüş olsaydım bu mevzuya el sürmezdim" dediğini nakleder. Öte yandan Âşık Çelebi ile Hasan Çelebi, Kemalpaşazâde'nin bu eseri her vesileyle tenkit ettiğini belirtirler. Hasan Çelebi bu hükmü insafsızlık olarak nitelemektedir. Hamdi'nin mesnevi alanındaki şöhreti XVI. yüzyıldan sonra giderek unutulmaya yüz tutmuştur.

Eserleri. 1. Hamse. Anadolu sahasında hamse sahibi ilk şair olan Hamdullah Hamdi'nin şöhretini sağlayan mesnevileri şunlardır: a) Yûsuf u Züleyhâ. 897 (1492) yılında aruzun "fâilâtün mefâilün fa'lün" kalıbıyla kaleme alınan eser, Fuzûlî'nin Leylâ vü Mecnûn'u yazılıncaya kadar Türk edebiyatının en başarılı mesnevisi sayılmıştır. Şair mesnevisinin başında eseri yer yer Câmî'den tercüme ettiğini ve ona nazîre olarak ortaya koyduğunu söyler. Ancak eser Câmî'nin Yûsuf u Züleyḫâ'sından birçok yönden farklıdır. Câmî, mesnevisinde sadece Hz. Yûsuf ile Züleyha arasında geçen olaylara ön planda yer verdiği halde Hamdullah Hamdi, Hz. İbrâhim'den başlayarak Ya'kūb'a ve onun oğullarına kadar konuyu daha geniş bir çerçevede ele almıştır. Şairin olayları âdeta şahsî macerası gibi

hissederek ve yaşayarak anlatması, yer yer psikolojik tahliller de yapması, eserin Hamdullah Hamdi'nin mesnevileri arasında en başarılısı kabul edilmesini sağlamıştır. Zehra Öztürk doktora çalışmasında eseri tip ve motifleri bakımından incelemiştir (bk. bibl.). Yûsuf u Züleyhâ'nın Türkiye'de resmî ve özel kütüphanelerde 104, yurtdışında ise yirmi beş kadar nüshasının tesbit edilmesi gördüğü rağbetin delilidir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki 936 (1530) tarihli nüshasında (Ayasofya, nr. 3901) şairin Leylâ vü Mecnûn mesnevisi de bulunmaktadır. British Museum'daki nüsha ise (Or., nr. 711) minyatürlüdür. Yûsuf u Züleyhâ, üzerinde bir doktora çalışması hazırlayan M. Naci Onur tarafından (bk. bibl.), şairin hayatı ve edebî şahsiyeti üzerine bir incelemeyle birlikte yeni harflerle yayımlanmıştır (Ankara 1991). b) Leylâ vü Mecnûn. 905 (1499-1500) yılında tamamlanmış olup Câmî'nin aynı konuda kaleme aldığı eserin etkisi altında yazılmıştır. Aruzun "mefâilün mefâilün feûlün" kalıbıyla yazılan eser Yûsuf u Züleyhâ kadar ilgi görmemesine rağmen Türk edebiyatında ilk "Leylâ vü Mecnûn" mesnevilerinden biri olması bakımından önemlidir. Zülfü Güler tarafından bir doktora çalışmasına konu edilen eserin (bk. bibl.) az sayıdaki nüshalarının en iyileri Süleymaniye (Ayasofya, nr. 3901/2), İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 800) ve Millet (Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 1164, 1165) kütüphanelerinde bulunmaktadır. c) Tuhfetü'l-uşşâk. Hamdullah Hamdi'nin en orijinal mesnevisi kabul edilen eserin konusunu, hıristiyan bir kıza âşık olup onunla evlenebilmek için dinini terkeden bir tüccarın oğlu ile bu kız arasında geçen olaylar oluşturmaktadır. Eserin sonunda hikâyenin kahramanı eşi ve çocuklarıyla birlikte tekrar İslâm'a döner. Şair eserini bitirirken buradaki kahramanların aşk, iman, akıl, nefis gibi kavramları sembolize ettiğini belirtir. Aruzun "mefâîlün mefâîlün feûlün" kalıbıyla yazılmış olan eserin adını Enîsî Mûnisü'l-uşşâk şeklinde kaydetmiştir. Tuhfetü'l-uşşâk'ın British Library (Or., nr. 7115) ve Medine Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey Kütüphanesi (nr. 8/811) nüshaları karşılaştırılarak faksimilesiyle birlikte neşredilmiştir (Mes'ad S. Al-Shaman, JTS, XV [1991], s. 169-256). d) Kıyâfetnâme. Aruzun "fâilâtün mefâilün fa'lün" kalıbıyla yazılmıştır. Kâtib Çelebi, Hamdullah Hamdi'nin bu eseri İmam Şâfiî'den tercüme ettiğini söylemektedir. Çeşitli kütüphanelerde on beş kadar yazma nüshası tesbit edilen (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 330; Esad Efendi, nr. 3613) 150 beyitlik bu mesnevi Âmil Çelebioğlu tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). e) Ahmediyye (Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş

Emir Hoca, nr. 181; İÜ Ktp., TY, nr. 1980). Hamdullah Hamdi'nin 900 (1494-95) yılında kaleme aldığı ve daha çok Mevlid adıyla bilinen bu eserin adı Şekāik Tercümesi ile Keşfü'ẓ-ẓunûn'da Muhammediyye olarak geçmektedir. Eserden Mevlidi Cismânî ve Mevlidi Rûhânî adıyla söz eden kaynaklara da rastlanmaktadır (Âşık Çelebi, vr. 89b; Kınalızâde, s. 309). Hamdullah Hamdi'nin Mevlidi Nebevî (Nebî) ve Muhammediyye adlı iki ayrı eseri olduğundan söz edilmesi (Sicill-i Osmânî, II, 243; Osmanlı Müellifleri, II, 135) yanlıştır; Âşık Çelebi ile Kâtib Çelebi'nin "mevlidi cismânî ve mevlidi rûhânî" dedikleri eser de budur. Aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla yazılan mesnevinin sonundaki, "Ahmediyye oldu bu manzûma nâm / Nazmını ettim dokuz yüzde tamâm" beyti eserin adını ve telif tarihini göstermektedir. Eserde Fil Vak'ası, Hz. Peygamber'in doğumu, mi'rac ve hicret gibi olaylar anlatılmıştır. 2. Divan. Bilinen iki nüshasından biri Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, nr. 2626), diğeri Millet Kütüphanesi'ndedir (Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 120). Süleymaniye nüshasında iki münâcât, altı na't, bazıları Farsça 182 gazel, on sekiz kıta, bir tarih ve üç beyit vardır (bk. TYDK, I, 76-77).

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan iki ciltlik satır arası Kur'an tercümesinin (Koğuşlar, nr. 428, 429) I. cildinin başında eserin Hamdullah Hamdi'ye ait ve müellif hattı olduğu kaydedilmiştir. Âyetler harekeli iri nesih, satır arası Türkçe meâller ise kısmen harekeli nesihle yazılmıştır. Bu eser Enîsî'nin kaydettiği Mecâlisü't-tefâsîr olmalıdır.

Enîsî, Hamdullah Hamdi'nin tasavvufa dair bir risâle ile bir fıkıh kitabı telif ettiğini söylüyorsa da bunların herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hamdullah Hamdi, Yûsuf u Züleyhâ (haz. Naci Onur), Ankara 1991; Sehî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 733, vr. 5b; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 237; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 250-251; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 89b-90a; a.e.,

İÜ Ktp., TY, nr. 2406, vr. 111b; Latîfî, Tezkire, s. 136-138; Âlî, Künhü'l-ahbâr, Süleymaniye Ktp., Murad Molla, Hamidiye, nr. 911-914, IV, vr. 153a-b; Kınalızâde, Tezkire, s. 309-311; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 58a-b; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1366; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 135, 337; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 442-443; Sicill-i Osmânî, II, 243; Osmanlı Müellifleri, II, 135-136; Emîr Hüseyin Enîsî, Menâkıb-ı Akşemseddin: Hayatı ve Eserleri (haz. Ali İhsan Yurd - Mustafa Kaçalin), İstanbul 1994, s. 138-139, 147-149; Cahid Erencan, Hamdullah Hamdi: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Eserlerinin Yazmalarının Tavsifi (lisans tezi, 1939-40), İÜ Ed.Fak. (İÜ Ktp., Tez, nr. 485);TYDK, I, 75-77; Ayverdi, Fâtih Devri Hattatları, s. 44; Neclâ Pekolcay, Türkçe Mevlid Metinleri (doktora tezi, 1950), İÜ Ed.Fak., s. 305-311 (İÜ Ktp., Tez, nr. 1821); Gönül Alpay Tekin, Leylâ ve Mecnun, Hamdullah Hamdi (mezuniyet tezi, 1960), İÜ Ed.Fak. Türkoloji Bölümü; a.mlf., "Hamdullah Hamdi'nin Leylâ ve Mecnun Hikâyesi", Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi, I/1, Erzurum 1970, s. 25-32; a.mlf., "Hamdullah Hamdi'nin Yeni Bir Leylâ ve Mecnun Nüshası ve Metin Tenkidi Hakkında Bazı Düşünceler", JTS (Ali Nihat Tarlan Hatıra Sayısı), III (1979), s. 307-342; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 67; İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Hamseler Kataloğu (haz. Nail Tuman), İstanbul 1961, s. 22-42; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 238; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 240-243; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 108; a.mlf., "Hamdi'nin Yusuf u Züleyha'sı", TDAY Belleten (1968), s. 173-211; Zdenka Veselá, "Hamdî, Mehmed Hamdullah", DOL, III, 68-69; Ahmet Topaloğlu, XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış "Satır-Arası" Kur'an Tercümesi, İstanbul 1976, hazırlayanın girişi, I, 17-18; M. Naci Onur, Hamdullah Hamdi: Yûsuf u Züleyha (İnceleme-Metin) (doktora tezi, 1982), Atatürk Üniversitesi Ed.Fak.; a.mlf., Akşemseddinzâde Hamdullah Hamdi, Yûsuf ve Zuleyha-İnceleme ve Seçmeler, Ankara 1986; a.mlf., "Ak-ŞemseddinZâde Hamdullah Hamdi'nin Yûsuf ve Züleyha Mesnevisindeki Önemli Motifler", TK, sy. 258 (1984), s. 651-658; Zülfü Güler, Hamdullah Hamdi: Leylâ ve Mecnun (İnceleme-Metin) (doktora tezi, 1982), Atatürk Üniversitesi Ed.Fak.; Zehra Öztürk, Hamdullah Hamdi'nin Yusuf u Zeliha Mesnevisi'nde Tipler ve Motifler (doktora tezi, 1993), İÜ Ed.Fak.; Cahit Kavcar, "Hamdullah Hamdi'nin Yusuf ü Züleyha'sı", TDAY Belleten (1968), s. 157-172; Hasibe Mazıoğlu, "Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler", TDe., VI/1, (1974), s. 35-37; Hüseyin Ayan, "Hamdullâh

Hamdî'nin Yûsuf u Züleyhâ Mesnevîsindeki Gazeller", Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi, sy. 5, Erzurum 1974, s. 31-50; Âmil Çelebioğlu, "Kıyâfe(t) İlmi ve Akşemseddinzâde Hamdullah Hamdî ile Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın Kıyâfetnâmeleri", a.e. (Ahmet Caferoğlu Özel Sayısı), sy. 11, Ankara 1979, s. 305-348; Mes'ad S. Al-Shaman, "Ḥamdu'llāh Ḥamdī'nin Tuḥfetül-ʿUşşāḳ Adlı Mesnevisi", JTS, XV (1991), s. 169-256; M. Fuad Köprülü, "Hamdî", İA, V/1, s. 183-186; Fahir İz, "Ḥamdī, Ḥamd Allāh", EI^2 (İng.), III, 131-132; "Hamdi, Hamdullah", TDEA, V, 82-83.

Zehra Öztürk

HAMDULLAH el-MÜSTEVFÎ

(حمد الله المستوفي)

Hamdullāh b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Nasr el-Müstevfî el-Kazvînî (ö. 740/1340'tan sonra)

İranlı tarihçi ve coğrafyacı, şair.

Arap asıllı Şiî bir ailenin çocuğu olarak 680'de (1281) Kazvin'de doğdu. Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in saflarında savaşarak şehid düşen Hür b. Yezîd er-Riyâhî'nin ahfadındandır. Ailesi, onun doğumundan uzun zaman önce Kazvin'e gidip yerleşmiş ve Abbâsî Halifesi Mu'tasım-Billâh döneminden (833-842) Sultan Mahmûd-ı Gaznevî'ye kadar (998-1030) bazı aralıklar hariç şehrin idaresini elinde tutmuştur. Büyük dedesi Emînüddin Nasr, dedesi ve babası Irak'ın müstevfî*si oldukları için aile "Müstevfiyân" lakabıyla anılır. Hamdullah'ın kardeşi Zeynüddin Muhammed de İlhanlılar'ın meşhur veziri Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî tarafından müstevfî tayin edilmişti. Olcaytu zamanında iyi bir kâtip olarak temayüz eden Hamdullah 1311'de Kazvin, Ebher, Zencan ve Târimeyn'in malî işlerinin teftişiyle görevlendirildi. Bu münasebetle Sultâniye, Tebriz, Bağdat, İsfahan ve diğer bazı şehirleri gezmiş ve buralardaki kütüphanelerde incelemelerde bulunmuştur.

Hamdullah gençliğinde tarih kitaplarıyla ilgilenir, âlim, edip ve şairlerin meclislerine katılmaktan hoşlanırdı; özellikle Reşîdüddin'in meclislerine devam ederdi. Reşîdüddin'in öldürülmesi üzerine devrin bütün âlim ve düşünürleri gibi o da gözden düştü. Ancak Ebû Said Bahadır Han devletin giderek çöküşe sürüklendiğini görünce kabiliyetli ve dirayetli insanları tekrar göreve getirme ihtiyacını hissederek Reşîdüddin'in oğlu Gıyâseddin Muhammed'i vezir tayin etti (1328). Hamdullah da onun hizmetine girdi ve Nüzhetü'l-ḳulûb'u tamamladığı 740 (1340) yılından sonra Kazvin'de vefat etti.

Eserleri. 1. Târîḫ-i Güzîde*. Müellifin 730'da (1330) Vezir Gıyâseddin

Muhammed’e takdim ettiği Farsça umumi bir tarihtir. Taberî, İbnü’l-Esîr, Atâ Melik Cüveynî ve Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî gibi birçok tarihçinin eserinden istifade edilerek yazılan Târîẖ-i Güzîde Hamdullah’ın yaşadığı dönemle ilgili değerli bilgileri ihtiva etmekte olup özellikle İlhanlı tarihi için başvurulması gereken önemli bir kaynaktır. Eserin Edward G. Browne (E. J. W. Gibb Memorial Series, nr. XIV/1, Leyden-London 1910) ve Abdülhüseyin Nevâî (Tahran 1364) tarafından gerçekleştirilen iki neşri bulunmaktadır. 2. Ẓafernâme. Firdevsî’nin Şâhnâme’sine nazîre olarak yazılmış, Hz. Peygamber’den başlayarak 734 (1334) yılına kadar gelen 75.000 beyitlik manzum bir tarihtir. Müellif kırk yaşında yazmaya başladığı bu eserini 735’te (1335) tamamlamıştır. Her biri müstakil bir eser şeklinde üç ciltten oluşan kitabın “Ḳısmü’l-İslâmiyye min Kitâbi Ẓafernâme” başlıklı 25.000 beyitlik I. cildinde Asr-ı saâdet, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler ve Abbâsîler dönemleri anlatılmaktadır. “Ḳısmü’l-aḥkâmiyye min Ẓafernâme fî ẕikri’l-ʿAcem” başlığını taşıyan 20.000 beyit hacmindeki II. ciltte Saffârîler, Sâmânîler, Gazneliler, Gurlular, Deylemliler, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları, Hârizmşahlar, Fars Atabegleri (Salgurlular) ve Kirman’da hüküm süren Karahıtay asıllı Kutluğhanlılar hakkında bilgi verilmektedir. 30.000 beyitten meydana gelen III. ciltte ise “Ḳısmü’s-sulṭâniyye min Kitâbi Ẓafernâme fî ẕikri’l-Moġol” başlığı altında Türkler’in ve Moğollar’ın menşeinden, Oğuz Han’dan, Cengiz Han’dan, onun atalarıyla ahfadından ve 731 (1331) yılına kadar gelen İlhanlı tarihinden bahsedilmektedir. Türk ve Moğol tarihinin en önemli kaynaklarından olan Ẓafernâme’nin yazma nüshaları British Museum ile (Or., nr. 2833) İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’nde (nr. 2041-2042) bulunmaktadır. 3. Nüzhetü’l-ḳulûb. Müellifin, dostlarının ricası üzerine telifine başlayıp 740’ta (1340) tamamladığı eser coğrafya ve kozmografyaya dairdir. Müstevfî bu kitabı yazarken Ahmed b. Ebû Abdullah’ın et-Tibyân, İbn Hurdâzbih’in el-Mesâlik ve’l-memâlik, Ebû Zeyd el-Belhî’nin Ṣuverü’l-eḳālîm, Ebü’l-Fidâ’nın Taḳvîmü’l-büldân, Zekeriyyâ el-Kazvînî’nin

ʿAcâʾibü’l-maẖlûḳāt, Âs̱ârü’l-bilâd ve aẖbârü’l-ʿibâd, İbnü’l-Belhî’nin Fârsnâme adlı eserlerinden ve birçoğu günümüze ulaşmayan çeşitli kaynaklardan faydalanmış, ayrıca derlediği bilgilere önemli ilâveler yapmıştır. Kitapta, İlhanlılar devrinde İran’daki siyasî taksimat ve eyaletlerden toplanan vergiler hakkında da geniş bilgiler bulunmaktadır.

Nüzhetü'l-ḳulûb kozmografya hakkında bir giriş, üç esas bölüm (makale) ve bir hâtimeden oluşur. Birinci bölümde mineraller, botanik ve zoolojiyle ilgili bilgiler verilmekte, ikinci bölümde insanın vücut yapısı, ahlâkî vasıfları ve melekelerinden bahsedilmektedir. Üçüncü bölüm coğrafyaya ayrılmış olup dört kısımdan oluşmaktadır. Orijinal bilgiler ihtiva eden birinci kısımda Mekke, Medine, Kudüs ve Mescidi Aksâ; ikinci kısımda İran'ın maliyesi, coğrafyası, eyalet, vilâyet, kaza, nahiye ve köyleri, yol ve menzilleriyle dağları, nehirleri, deniz ve gölleri, maden ve mineralleri; üçüncü bölümde komşu ülkeler, son bölümde de diğer bazı ülkelerin coğrafî durumu incelenmektedir. İlhanlılar hakkında verilen bilgiler tamamen devletin resmî vesikalarına dayanmaktadır; Selçuklular hakkındaki bilgiler ise Risâle-i Melikşâhî ve Risâletü's-Senceriyye gibi günümüze intikal etmeyen kitaplardan alınmıştır (İA, V/1, s. 188). Hâtimesinde dünyadaki tuhaf ve garip şeylere de (acâibü'l-mahlûkāt) yer verilen eser tarihî coğrafya ve sosyal tarih açısından önemli bir kaynaktır. Özellikle 1336 yılı İlhanlı bütçesinden bahsedilirken anlatılanlar, Anadolu'da hangi vilâyet ve şehirlerin fiilen Moğollar'a tâbi olduğunu göstermesi bakımından büyük değer taşımaktadır. İlhanlılar devrinde İran'ın beşerî coğrafyası, idarî teşkilâtı, ticarî ve iktisadî hayatı için yegâne kaynak olan Nüzhetü'l-ḳulûb'un tamamı ilk defa Melikü'l-küttâb Mirza Muhammed Şîrâzî tarafından neşredilmiş (Bombay 1311), C. Schéfer de Irâk-ı Arab, Irâk-ı Acem, Azerbaycan, Mugan, Arrân, Şirvan ve Gürcistan'la ilgili kısmını Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâme'sinin zeylinde yayımlamıştır (Supplément au Siassetnameh, Paris 1897, s. 141-230). Daha sonra Guy le Strange eserin coğrafya kısmının tenkitli neşrini yapmış (E. J. W. Gibb Memorial Series, nr. XXIII/1, Leiden-London 1915; Tahran 1362; Frankfurt 1993) ve arkasından da İngilizce'ye çevirmiştir (aynı seri, nr. XXIII/2 [1919]; Frankfurt 1993). Bundan başka kitabın tamamı Debîr-i Siyâkī (Tahran 1336 hş.), zoolojiye ait kısmı ise İngilizce tercümesiyle birlikte John Stephenson tarafından yayımlanmıştır (London 1928).

BİBLİYOGRAFYA

Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), nâşirin mukaddimesi; a.mlf., Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), nâşirin mukaddimesi; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 418-419; Suppl., s. 98, 172-173; M. Şemseddin [Günaltay], İslâmda Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 318-329; Browne, LHP, III, 87-100; Storey, Persian Literature, I/1, s. 81-84; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn fî ʿahdi'l-Moġol ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, s. 191-193; Sarton, Introduction, III/1, s. 630-632; I. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 396-398; Hânbâbâ, Fihrist, V, 5188; H. M. Elliot, Bibliographical Index to the Historians of Muhammadan India, Delhi 1976, I, 75-77; Erdoğan Merçil, Fars Atabegleri, Salgurlular, Ankara 1975, s. XV; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 144; Safâ, Edebiyyât, III, 1276-1280; a.mlf., Gencîne-i Süḫan, IV, 303-304; Zeki Velidî Togan, Tarihte Usûl, İstanbul 1985, s. 197, 202; a.mlf., "Moğollar Devrinde Anadolu'nun İktisadi Vaziyeti", THİTM, I (1931), s. 21-27; a.mlf., "Hamdullah Müstevfî", İA, V/1, s. 186-188; Ali Abdullah ed-Difâ', İshâmü ʿulemâʾi'l-ʿArab ve'l-müslimîn fî ʿilmi'l-ḥayevân, Beyrut 1406/1986, s. 392-393; Barthold, Türkistan, s. 52-53; Nosratollah Rastegar, "Hamdu'llāh Mustaufīs Historisches Epos Zafarnāme", WZKM, LXXIX (1989), s. 185-194; V. F. Büchner, "al-Ḳazwīnī", EI, IV, 844-845; B. Spuler, "Ḥamd Allāh", EI² (İng.), III, 122.

Abdülkerim Özaydın

HAMDULLAH SUPHİ TANRIÖVER

(bk. TANRIÖVER, Hamdullah Suphi).

HAMDÛN el-KASSÂR

(حمدون القصّار)

Ebû Sâlih Hamdûn b. Ahmed b. Umâre en-Nîsâbûrî (ö. 271/884)

Mutasavvıf, Melâmetiyye akımının ilk temsilcisi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Kaynaklardan dinî tahsilini Horasan bölgesinde tamamladığı, Süfyân es-Sevrî mezhebine bağlı olduğu, hadis öğrendiği ve rivayet ettiği anlaşılmaktadır (Zehebî, XIII, 51). Hücvîrî, onun fıkıh ve hadiste en yüksek dereceye ulaştığını bildirir (Keşfü'l-mahcûb, s. 226). Daha sonraki yıllarda tasavvufa ilgi duydu. Ali en-Nasrâbâdî ve Selm b. Hasan el-Bârûsî'nin sohbetlerine katıldı. Hamdûn'u Melâmî fikirlere yönlendiren sûfî Ebû Türâb en-Nahşebî (ö. 245/859) olmuştur. Ebû Hâtim el-Attâr ve Hâtim el-Esam'dan feyiz alan Ebû Türâb sûfîlere has şekil ve kıyafetlere ilk karşı çıkanlardandır. “Kim hırka giyerse, kim hankaha gidip oturursa dilencilik yapıyor demektir” sözü bu alanda söylenen en eski sözlerden biridir. Zehebî, Hamdûn'un kabrinin Nîşâbur yakınındaki Hîre'de bulunduğunu, Sülemî'nin onun hakkında bir menâkıbnâme yazdığını kaydeder (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 51).

III. (IX.) yüzyıldan itibaren tasavvufî hayatta şekil ve merasimin fazla itibar görmeye başlaması, ihlâs ve öze önem veren bu harekette bir sapma olarak değerlendirildi ve şekilciliğe şiddetle tepki gösteren yeni bir akımın doğmasına yol açtı. Melâmiyye veya Melâmetiyye adını alan bu akımın ilk temsilcisi Hamdûn el-Kassâr'a göre “kınayanın kınamasından korkmama” (bk. el-Mâide 5/54) esasına dayanan melâmet selâmeti terketmektir. Onun özellikle üzerinde durduğu konular ihlâs, tevazu, nefsin arzularına karşı çıkmak ve hayattan kopmadan çalışıp çabalamaktır. Nefsin arzularına karşı koyabilmenin en emin yollarından biri yüksek duygu ve davranışları gizli tutmak, günah ve kusurları ise insanlardan gizlememektir. Melâmet yolunun çetin olduğunu, bu yolun gereklerini herkesin yerine getiremeyeceğini belirten Hamdûn el-Kassâr, Melâmetîler'in Mürcie kadar Allah'ın rahmet

ve merhametinden ümitli, Mu‘tezile kadar da azabından endişeli olması gerektiğini söyler (Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 129; Ebû Nuaym, X, 231). Müridi

Abdullah b. Muhammed b. Münâzil'e hiçbir dünyevî sebepten dolayı kızmamasını tavsiye eden Hamdûn, kürsülerden büyük kalabalıklara hitap etmenin insanın kibir duygusuna kapılmasına sebep olabileceğini belirtmiş ve bu yüzden kendisine teklif edilen vâizlik görevini kabul etmemiştir (Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 126; Hücvîrî, s. 226). Zühdü, "Allah'ın teminatı altında olana güvenip huzur ve sükûn içinde olmaktır" şeklinde tarif etmiş, bunun yanında herkesin basit de olsa bir işte çalışmasını şart koşmuştur.

Ebû Nuaym'ın naklettiğine göre Hamdûn el-Kassâr selefe ve döneminin âlimlerine saygı duymuş, dostlarını onların sohbetlerine katılmaya teşvik etmiş; elbiselerinin huşû, süslerinin vera‘, ziynetlerinin haşyet, sözlerinin zikrullah, susmalarının tefekkür olduğunu söylemiştir (Ḥilye, X, 232).

Hamdûn el-Kassâr tevazuu, bir insanın dünyada ve âhirette hiçbir kimsenin kendisine muhtaç olmadığını düşünmesi, tevekkülü de Allah'a sımsıkı bağlanma olarak tarif etmiş, ancak kendisinde tevekkül hakkında konuşma ehliyeti görmemiştir (Kuşeyrî, s. 307, 375). Sabırsızlığı da musibet ve sıkıntılardan dolayı bir bakıma Allah'ı itham etmek şeklinde değerlendirmiştir (Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 128; Ebû Nuaym, X, 231). "Bir sarhoş gördüğün zaman hemen kendine gel, kendi günahlarını hatırla, o sarhoşu kınayarak yeni bir günah işleme" ikazında bulunmuş; kendisini tenkit eden bir kişiye de, "Ne yaparsan yap benim kendimi eleştirdiğim kadar beni eleştiremezsin" demiştir (Ebû Nuaym, X, 232; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, V, 122). Bir mahlûkun başka bir mahlûktan yardım istemesini hapiste olan bir kimsenin hapis arkadaşından yardım dilemesine benzeten Hamdûn el-Kassâr (Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 126), "Hakkın seni bilmesi halkın bilmesinden daha önemlidir" diyerek kusurları gizlemenin anlamsızlığına işaret etmiştir (Hücvîrî, s. 292). Kendi nefsini Firavun'un nefsinden daha üstün görmediğini söylemiş, nefis eğitiminde Hz. Yûsuf'un, "Muhakkak ki nefis kötülüğü emreder" (Yûsuf 12/53) sözüne atıfta bulunarak bu peygamberin başlı başına bir "âyet" olduğunu ifade etmiştir.

Tasavvufî hal ve makamları değerleri bakımından derecelendirmede diğer bazı sûfîlerden farklı düşünen Hamdûn el-Kassâr, huzûrun gaybetten daha

üstün olduğunu belirten görüşüyle Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ile aynı safta yer alırken Hallâc-ı Mansûr, Şiblî ve İbn Atâ'dan ayrılmıştır (a.g.e., s. 342). Diğer bir görüş farklılığı da velînin mâsum ve mahfuz oluşu meselesiyle ilgilidir. Hakîm et-Tirmizî ve Cüneyd'in de aralarında bulunduğu bir grup sûfî, velînin günah işlemekten değil küfür ve şirkten mahfuz olduğunu ileri sürerken Hamdûn el-Kassâr'ın da içinde yer aldığı bazı sûfîler, "Velâyette taata devam etmek şarttır, aksi halde günahlar velîyi velâyet makamından düşürür" demişlerdir (a.g.e., a.y.).

Hamdûn el-Kassâr'ın düşünceleri ve yorumları kısa sürede Nîşâbur ve Horasan sınırlarını aşarak başka bölgelerde yaşayan sûfîlerin de takdirini kazanmıştır. Onun hakkında söylenen sözlerin en meşhuru Cüneyd-i Bağdâdî'ye nisbet edilen, "Hz. Muhammed'den sonra peygamber gelseydi Hamdûn el-Kassâr olurdu" sözüdür (Herevî, s. 121; Ali Şîr Nevâî, s. 40).

Hamdûn el-Kassâr ile başlayan Melâmetiyye anlayışı lehinde ve aleyhinde ileri sürülen görüşlerle bugüne ulaşmıştır. Özellikle "iyilikleri gizleyip kötülükleri açığa vurmak" ilkesi âlimlerce tenkit edildiği gibi bazı sûfîler de bu anlayışı pek benimsememişlerdir.

Kelâbâzî et-Taʿarruf'ta, Serrâc el-Lümaʿda Hamdûn el-Kassâr'a yer vermedikleri gibi Melâmetiyye'den de söz etmemişlerdir. Kuşeyrî er-Risâle'sinde Hamdûn'u tanıtırken Melâmetiyye'nin Nîşâbur'da onun vasıtasıyla yayıldığını söylemekle yetinmiştir. Kuşeyrî ile çağdaş olan Hücvîrî eserinde Melâmetiyye'ye geniş yer vermiş ve Hamdûn el-Kassâr'ı melâmet ehlinin önderi olarak tanıtmıştır (Keşfü'l-mahcûb, s. 292). ʿAvârifü'l-maʿârif'in sekizinci babını Melâmetiyye'ye ayıran Sühreverdî ise Hamdûn el-Kassâr'ın adını anmamış, "Sûfî mi üstündür Melâmî mi" tartışmasında birinci görüşü tercih etmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'nin 309. babında Melâmetiyye'yi anlatırken bu makamın Hz. Peygamber ve sıddîkların makamı olduğunu, bu dereceye Hamdûn el-Kassâr, Ebû Saîd el-Harrâz ve Bâyezîd-i Bistâmî'nin ulaştığını söyler.

Abdullah b. Muhammed b. Münâzil, Mahfûz b. Muhammed, Ebû Ali es-Sekafî, İbrâhim el-Kannâd, Ebû Amr b. Nüceyd Hamdûn'un en meşhur

takipçileridir. Melâmet ehlinin öncülerinden olan çağdaşı Ebû Hafs en-Nîsâbûrî ibadet ve mücâhedenin faydalarından bahsedip müridlerini iyi işlere özendirirken Hamdûn tam aksine müridlerin şımarmamaları için onları amel ve ibadetlerdeki kusurlarını görmeye çağırmış, bu yolun öncüleri arasında yer alan Ebû Osman ise bu iki yolu birleştirmeye çalışmıştır (Sülemî, Uṣûlü'l-Melâmetiyye, s. 145). Melâmetî tavır Türk tasavvufunda Hacı Bayrâm-ı Velî ve Dede Ömer Sikkînî tarafından sürdürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 123-129; a.mlf., Uṣûlü'l-Melâmetiyye, Kahire 1985, s. 95, 145; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 231-232; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 138, 139, 298, 303-307, 375, 452, 480; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 148, 226, 292-293, 342; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 121; Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâ˒, s. 401, 403-404; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, V, 122; a.mlf., el-Muntaẓam (Atâ), XII, 246; Sühreverdî, ˓Avârifü'l-ma˓ârif, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 69; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, Kahire, ts. (Mektebetü's-Sekāfeti'd-dîniyye), III, 34-36; Zehebî, A˓lâmü'n-nübelâ˒, XIII, 50, 51; İbnü'l-Mülakkın, Ṭabaḳātü'l-evliyâ˒, s. 298, 345, 359, 360; Ali Şîr Nevâî, Nesâyim, s. 40; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 113-114; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 72; Münâvî, el-Kevâkib, I, 220-221; Abdülbâki Gölpınarlı, Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 3-25; Kāsım Ganî, Târîḫ-i Taṣavvuf, Kahire 1970, s. 623-630; Mustafa Kara, "Melâmetiye", Prof.Dr. Sabri F. Ülgener'e Armağan, İstanbul 1987, s. 561-598; Abdülhüseyn-i Zerrinkûb, Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 338-341; F. De Jong - Hamid Algar, "Malāmatiyya", EI² (İng.), VI, 223-225.

Mustafa Kara

HAMELE-i ARŞ

(حملة العرش)

Arşı taşımakla görevli meleklere verilen ad

(bk. MELEK).

HAMELE-i KUR’ÂN

(bk. HÂFIZ).

HAMEVÎ, Ahmed b. Muhammed

(أحمد بن محمد الحموي)

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Hamevî el-Mısrî (ö. 1098/1687)

Hanefî fakihi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Hama asıllı olduğu için Hamevî, Mısır'da yetiştiği için Mısrî nisbeleriyle anılır. Kahire'de Nûreddin el-Uchûrî, İbn Allân,

Şehâbeddin el-Hafâcî, Muhammed b. Ahmed eş-Şevberî, Hasan b. Ammâr eş-Şürünbülâlî, Mansûr b. Abdürrezzâk et-Tûhî, Halîl b. İbrâhim el-Lekānî ve Nûreddin eş-Şebrâmellisî gibi âlimlerden ilim tahsil etti. Özellikle Hanefî fıkhında derinleşti; Kahire'de Süleymaniye ve Hüseyniye medreselerinde ders verdi. Yetiştirdiği talebeler arasında İbnü's-Semmân ed-Dımaşkī, İbrâhim b. Abdurrahman b. Ali ve Muhammed b. Velî el-Hafîd gibi âlimler bulunmaktadır.

Eserleri. 1. Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir ʿalâ meḥâsini'l-Eşbâh ve'n-neẓâʾir. İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir adlı eserinin en meşhur şerhidir. 1097 (1686) yılında tamamlanan ve müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan eser (Şehid Ali Paşa, nr. 742) basılmıştır (Leknev 1284, 1294, 1317; I-II, İstanbul 1290 [İbn Gānim el-Makdisî ve Hayreddin er-Remlî'nin el-Eşbâh şerhleri ve İbn Nüceym'in Resâʾil'i ile birlikte]; I-IV, Beyrut 1405/1985). 2. Dürerü'l-ʿibârât ve ġurerü'l-işârât fî taḥḳīḳi meʿâni'l-istiʿârât. 1070'te (1660) tamamlanan eser İbrâhim Abdülhamîd et-Telbî tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1407/1987). 3. en-Nefeḥâtü'l-miskiyye fî ṣınâʿati'l-fürûsiyye (nşr. Abdüssettâr Karagūlî, Bağdat 1369/1950). 4. Keşfü'r-remz ʿan beyâni (ḫabâye)'l-Kenz (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 928-929; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 351-352; Çorlulu Ali Paşa, nr. 192-193). Molla Miskîn'in, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin eseri Kenzü'd-deḳāʾiḳ'e yaptığı şerhin hâşiyesidir. 5. Teẕhîbü'ṣ-

ṣaḥîfe bi-nuṣreti'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3631; Pertev Paşa, nr. 621). 6. Ḥâşiye ʿale'd-Dürer ve'l-Ġurer (Mektebetü'l-Ezher, nr. 2421). Molla Hüsrev'in meşhur eseri üzerine yazılmış bir hâşiyedir. 7. Nefeḥâtü'l-ḳurb ve'l-ittiṣâl bi-iṡbâti't-taṣarruf li-evliyâʾillâhi ve'l-kerâmeti baʿde'l-intiḳāl (diğer bazı âlimlere ait risâlelerle birlikte bir mecmua içinde, Kahire 1318, 1319). 8. ed-Dürerü'ṡ-ṡemîne fî ḥükmi'ṣ-ṣalât fi's-sefîne (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1147; Esad Efendi, nr. 3631; Pertev Paşa, nr. 624). Abdullah el-Cebûrî tarafından önce Mecelletü Külliyyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye'de (bk. bibl.), daha sonra Resâʾil fi'l-fıḳh ve'l-luġa içinde (Beyrut 1982, s. 93-101) neşredilmiştir.

Bu eserlerden başka yazma mecmualar içinde Hamevî'ye ait muhtelif hacimlerde risâleler yer almaktadır. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir: ʿUḳūdü'l-ḥisân fî ḳavâʿidi meẕhebi'n-Nuʿmân (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 362), ed-Dürrü'l-ferîd fî beyâni ḥükmi't-taḳlîd, İtḥâfü erbâbi'd-dirâye bi-fetḥi'l-hidâye, Risâle müteʿalliḳa bi-taʿaddüdi'l-ḳuḍât fi'l-beldeti'l-vâḥide, el-Ḳavlü'l-belîġ fî ḥükmi't-teblîġ, Âdâbü'l-baḥs̱, ed-Dürrü'l-manẓûm fî fażli'r-rûm, ed-Dürrü'n-nefîs fî beyâni nesebi'l-İmâm Muḥammed b. İdrîs, Taʿlîḳu'l-ḳalâʾid ʿalâ manẓûmeti'l-ʿaḳāʾid, İtḥâfü'l-eẕkiyâʾ bi-taḥḳīḳi ʿiṣmeti'l-enbiyâʾ (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3631; Pertev Paşa, nr. 624; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1147; Hamevî'nin eserleri ve yazma nüshaları için ayrıca bk. Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 164-165; Brockelmann, GAL, II, 409-410, Suppl., II, 433; Hamevî, nâşirin mukaddimesi, s. 12-16).

BİBLİYOGRAFYA

Hamevî, Dürerü'l-ʿibârât ve ġurerü'l-işârât fî taḥḳīḳi meʿâni'l-istiʿârât (nşr. İbrâhim Abdülhamîd et-Telbî), Kahire 1407/1987, nâşirin mukaddimesi, s. 5-30; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, I, 27, 334, 343; II, 38, 270; III, 175-176; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, I, 114-115, 167; Serkîs, Muʿcem, I, 375, 1004; Brockelmann, GAL, II, 252, 409-410; Suppl., II, 433; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 164-165, 354, 758; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 281; IV, 110; VII,

207; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 75; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 239; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 135; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, I, 387; Muhammed Îsâ Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil li't-türâs̱i'l-ʿArabiyyi'l-maṭbûʿ, Kahire 1993, II, 220-221; Abdullah el-Cebûrî, "ed-Dürerü's̱-s̱emîne fî ḥükmi'ṣ-ṣalâti fi's-sefîne li-Aḥmed b. Muḥammed el-Ḥamevî el-Ḥanefî", Mecelletü Külliyyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, sy. 2, Bağdad 1968, s. 281-290; C. Gilliot, "Textes arabes anciens édités en Égypte au cours des années 1987 à 1990", MIDEO, XX (1991), s. 341; Mustafa Baktır, "el-Eşbâh ve'n-Nezâir", DİA, XI, 458-459.

Mustafa Sinanoğlu

HAMEVÎ, Sa‘deddin

(bk. SA‘DEDDÎN-i HAMMÛYE).

HÂMÎ

(الحامي)

Câhiliye Arapları’nda bazı dinî hüküm ve örflere konu olan erkek deve.

Hâmî kelimesi “himaye etmek, korumak” mânasındaki hamy (himâye) kökünden türeyen bir sıfat olup “koruyan” anlamına gelir. Câhiliye Arapları, sulbünden fazlaca döl alınan ve artık yaşlanmış olan erkek deveye “sırtını korumuş” anlamında hâmî adını verirler, onu putlara adayarak serbest bırakır ve ölünceye kadar hiçbir iş gördürmezlerdi. Onların inancına göre böyle bir deveye binilmesi, yük yüklenilmesi, tüyünün kırpılması haramdı.

Hâmînin sulbünden gelen döllerin sayısı ve cinsiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazılarına göre bir devenin hâmî sayılabilmesi için sulbünden dişi veya erkek on batın devenin üremesi gerekir. Bazıları ise gerek kendi yavruları gerekse yavrularının yavruları arasında on dişi dölün bulunmasını veya arka arkaya ondan yedi dişi döl alınmasını şart koşmuşlardır. Bunların yanında sadece yavrusunun yavrusunu yeterli kabul edenler de vardır. Mâverdî’nin İmam Şâfiî’den naklettiği rivayete göre on yıl kendisinden döl alınan damızlık deveye hâmî denilir (Taberî, VII, 56-60; İbnü’l-Cevzî, II, 439-440). Buhârî’de yer alan bir rivayette, Saîd b. Müseyyeb hâmîyi “sulbünden belli sayıda döl alınan erkek deve” olarak tarif etmiş (“Tefsîr”, 5/13), Aynî ise bu sayıyı on batın olarak belirtmiştir (ʿUmdetü’l-ḳārî, XV, 139-140).

Hayvanları takdis etme veya onları yaratılış gayesinin dışına çıkararak Tanrı’ya adama inancının İslâm’ın tevhid anlayışıyla bağdaşmayacağı açıktır. Bu sebeple Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın bahîre, sâibe, vasîle ve hâmî diye imtiyazlı bir hayvanlar sınıfı belirlemediği, bu isimlerle anılan hayvanlardan faydalanmayı haram kılmadığı, bu telakkilerin Allah’a iftiradan başka bir şey olmadığı vurgulanmıştır (el-Mâide 5/103; ayrıca bk. el-En‘âm 6/138-139). Müfessirlerin söz konusu âyetlerle ilgili açıklamalarında belirttiklerine göre Hz. Peygamber, hayvanları takdis etme

anlamına gelen bu âdetle tevhide dayalı İsmâilî dininin değiştirildiğini, bunu ilk defa başlatanın Amr b. Luhay olduğunu ve kendisini cehennemde azap çekerken gördüğünü söylemiştir (Taberî, VII, 56-57; krş. Buhârî, “Menâḳıb”, 10).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥmy” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḥmy” md.; Buhârî, “Tefsîr”, 5/13, “Menâḳıb”, 10; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), VII, 56-60; Mâtürîdî, Teʾvîlât, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 202a; Mekkî b. Ebû Tâlib, Tefsîrü’l-müşkil min ġarîbi’l-Ḳurʾân (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Riyad 1406/1985, s. 72; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, II, 439-440; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XII, 108-110; Kurtubî, el-Câmiʿ, VI, 335-338; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XV, 139-140; Elmalılı, Hak Dini, II, 1823; III, 2059-2064; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 206.

Muhammed Eroğlu

HÂMÎ-i ÂMİDÎ

(حامئ آمدي)

(ö. 1160/1747)

Divan şairi.

1090'da (1679) Diyarbekir'de (Âmid) doğdu. Asıl adı Ahmed'dir. Gençliğinde Semerkantlı Derviş Âgâh'tan ders aldığı ve şair İbrâhim Hâşim'den hattatlık öğrendiği bilinmektedir. Otuz yaşlarında İstanbul'a gitti, burada Sadâret Kethüdâsı Muhsinzâde Abdullah Paşa'ya intisap ederek divan kâtipliği görevini üstlendi. Bir süre sonra Diyarbekir beylerbeyiliğine tayin edilen Köprülüzâde Hacı Abdullah Paşa'nın divan kâtibi olarak memleketine döndü (1718). Ertesi yıl Abdullah Paşa ile beraber aynı görevle önce Van'a, ardından Erzurum'a gitti. 1725'te Tebriz'in fethi sırasında göstermiş olduğu başarılı hizmetler dolayısıyla kendisine hâcegânlık rütbesi verildi. 1726'da Abdullah Paşa'nın görevinden ayrılması üzerine kendisi de Diyarbekir'e geri döndü.

Hâmî, Patrona İsyanı'nın cereyan ettiği 1730 yılında ikinci defa İstanbul'a gittiyse de bir yıl kadar sonra oldukça zahmetli bir yolculukla tekrar memleketine döndü. 1743'te bazı dostlarının daveti üzerine Erzurum'a gitmiş, buradan dönüşünde eşkıyanın saldırısına uğrayıp yanındaki bütün para, eşya ve silâhları yağmalanarak perişan bir halde Diyarbekir'e ulaşabilmiştir. Çermikli Çetecizâde Abdullah Paşa'nın Diyarbekir valiliği sırasında onun verdiği câizeler ve bir köyün temliki sayesinde rahat bir hayata kavuştu. Kışın şehirdeki evi, yaz aylarında Dicle kıyısındaki köşkü ilim ve sanat adamlarının toplandıkları bir mahfel haline geldi. Hâmî Diyarbekir'de vefat etti.

XVIII. yüzyılın ikinci derecedeki şairlerinden kabul edilen Hâmî'nin düzenlediği divanın çeşitli nüshaları bulunmaktadır (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 99, 100; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2620; İÜ Ktp., TY, nr. 506; Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 2401). Hacı Abdullah

Paşa'nın Azerbaycan savaşlarını ve Tebriz'in fethini anlatan 375 beyitlik "üzre" redifli kasidesi, Giritli Tayyibî Efendi'ye hitaben kaleme alınan 264 beyit uzunluğundaki bir mektup, on beş kaside, altmış iki gazel, on altı tarih manzumesi, iki murabba, bir lugaz ve bir müfredin yer aldığı divan ayrıca basılmıştır (İstanbul 1272).

Kasidelerinde Nef'î ve Nâbî, gazellerinde yer yer Nâbî ve Nedîm tesirleri görülen Hâmî, şahit olduğu önemli bazı olayları anlatırken çok defa ölçüsüz mübalağalara düşmekten kurtulamamıştır. Bazı hikemî ve hamâsî beyitleri sonraki devirlerde darbımesel halinde söylenen Hâmî'nin "üzre" redifli kasidesiyle, 1743'te Erzurum'dan Diyarbekir'e dönerken eşkıya tarafından nasıl soyulduğunu anlatan 121 beyitlik "lâmiyye"si oldukça ünlüdür.

BİBLİYOGRAFYA

Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Bağçe-i Safâ-endûz, İÜ Ktp., TY, nr. 2095, vr. 112; Râmiz, Âdâb-ı Zürefâ, İÜ Ktp., TY, nr. 91, vr. 65; Fatîn, Tezkire, s. 58; Ali Emîrî, Tezkire-i Şuarâ-yı Âmid, İstanbul 1328, s. 187-209; Osmanlı Müellifleri, II, 139-140; Gibb, HOP, IV, 71-73; Şevket Beysanoğlu, Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları, İstanbul 1957, I, 211-224; TYDK, III, 744-747; Abdülkadir Karahan, "Ḥāmī-i Āmidī", EI² (İng.), III, 133; a.mlf., "Hâmî, Ahmed", TDEA, IV, 83-84.

Abdülkadir Karahan

HAMÎD

(الحميد)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Hamîd kelimesi “iyilik, güzellik ve erdemlilikle niteleyip övmek” anlamındaki hamd masdarından sıfat olup “övülen, övgüye lâyık bulunan”, ayrıca “öven” mânalarına gelir. Âlimlerin çoğu, esmâ-i hüsnâdan biri olarak hamîdin ilk anlamına öncelik vermiştir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân’ının bir yerinde hamîdi “kendisine hiçbir yerginin yönelmediği varlık” (vr. 374b), bir başka yerinde de “dıştan bir sebep olmaksızın zâtıyla övgüye lâyık bulunan” diye tanımlamıştır; O’nun dışındaki herkes yine kendisinin lutfu ile övülmeye hak kazanır. Mâtürîdî kelimenin “öven” mânasına da gelebileceğini söyler. Şöyle ki: Allah insanların güzel fiil ve davranışlarını över ve kendilerini mükâfatlandırır. Aslında kulları bu fiillere muvaffak kılan yine kendisidir (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, vr. 789a). Ebü’l-Hasan el-Eşʿarî ise hamîde “sıfatlarında ve fiillerinde övülen” (mahmûd) anlamını vermiştir (İbn Fûrek, s. 54). Hamîd ismine “öven” mânası verildiği takdirde Allah’ın bizzat kendisini övmesi de kelimenin muhtevası içinde düşünülebilir. Nitekim birçok âyette hamd Allah’ın zâtına izâfe edilmiştir. Bunun insanlara hamdetmeyi öğretme amacını taşıdığı kabul edilir (bk. HAMD).

Kur’ân-ı Kerîm’de hamd kavramı altmış bir yerde Allah’a nisbet edilmekte olup bunların on yedisini hamîd ismi oluşturmaktadır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥmd” md.). Hamd bir âyette lafza-i celâl yerine tek başına ve “övgüye lâyık olanın (Allah’ın) yolu” (sırâtü’l-hamîd) şeklinde yer almıştır (el-Hac 22/24). On âyette “her şeyden müstağni ve her şey kendisine muhtaç” anlamındaki ganî, üç âyette “yenilmeyen yegâne galip” mânasındaki azîz, bir âyette “şanlı, şerefli” mânasındaki mecîd, bir âyette “bütün emirleri ve işleri yerli yerinde olan” anlamındaki hakîm, bir âyette de “yardımcı ve dost” anlamındaki velî ismiyle birlikte kullanılmıştır. Doksan dokuz esmâ-i hüsnâ içinde yer alan bu isimler, zât-ı ilâhiyyenin övülmeye lâyık olduğunu belirten hamîdin içerdiği övgü yönlerinden

bazılarını ifade etmekte ve onu pekiştirmektedir.

Hamîd, doksan dokuz ismi ihtiva eden Tirmizî hadisinde yer almakla birlikte (“Daʿavât”, 82) İbn Mâce’de yoktur. Namazda selâm vermeden önce okunan Salli ve Bârik dualarının her biri “hamîdün mecîd” isimleriyle sona ermektedir. Bu salâtü selâm metinleri Kütüb-i Sitte’den başka Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’i, Dârimî’nin Sünen’i ve İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾı gibi ana hadis kitaplarında yer almaktadır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḥamd” md.).

Hamd zât-ı ilâhiyyeyi kemal sıfatlarıyla nitelemek olduğuna göre hamîd “bu sıfatları taşıyan, bütün iyilik ve güzelliklerle övülen, sayısız lutuf ve nimetlerine şükredilen” demektir. Mutlak ve en mükemmel varlık niteliği taşıyan Allah’ın zâtî ve fiilî sıfatlarında övgüye lâyık olması tabii, hatta aklen zaruridir. Bunun yanında takdir ve tahminlerin üstünde bir eser olan tabiat da yaratıcı ve yöneticisinin övgü ve teşekküre lâyık bir varlık olduğuna tanıklık eder. Kur’ân-ı Kerîm’de, şuurlu bir canlı olan insandan önce göklerde ve yerde bulunan herkesin, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar ve hayvanların Allah’a secde ettiği ifade edilirken buradaki secdenin “şuurlu şuursuz itaat” mânası yanında “yaratıcının ergin sıfatlarının yansıtıcısı” anlamını da içerdiğine işaret edilmektedir. Aynı âyette insanlar “yeryüzündeki akıllı varlıklar” (men fi’l-arz) şeklinde nitelendirilip fizik varlıklarıyla Allah’ın övgüsüne vasıta oldukları anlatıldıktan sonra psikolojik yetenekleri açısından tekrar söz konusu edilmiş ve bir

kısmının itaat ettiği, bir kısmının ise inkâr ve isyan yoluna saptığı belirtilmiştir (el-Hac 22/18).

Şüphe yok ki canlı cansız, şuurlu şuursuz bütün kâinatın sahip olduğu iyilik ve güzellikler yaratıcısına râcidir. Bu gerçekten hareket eden âlimler, başkalarına yöneltilmiş bile olsa bütün övgülerin Allah’a mahsus olduğunu söylemişlerdir (Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 3). Fakat tabiattaki her şey iyi ve güzel midir, yerilecek bir nesne veya olay yok mudur? Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye göre yerilecek yönü bulunan her şeyin mutlaka övülecek bir yanı da vardır, onun övülecek yanı Allah’a râcidir. Yerilecek yönüne gelince aslında zemmin dayanağı yokluktur. Şu halde onun ne temeli ne de

dayanağı vardır. Öyle anlaşılıyor ki İbnü'l-Arabî tabiattaki kötülüklerin sunî ve ârızî olduğunu kabul etmekte ve tabii olarak bunların Allah'a nisbetini doğru bulmamaktadır. İbnü'l-Arabî, ayrıca Allah'ın ilk peygamber Hz. Âdem'e esmâyı, son peygamber Hz. Muhammed'e de onlarla kendisini senâ etmeyi öğrettiğini ifade eder (el-Fütûḥât, IV, 286-287). Ebû Abdullah el-Halîmî, sayılamayacak kadar çok olan ilâhî nimetlerin içinden hayat ile aklı fevkalâde önemli görmekte (el-Minhâc, I, 202), Abdülkāhir el-Bağdâdî ise hamîde "övülen, gönül hoşluğuyla bağlanılan, şükredilen" anlamını verdikten sonra bu ismin müminlerle olan ilgisini şöyle belirtmektedir: Onlar hamîd olan Allah'ı rab, İslâmiyet'i din, Muhammed'i peygamber, Kâbe'yi kıble, Kur'an'ı önder kabul etmiş ve bunlara gönülden bağlanmışlardır (el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, vr. 90b-91a).

İnsanlar içinde de hamîd olanlar vardır. Gazzâlî'ye göre inancı, ahlâkı ve diğer davranışları övgüye lâyık olan kimse hamîd niteliğini taşır ki bu Hz. Muhammed'dir, sonra ona yaklaşan peygamberler, velîler ve âlimler gelir. Fakat hiç kimse yergiden ve eksiklikten uzak olmadığına göre mutlak mânada hamîd sadece Allah'tır (el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 141).

Abdülkāhir el-Bağdâdî'ye göre hamîd ismi "övülen" mânasına alındığı takdirde övenlerin mevcudiyetini gerektireceğinden ezelî olmaz; ancak kelimeye "öven" anlamı verilmesi halinde kelâm sıfatına râci olacağından ezelî niteliği taşır. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ise hamîdi zât-ı ilâhiyyeye râci sübûtî sıfatlardan ve kelâm statüsü içinde mütalaa ettiği halde (el-Emedü'l-aḳṣâ, vr. 58b, 87a) O'na hamd edeceklerin bulunmadığı dönemlerde hamîd olmadığını ve daha sonra bununla nitelendiğini söyler (a.g.e., vr. 94b-95a). Eş'arî âlimlerini bu kanaatlere sevkeden şey, onların hamd kavramını şükür mânasına almaları ve ayrıca fiilî sıfatları hâdis telakki etmeleridir. Halbuki hamdin ağırlıklı mânası zât-ı ilâhiyyenin bütün kemal sıfatlarıyla vasıflanması yönündedir; hamîd ise bundan türeyen bir sıfat olup "kemal sıfatlarıyla nitelenen" demektir. Bu sebeple hamîd Allah'ın zâtî isimlerinden olup ezelîdir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de hamîdle birlikte kullanılan beş isimden sadece biri (velî) kevnî (insanla ilgili) olup diğerleri zâtîdir (yk. bk.; ayrıca bk. ESMÂ-i HÜSNÂ). Allah'a nisbet edilen bütün isimler "esmâ-i hüsnâ" (en güzel isimler) diye nitelendirildiğine göre hepsi hamîdi pekiştirmekte ve açıklamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥmd” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḥmd” md.; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 356; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥamd”, “senâ”, “şükr” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥmd” md.; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 55; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970, s. 3; a.mlf., Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 374b, 789a; Ebû Süleyman el-Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984 → Dımaşk, ts. (Dârü’s-Sekāfeti’l-Arabiyye), s. 78; Halîmî, el-Minhâc, I, 202; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 54; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 141; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî (nşr. Abdülhamîd Mahmûd - Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (ed-Dârü’l-Mısriyye), XX/2, s. 215-216; Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, vr. 90b-91b; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 58b, 87a, 93b-95a; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 302-303; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, Kahire, ts. (Mektebetü’s-Sekāfeti’d-dîniyye), IV, 286-287.

Bekir Topaloğlu

HÂMİD b. ABBAS

(حامد بن العبّاس)

Ebû Muhammed Hâmid b. el-Abbâs (ö. 311/923)

Abbâsî veziri.

223'te (838) doğdu. Devlet hizmetine girmeden önce ticaretle uğraşıyordu. Bu alandaki yeteneği sayesinde tanındı ve 273'te (886) Vâsıt, 287'de (900) Fars eyaletiyle Basra'nın haraç ve dıyâ' gelirlerini tahsil etmek üzere âmil olarak görevlendirildi. Daha sonra Halife Muktedir-Billâh, askerlerin ve diğer görevlilerin maaşlarını geciktirmesi sebebiyle birtakım sosyal huzursuzluklara yol açan İbnü'l-Furât'ı azlederek yerine Hâmid'i vezir tayin etti. Vâsıt'tan Bağdat'a gelen Hâmid'e halifenin huzurunda yapılan törenle vezirlik hil'ati giydirildi (3 Cemâziyelevvel 306/12 Ekim 918). Ancak yönetimde tecrübe sahibi olmadığından halkla münasebetlerinde mevkiine yakışmayan davranışlarda bulunması diğer üst düzeydeki görevlilerce hoş karşılanmadı. Onun bu yönü halifeye anlatılarak makamın vakarını koruyamadığı ifade edildi. Halife Muktedir-Billâh da Ali b. Îsâ'nın hapisten çıkarılmasını ve Hâmid'in vekili olarak bütün divanların yönetimini üstlenmesini emretti (307/919). Bu vekâlet şekli Abbâsî Devleti'nin tarihinde ilk defa uygulanıyordu. Ali b. Îsâ kısa zamanda bütün yetkileri eline aldı ve divan reisliklerine dilediği kimseleri getirdi.

Merkezde durumunun iyice sarsıldığını gören ve günlerce halifenin huzuruna dahi çıkamayan Hâmid eski görevine iade edilmesini istedi. Bunun üzerine vezir unvanını koruyarak Bağdat, Kûfe, Vâsıt, Basra, Ahvaz, İsfahan ile Fırat nehri çevresinde bulunan yerleşim birimlerinin gelirlerini toplamak ve buraların diğer idarî işlerini yürütmekle görevlendirildi ve Vâsıt'a gitti. Ali b. Îsâ masrafları azaltmak için gayret sarfederken Hâmid devlete daha çok gelir sağlamak için uğraştı. Bu arada Halife Muktedir'in kaldırdığı miras vergisini tekrar koydu ve halkın aleyhine bazı uygulamalar yaptı (Hüsâmeddin es-Sâmerrâî, s. 228, 294-295). Hâmid'in vergileri arttırması halifeyi memnun ettiyse de bu durum merkezde onun adına işleri

yürüten Ali b. Îsâ'nın hoşuna gitmedi. Bu sırada Bağdat'ta büyük bir isyan çıktı. Vezir Hâmid'in bu olaylardan sonra 307 (919) yılında azledildiği söylenirse de bu doğru değildir. O günlerde Ahvaz şehrinde bulunan Hâmid'in merkeze gelmesiyle isyan daha da büyüdü; ancak Halife Muktedir-Billâh'ın dayısı Garîb el-Hâl bu isyanı bastırdı. Halifenin emriyle Vezir Hâmid başta olmak üzere bu olaylara sebep olmakla suçlanan bütün kumandan ve ileri gelenlerin ambarları açılıp tahılları halka satıldı; bu sayede daha önce yükselen fiyatlar düştü ve halk sakinleşti. Halife Muktedir-Billâh Hâmid'in iltizamlarını iptal etti, onun görevlendirdiği haraç memurlarını görevden aldı ve bu arazilerin yönetimini Ali b. Îsâ'ya verdi.

Bir yıla yakın bir süre Bağdat'tan ayrı kalan ve 309'da (921-22) geri dönen Vezir Hâmid b. Abbas, Mâlikî Kadısı

Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Ezdî'nin fetvâsıyla Hallâc-ı Mansûr'u öldürttü (309/922). Hakarete uğradığı için Hâmid'e içerleyen halifenin yakın hizmetkârlarından Müflih el-Esved, ona düşmanlığı ile tanınan hapisteki vezir İbnü'l-Furât'ın oğlu Muhassin ile iş birliği yaparak halife nezdinde vezirin itibarını iyice sarstı. Bunun üzerine Halife Muktedir Hâmid'i azledip hapiste bulunan İbnü'l-Furât'ı tekrar vezirliğe getirdi (Rebîülâhir 311/Temmuz-Ağustos 923). İbnü'l-Furât, fukahanın huzurunda devlete ait malları nereye harcadığı konusunda onu muhakeme etti. Yapılan duruşmalar sonunda şehirdeki mal varlığına el konulan ve çeşitli işkencelere mâruz kalan Hâmid, diğer mallarını satması için Vâsıt'a götürülürken yolda İbnü'l-Furât'ın oğlu tarafından zehirlendi ve şehre vardığında öldü (13 Ramazan 311 / 25 Aralık 923).

Hâmid b. Abbas, lâyık olduğu için değil zenginliğinden dolayı ve devlet bütçesine katkıda bulunacağı düşünülerek vezirliğe getirilmiştir. Onun şahsiyetli ve cömert bir kimse olduğunu belirten rivayetler de vardır (İbnü'l-Cevzî, VI, 180-186). Ancak Hallâc-ı Mansûr'u öldürttüğü gibi diğer sûfîlere ve özellikle İmâmiyye fırkasına karşı çok sert muamele ettiği bilinmektedir. Hâmid b. Abbas'ın özel kâtiplerinden biri İbn Mukle, hâciblerinden biri de el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb'ın müellifi Cehşiyârî'dir.

BİBİYOGRAFYA:

Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), X, 77; Arîb b. Sa‘d, Ṣılatü’t-Târîẖi’t-Ṭaberî (Taberî, Târîẖ [Ebü’l-Fazl] içinde), XI, 68-70, 73, 77-78, 79, 89, 95, 97-98; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Meynard), VIII, 273; a.mlf., et-Tenbîh, s. 379; İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem, I, 56-75, 85-87, 94-104; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 147-148, 153, 173, 180-186; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 110-113, 116-117, 139-142; İbnü’t-Tıktakā, el-Faẖrî, s. 268-269; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 128-129, 130-131, 139, 140, 149; Hudarî, Muḥâḍarât: Abbâsiyye, s. 343-346; D. Sourdel, Le vizirat ‘abbāside de 749 à 936, Damas 1959-60, II, 414-424; Tevfîk Sultan Yûzbekî, el-Vizâre: neşʾetühâ ve teṭavvüruhâ fî’d-devleti’l-ʿAbbâsiyye: 132-447 h., Bağdad 1390/1970, s. 174-177; Hüsâmeddin es-Sâmerrâî, el-Müʾessesâtü’l-idâriyye fi’d-devleti’l-ʿAbbâsiyye, Kahire 1403, s. 93, 119-124, 173-174, 187, 228, 294-295; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 161; Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1986, III, 303-304, 309; Mehmet Aykaç, Abbâsî Devleti’nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar (doktora tezi, 1993), İSAM Ktp., nr. 24.366, s. 217-219; L. Massignon, “Hâmid”, İA, V/1, s. 189; a.mlf., “Ḥāmid”, EI² (İng.), III, 133.

Mehmet Aykaç

HÂMİD EFENDİ, Çivizâde Damadı

(ö. 985/1577)

Osmanlı şeyhülislâmı.

900 (1494-95) yılında Konya’da doğdu. Babası Beyşehri Kadısı Mehmed Efendi’dir. Yirmi iki yaşında İstanbul’a giderek Çivizâde Muhyiddin Mehmed, Sâdî Efendi ve Aşçızâde Hasan Efendi’den ders aldı. Bir süre Kazasker Kadri Efendi’nin tezkireciliğinde bulundu. Tahsilini tamamladıktan sonra sırasıyla Bursa’da Molla Hüsrev ve Bayezid Paşa, Kütahya’da Germiyanoğlu, yine Bursa’da Ahmed Paşa medreselerinde müderrislik yaptı. 948’de (1541) İstanbul’da Dâvud Paşa Medresesi müderrisliğine getirilen Hâmid Efendi, aynı yıl Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi’ye damat oldu ve Çivizâde Damadı diye anılmaya başlandı. Hâmid Efendi, daha sonra Gebze’de Mustafa Paşa Medresesi müderrisliğine tayin edildi; 1547’de Manisa müftüsü, ertesi yıl İstanbul’da Şehzade Medresesi’ne müderris oldu. 1549’da Şam, bir yıl sonra Mısır kadısı olan Hâmid Efendi bu arada hac farîzasını ifa etti. 1553’te Ayasofya Medresesi müderrisliğine, ertesi yıl Bursa ve 1556’da İstanbul kadılığına, 1557’de ise Rumeli kazaskerliğine getirildi ve dokuz buçuk yıl bu görevde kaldı. Hâmid Efendi’nin kazaskerliği döneminde ilmiye mesleği kademelerinde bazı yeni düzenlemeler yapıldı. Nitekim 968 Zilhiccesinde (Ağustos 1561) “nevbet ferman olunup” medrese mezunlarının rûznâmçe defterine kaydedilerek sıra beklemeleri usulü getirildi. Bunun üzerine kazaskerlerin onar, bilâd-ı selâse kadılarının beşer ve öteki taht kadılarının üçer mülâzım verme usulü bir esasa bağlandı. Ancak daha sonraki yıllarda nevbet usulüne uyulmayınca 973 Şâbanında (Mart 1566) ikinci defa mülâzemet sistemine riayet edilmesi hakkında emir çıktı (Atâî, s. 243).

Sigetvar seferinden dönülürken Kanûnî Sultan Süleyman zamanındaki içki yasağının devam etmesini isteyen Hâmid Efendi’nin bu yüzden yeni padişah II. Selim tarafından görevinden alındığı rivayet edilir (Selânikî, I, 52). Sekiz yıl kadar süren mâzuliyet döneminden sonra 1574’te Ebüssuûd

Efendi’nin yerine şeyhülislâm oldu. Bu görevde iken 3 Şâban 985’te (16 Ekim 1577) vefat etti ve Eyüp’te Mihrişah Vâlide Sultan Türbesi’nin

karşısında defnedildi. Hâmid Efendi, İstanbul Zeyrek’teki Filyokuşu’nda mülâzımlar için odaları bulunan ve medrese olarak da kullanılan bir mescid yaptırmış (Baltacı, s. 441-442), ancak bu mescid günümüze kadar gelmemiştir.

Hâmid Efendi’nin en meşhur eseri Fetâvâ-yı Ḥâmidiyye (el-Fetâva’l-Ḥâmidiyye) olup kitabın yazma nüshalarında adı Mecmûʿa-i Fetâvâ-yı Ḥâmid Efendi, Mecmûʿatü’l-fetâvâ, Mecmûʿa fi’l-fıḳh şeklinde de geçmektedir (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Molla Çelebi, nr. 104-105; Kılıç Ali Paşa, nr. 496; Esad Efendi, nr. 554; Şehid Ali Paşa, nr. 953). Bazı kaynaklarda bu eserin dört cilt olduğu kaydedilmişse de (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1222; Altunsu, s. 36) Atâî’nin de belirttiği gibi “dört kıt‘a vâkıât-ı mesâil”den ibarettir (Zeyl-i Şekāik, s. 243). Hâmid Efendi kitabını Arapça fıkıh ve fetva kitaplarındaki metinlerden derlediği için eserde Türkçe fetva yoktur. Süleymaniye Kütüphanesi’nde Hâmid Efendi’nin kendi hattıyla yazdığı fetvalardan oluşan iki mecmua kayıtlı olup (Molla Çelebi, nr. 104-105) birinci mecmuanın başında müellifin ismiyle “vâkıât-ı mesâil”i derlediğini belirten notu yer almaktadır. Diğer bir nüshanın başında ise (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 953, vr. 2b, 5a) fıkhî meseleleri fürû-ı fıkıh kitaplarından Sadrüşşerîa’nın eserindeki tertibe göre bizzat kendisinin derlediğini belirtmektedir. Hâmid Efendi naklettiği meseleleri “matlab” veya “mesele” başlığı altında çeşitli konulara göre tasnif etmiştir. Ancak onun tertibi klasik fetva kitaplarının sistematiğine uymamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hâmid Efendi, Mecmûʿatü’l-fetâvâ, Süleymaniye Ktp., Molla Çelebi, nr. 104-105; a.mlf., Mecmûʿa fi’l-fıḳh, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 953, vr. 2b, 5a; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 15, 52, 101; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 242-243; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 413, 504; II, 32; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1222; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 316; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-

cevâmi‘, I, 94; Devhatü’l-meşâyih, s. 26-28; Sicill-i Osmânî, II, 104; İlmiyye Salnâmesi, s. 386 vd.; Osmanlı Müellifleri, I, 268; Danişmend, Kronoloji, II, 369, 434; III, 523; Tahsin Öz, İstanbul Câmileri (İstanbul 1962), İstanbul 1987, I,67; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 46, 64; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 36; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 441-442.

Cahit Baltacı

HÂMİD el-İMÂDÎ

(bk. İMÂDÎ).

HAMÎD KALENDER

(حميد قلندر)

Hamîdüddîn b. Tâciddîn Kalender ed-Dihlevî (ö. 761/1360 [?])

Çiştiyye tarikatına mensup mutasavvıf-şair.

Halacîler’in (1290-1320) son döneminde Delhi civarındaki Kîlûgari’de doğdu. İlk dinî bilgileri, Çiştiyye tarikatı şeyhlerinden Nizâmeddin Evliyâ’nın müridi olan babası Mevlânâ Tâceddin’den aldı. Küçük yaştan itibaren babasıyla birlikte Nizâmeddin Evliyâ’nın sohbetlerine katıldı. Tuğluklu Sultanı II. Muhammed’in emriyle müslüman aileler Delhi’den Devletâbâd’a gönderilince Hamîd Kalender de oraya gitmek zorunda kaldı (1327). Devletâbâd’da bulunduğu sırada şeyhin halifelerinden Burhâneddîn-i Garîb’in sohbetlerine devam etti ve meclisinde dinlediği sözleri yazdı. 753’te (1352) Delhi’ye dönen Hamîd Kalender, ertesi yıl Nizâmeddin Evliyâ’nın halifesi Çırâğ-ı Dehlî’nin sohbetlerine devam etmeye başladı. Burada şeyhin sözlerinden (melfûzât) derlediği Ḫayrü’l-mecâlis adlı eserini kaleme aldı.

Kaynaklarda Çırâğ-ı Dehlî’nin Hamîd Kalender’e, “Sen bir ârifsin; sana nasıl kalender diyebilirim” dediği, onun da babasına şeyhi Nizâmeddin Evliyâ’nın aynı şekilde hitap ettiğini söylediği, bu olaydan sonra Kalenderîler gibi yaşamaya başladığı rivayet edilir. Ölümüne kadar (ö. 757/1356) Çırâğ-ı Dehlî’ye hizmet ettiği ve sözlerini derlediği bilinen Hamîd Kalender’in bundan sonraki hayatı hakkında bilgi yoktur. Hamîd Kalender’in ev edinmediği, evlenmediği ve bir kalenderî gibi yaşadığı da bilinmektedir. Çiştî şeyhlerinden Gîsûdırâz, Hamîd Kalender ve taraftarlarını gerçek anlamda sûfî kabul etmez. Hamîd Kalender’in tek eseri olan menâkıbnâme tarzındaki Ḫayrü’l-mecâlis sade bir ifade ile kaleme alınmış olup 1354-1359 yılları arasında yazılmıştır. Çiştiyye mensuplarının büyük ilgi gösterdikleri eser Hâliḳ Ahmed Nizâmî tarafından neşredilmiştir (Aligarh 1960). Onun günümüze kadar gelmeyen bir divanından Tuğluklu Hükümdarı Fîrûz Şah Tuğluk için yazdığı birkaç kaside Mecmûʿa-i Leṭâʾif

ve’s-sefîne adlı bir eser içinde zamanımıza ulaşmıştır (EI² [İng.], Suppl., s. 352).

BİBLİYOGRAFYA

Hamîd Kalender, Ḫayrü’l-mecâlis (nşr. Hâliḳ Ahmed Nizâmî), Aligarh 1960, nâşirin önsözü; Seyyid Muhammed Ekber Hüseynî, Cevâmiʿu’l-kelim (nşr. M. H. Sıddîkī), Kanpûr 1356; Abdülhak ed-Dihlevî, Aḫbârü’l-aḫyâr (trc. Subhân Mahmûd - Muhammed Fâzıl), Delhi 1994, s. 234-244; Rahmân Ali, Teẕkire-i ʿUlemâ-i Hind, Karaçi 1961, s. 171; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ḫavâṭır, II, 35; Ahmed Münzevî, Fihristi Kitâbḫâne-i Nüsḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Genc-i Baḥş, İslâmâbâd 1970, II, 609; Gulâm Ali Âryâ, Ṭarîḳa-i Çiştiyye der Hind ü Pâkistân, Tahran 1365, s. 136, 137; B. B. Lawrence, “An Overview of Sufi Literature in the Sultanate Period (1206-1526 A.D.)”, Khuda Bakhsh Lectures Indian and Islamic, Patna 1993, I, 486, 488, 490, 492; I. H. Siddiqui, “Ḥamīd Ḳalandar”, EI² Suppl. (İng.), s. 352.

Tahsin Yazıcı

HAMÎDÎ

(حميدي)

Ebû Bekr Hamîdüddîn Ömer b. Mahmûd el-Belhî (ö. 559/1164)

İlk Farsça makāmât müellifi

(bk. MAKĀMÂT-ı HAMÎDÎ).

HÂMİDÎ

(حامدي)

(ö. XVI. yüzyıl başları)

Divan şairi.

843'te (1439) İsfahan'da doğdu. Kaynaklarda Hâmidî-i İsfahânî, Molla Hâmidî, Mevlânâ Hâmidî ve Hâmidî-i Acem diye anılır. Öğrenimini doğduğu yerde tamamladıktan sonra bir müddet Bakü'de Şirvanşahlar sarayında bulundu.

Divanında yer alan iki kasideden, Hâmidî'nin 865 (1461) yılı kışında Kastamonu'da İsfendiyaroğlu İsmâil Bey ve aynı yılın baharında Bursa'da Fâtih Sultan Mehmed'in sadrazamı Mahmud Paşa ile karşılaştığı anlaşılmaktadır. Mahmud Paşa için yazdığı kasidenin başlığında bunun Anadolu'da yazdığı ilk kaside olduğunu belirten Hâmidî (Külliyyāt, s. 283-286), Receb ayının onundan (21 Nisan) beri kendisiyle görüşmek için beklediğini ifade eder. Bu durumda Hâmidî'nin Anadolu'ya yirmi iki yaşında geldiği kesinlik kazanmaktadır. Anadolu'ya geldiği tarihteki yaşı hakkında İsmail Hikmet Ertaylan (Külliyyāt, nâşirin girişi, s. 11) ve Fevziye Abdullah Tansel'in (TA, XVII, 440) tahminleri ise doğru değildir.

Mahmud Paşa vasıtasıyla Fâtih Sultan Mehmed'e ulaşabilen ve başlangıçta

Fâtih'in yakınları arasına giren Hâmidî, kendisine yapılan bir ihsan üzerine ağzından kaçırdığı bir sözün padişahı kızdırması sebebiyle 881 (1476-77) yılında Murâd-ı Hüdâvendigâr türbedarlığı göreviyle Bursa'ya gönderildi. Ertesi yıl İstanbul'a giderek padişahtan af dilediyse de tekrar Bursa'ya dönmesi emredildi (Külliyyāt, s. 47 vd.). Küçük oğlu Celîlî'nin 893'te (1488) Bursa'da doğduğu ve babasını genç yaşta kaybettiği bilindiğine göre Hâmidî'nin XVI. yüzyıl başlarında Bursa'da öldüğü söylenebilir.

Şiirlerinin büyük bir kısmı Farsça olan Hâmidî'nin Türkçe şiirleri dil ve

üslûp bakımından dönemin Doğu Türkçesi özelliklerini taşımaktadır. Bazı gazellerinin Bursalı Ahmed Paşa'nın gazelleriyle benzeşmesi, sarayda veya Bursa'da karşılaşmış olmaları gereken bu iki şairin birbirinden etkilendiğini göstermektedir.

Eserleri. 1. Külliyyât. Ḥasbiḥâlnâme ile divanını ihtiva eden eserin biri Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde (nr. 68), diğeri İstanbul Arkeoloji Müzesi'nde (nr. 1184) olmak üzere iki nüshası bilinmektedir. İsmail Hikmet Ertaylan, Türk Tarih Kurumu nüshasının tıpkıbasımını bir incelemeyle birlikte Külliyyāt-ı Dīvān-ı Mevlānā Ḥāmidī adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1949). Külliyyât'ın ilk bölümünde yer alan Farsça Ḥasbiḥâlnâme mesnevi tarzında yazılmıştır. Hâmidî bu eserde kendi hayatıyla ilgili bilgiler vermektedir. Büyük bir bölümü Farsça olan divanda Türkçe dört kaside, yirmi sekiz gazel ve iki matla‘ bulunmaktadır. Bu neşir, varlığı çok önceden bilinen (Köprülü, TM, I, 16) ve diğerine göre daha tam olan ikinci nüsha dikkate alınmadan hazırlandığı için Ahmet Ateş tarafından tenkit edilmiştir (TTK Belleten, XIV/53, s. 116-117). 2. Vasiyyetnâme. Âşık Çelebi, Hâmidî'nin bu eseri ölümünden kısa bir süre önce oğlu Celîlî için yazdığını bildirir ve örnek olarak iki beyit zikreder (Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 65b). Eser hakkında kaynaklarda başka bilgi bulunmamaktadır. 3. Câm-ı Sühangûy. İsmail Hikmet Ertaylan, eserin Fâtih Sultan Mehmed adına yazılmış müellif nüshasının Raif Yelkenci'de olduğunu, Hâmidî'nin eseri Arapça iki falnâmeden faydalanıp Farsça olarak yazdığını söyler. 4. Târîh-i Âl-i Osmân. Hâmidî'nin II. Bayezid'e takdim ettiği Türkçe manzum bir eserdir. İsmail Hikmet Ertaylan Külliyyât'ta buna rivayet olarak yer verirken Mükrimin Halil Yinanç eserin tek nüshasının kendisinde bulunduğunu söyleyip iki beyit de örnek vermiştir (İA, IV, 330).

BİBLİYOGRAFYA

Külliyyāt-ı Dīvān-ı Mevlānā Ḥāmidī (nşr. İsmail Hikmet Ertaylan), İstanbul 1949, nâşirin girişi, s. 11, 47, ayrıca bk. s. 283-286; Falnâme (nşr. İsmail Hikmet Ertaylan), İstanbul 1951, s. 66-79; Celîlî, Hüsrev ü Şîrîn, AÜ DTCF Ktp., nr. 44.923, vr. 159b; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 65b; Latîfî,

Tezkire, s. 119; İsmail Belîğ, Güldeste-i Riyâz-ı İrfân, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 264, vr. 167b-168a; Atâ Bey, Târih, s. 160; Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I, s. 139; a.mlf., "Meddahlar", TM, I (1925), s. 16; Ahmed Ateş, "Külliyāt-ı Dīvān-ı Mevlānā Ḥāmidī", TTK Belleten, XIV/53 (1950), s. 116-126; a.mlf., "Fetihten Az Sonra Bir İstanbul Tasviri", Fâtih ve İstanbul, I/1, İstanbul 1953, s. 17-18; İsmail Ünver, "Hâmidî'nin Türkçe Şiirleri", TDe., VI (1974), s. 197-233; Orhan Şaik Gökyay, "Divan Edebiyatında Şehirler I", TT, XVIII/105 (1992), s. 137-140; Mükrimin Halil Yınanç, "Ertuğrul Gâzi", İA, IV, 330; Fevziye Abdullah Tansel, "Hâmidî", TA, XVII, 440-441; Abdülkadir Karahan, "Ḥāmidī", EI² (İng.), III, 133-134; "Hâmîdî", TDEA, IV, 87; Hasan Aksoy, "Celîlî, Hâmidîzâde", DİA, VII, 269.

İsmail Ünver

HÂMİDÎ, İbrâhim b. Hüseyin

(إبراهيم بن حسين الحامدي)

(ö. 557/1162)

Müsta‘lî İsmâilîleri’nden olan Tayyibî kolunun ikinci mutlak dâîsi

(bk. MÜSTA‘LİYYE).

HAMÎD-İLİ

XIII. yüzyılın sonlarına doğru Isparta ve Burdur yöresinde kurulan Hamîdoğulları Beyliği’nin ve Osmanlı hâkimiyeti altında bir idarî bölge olan Hamîd sancağının diğer adı

(bk. HAMÎDOĞULLARI).

HAMİDİYE ALAYLARI

II. Abdülhamid döneminde Doğu Anadolu'da aşiretlerden oluşturulan hafif süvari birlikleri.

Hamidiye Hafif Süvari Alayları Doğu Anadolu'da merkezî otoritenin sağlanması, devletin etkin olacağı yeni bir sosyopolitik dengenin kurulması, aşiretlerin askerî gücünden faydalanılması, bölgede Ermeniler'in sürdürdüğü faaliyetlerin engellenmesi ve muhtemel bir Rus saldırısına karşı bölge savunmasının güçlendirilmesi için teşkil edilmiştir. 1890 yılı başlarında kurulma çalışmalarına başlanan Hamidiye Alayları'nın teşkilinin amacı bu konuyla ilgili belgelerde, "askerlik hizmetinin umumileştirilmesi ve dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin silâhlı kuvvetlerinin sayıca arttırılması gayesiyle, askerî nizam ve hizmet altında tutulmayan, binicilik ve nişancılıkta meşhur, çadırda yaşayan aşiret fertlerinden süvari birlikleri oluşturulması" şeklinde açıklanmaktadır. IV. Ordu Kumandanı Müşir Zeki Paşa, Anadolu ıslahât-ı umûmî müfettişi ve padişah yaveri Ahmed Şâkir Paşa, Teftîş-i Askerî Komisyonu üyesi Miralay İbrâhim Bey, bu projenin fikir ve uygulama aşamasında aktif rol almışlardır. Doğu Anadolu'da yaşayan Arap, Kürt, Türkmen ve Karakalpak aşiretlerinden başlangıçta yirmi bir alay olarak kurulması planlanan alayların sayısı gösterilen büyük ilgiden dolayı 1892'de kırk beş, 1893'te el-li altı, 1894 Ağustosunda elli sekiz, 1898'de altmış ve 1901'de altmış beşe ulaşmıştır. Hazırlanan raporlardan, bölgedeki potansiyelin 100 alay çıkarabilecek güçte olduğu anlaşılmaktadır.

Gerek devletin gerekse aşiretlerin bu projeden beklentilerini en iyi şekilde gösteren belge, 13 Mayıs 1896 tarihinde yayımlanan 121 maddelik alayların kuruluş kanunudur. Buna göre, Osmanlı ordusunun nizamî süvari alaylarına ilâveten teşkilâta dahil edilecek alaylar en az dört, en fazla altı bölükten oluşacak ve aşiretin nüfus gücüne göre alaylarda asgarî 512, âzami 1152 kişi bulunacaktı. Nüfusu bir alay çıkaramayan aşiretlerden birkaç bölük teşkil edilecek, bu bölükler barış döneminde kendi aralarında tâlim yapacak ve savaşta bir kumandan idaresinde diğer küçük aşiretlerin askerleriyle birleştirilecekti. Aşiret ve kabilelerin erkek nüfusu defterlere

kaydedilecekti. Ayrıca her alaydan İstanbul'daki süvari mektebinde tahsil görmek üzere bir genç seçilecek ve tahsil sonunda mülâzım rütbesiyle alayına katılacaktı. Askerler, aşiretlerin on yedi-kırk yaş arasındaki erkeklerinden oluşturulacaktı. On yedi-yirmi yaş "ibtidaiye", yirmi-otuz iki yaş "nizâmiye" ve otuz iki-kırk yaş arası da "redif" sınıflarına dahil olacaktı. Askerlerin hepsinin eğitilmesi, gerek öğretmen temininde gerekse malî ihtiyaçların karşılanmasında zorluk çıkaracağından eğitimin birlikler arasında değişmeli olarak yapılması kararlaştırılmıştı. Bu nöbetleşe tâlim sayesinde tarımla uğraşan kimselerin üretimi de engellenmemiş olacaktı. Askerler elbise, hayvan ve

koşum takımları gibi ihtiyaçlarını kendileri temin edecek, silâh ve cephaneleri ise devlet tarafından karşılanacaktı. Alay kumandanlıkları ile mektepli subaylara verilecek diğer memuriyetler, sağladıkları asker sayısı ile orantılı olarak aşiret reislerine dağıtılacaktı. Aşiret mensupları Harbiye Mektebi'nde üç yıl süvari tahsili gördükten sonra subay olabileceklerdi. Alay mensupları ile aile efradı âşâr ve koyun vergisi dışındaki vergilerden muaf tutulacaktı. Toplanma dönemlerinde emirlere aykırı hareket edenler cezalandırılacaktı. Seferberlik çağrısına mazeretsiz katılmayanlara ise hapis cezası, vergi muafiyetinin kaldırılması vb. cezalar verilecekti. Teçhizatı eksik olanların ihtiyaçları aşiret reisi tarafından karşılanacaktı. Kendi yaylakları dışında toplanıp tâlime veya savaşa katılan aşiret askerleri nizamî asker kadar tayinat alacaklardı. Harbiye'den mezun aşiret subayının ailesine devlet sahip çıkacaktı. Okullu olmayan askerlerden gazilere ve şehidlerin ailelerine maaş bağlanacak, Harbiye'den mezun aşiret subaylarına emeklilik hakkı tanınacaktı. Aşiretlerden subay olmak isteyenlerin eğitimi için Erzurum, Van, Diyarbekir ve Bağdat askerî rüşdiyeleri devreye sokulacak, buradan mezun olanlar Harbiye'ye gönderilecekti.

Devlet Hamidiye Alayları vasıtasıyla Doğu Anadolu bölgesine doğrudan müdahaleyi ve buradaki varlığını iyice hissettirmeyi hedeflemiştir. Askerlik hizmeti mecburi tutulmakla aşiret mensupları süvari alaylarına katılmaya sevkedilmiş, böylece yörede Ermeniler tarafından şikâyet konusu olan kanun ve nizam tanımazlıklar önlenmek istenmişti. Askerî disiplin altına alınacak aşiretlerle bölgede asayiş ve güvenliğin sağlanması planlanıyordu. Dolayısıyla dış müdahale vesilelerinden önemli biri ortadan kaldırılmış olacaktı. Zira bir yandan İngiltere, bilhassa 1877-1878 savaşından sonra

Doğu Anadolu’da Ermeniler lehine bazı düzenlemelerin yapılmasını talep ederken öte yandan Rusya Ermeni çetelerini silâh ve cephane bakımından destekliyordu. Bu proje ile hem bölgede devletin aşiretler üzerindeki hâkimiyetinin, hem de bu mahallî birlikler sayesinde dış destekli Ermeni meselesinin çözümünün sağlanması düşünülmekteydi.

Osmanlı Devleti, alayların faaliyete geçmesiyle sadece silâh ve cephane masrafı karşılığında en az 35.000 süvari ve asker kazanacaktı. Alayların ağırlıklı olarak Rusya ve İran sınırına yakın bölgelere yerleştirildiği göz önüne alınırsa bunun çok önemli bir emniyet hizmeti sağlayacağı anlaşılır. Öte yandan normal zamanlarda aralarında çatışanlara çeşitli cezaların uygulanacağının bildirilmesi, barış dönemlerinde bölgede asayişi ve merkezî otoriteyi sağlamlaştırmaya yönelik bir tedbirdi.

Vergi muafiyetleri hususuna gelince, esasen çok defa tahsil edilemeyen vergilerden vazgeçilmiş olması devlet adına malî bakımdan büyük bir kayıp teşkil etmemekteydi. Bölgenin merkeze uzaklığı ve arazi yapısı, devletin burada varlığını göstermesine önemli bir engel oluşturmaktaydı. Padişahın halife sıfatıyla kendi adını vererek alayları himayesine alması en üst derecede bir sahiplenmeyi göstermektedir. Hamidiye Alayları’nı kurma faaliyetleri başlar başlamaz aşiret reislerinin halifeyi ziyaret edip bağlılıklarını bildirmeleri dikkat çekicidir. Ayrıca bir defaya mahsus olmak üzere çeşitli suçların affedilmesi de halkın devlete sempatisini arttırmıştı. Hamidiye Alayları’na dahil edilen aşiretlerin ileri gelenlerinin çocukları askerî okullara kabul edilmiş, ayrıca Doğu ve Güneydoğu Anadolu yöresine gezici öğretmenler ve vâizler gönderilerek bölge halkının eğitimine önem verilmiştir.

Ancak bu projenin pek çok meseleyi de beraberinde getirdiği görülmektedir. 1890-1895 yılları arasında bölgede meydana gelen Ermeni olayları sonrasında İngiltere, Fransa ve Rusya Ermeniler lehine ıslahat taleplerini tekrarladılar. II. Abdülhamid, 11 Mayıs 1895 tarihinde adı geçen devletlerin elçileri tarafından ortaklaşa verilen ıslahat projesinde Hamidiye Alayları’na ilişkin olarak bunların sıkı bir şekilde denetlenmesi yönündeki isteklerine müdahale etmiştir. Padişah, aşiret reislerinin birtakım Ermeni çetecilerinin iftiraları ile tehdit ve tehlikeye uğramamasına valiler, mutasarrıflar ve kaymakamlar tarafından dikkat edilmesini emrederek

alayları korumak istemiştir. Yörede çeşitli olayların, İstanbul'da da büyük devletlerin baskılarının devam etmesi üzerine II. Abdülhamid Müşir Ahmed Şâkir Paşa'yı müfettiş olarak Doğu Anadolu'ya gönderdi. Şâkir Paşa, 1897'de IV. Ordu Kumandanı Zeki Paşa ile birlikte Hamidiye Alayları'nın disiplin altına alınmasını sağlamakla görevlendirildi. Fakat bunlar, üç aylık bir çalışmadan sonra Aralık 1897'de hazırladıkları bir raporla Hamidiye Alayları'nda gereken disiplinin sağlanamadığını kabul ettiler. Raporda alayların askerî otoriteye bağlılıklarının gevşek olduğu, bazı subayların dirayetsizliği ve aşiret reisleriyle menfaat ilişkileri içinde bulundukları, mahallî eşrafın bu durumdan duyduğu rahatsızlık, aşiretlerin kendi reislerinin kontrolünden çıkmalarının ortaya koyduğu sıkıntılar belirtilmiş ve kalabalık nüfusu ile birkaç alay oluşturan aşiretlerin bulundukları kesimlerde hâkim duruma gelmelerinin bölgedeki sosyal yapıyı derinden etkilediği ve mevcut sosyal dengeyi sarstığı üzerinde durulmuştur.

Müşir Ahmed Şâkir ve Zeki paşaların Hamidiye Alayları'nı yeniden düzene sokmak için öngördükleri en önemli tedbirler ise halen müstakil birimler halinde bulunan alayların başlarına birer mirlivâ tayin edilerek yedi livâya ayrılması ve hepsinin, Malazgirt'i merkez edinecek bir ferikin idaresinde kurulacak Hamidiye Umum Kumandanlığı'na bağlanmasıydı. Bunlar Rus ve İran sınırı boyunca yerleştirilecekti. Ayrıca alay mensupları esasen atçılık ve binicilikte mâhir olduklarından bunlara verilecek eğitimin düzen ve itaat noktalarında yoğunlaştırılması ve aşiret ileri gelenlerinin problemlerini alay kumandanı ile çözmeleri gerektiği belirtilmekteydi. Barış zamanlarında aşiret subay ve erlerinin uygunsuz davranışlarının önlenmesi, emirlere itaatsizlik edenlerin nizamî ordularda askerliğe zorlanmaları, yağma ve talan gibi kanunsuzlukların şiddetle cezalandırılması ve aşiretlerin ödeyecekleri âşâr ve koyun vergisinin tahsil edilerek alay masraflarına karşılık tutulması da teklif edilmekteydi. Adlî vak'alarda alay idareci ve mensuplarının, kendilerini doğrudan padişaha bağlı saymaları sebebiyle mahkeme kararları ile vali ve kaymakamların emirlerini dinlememeleri konusunun, ahali arasında çıkacak her türlü anlaşmazlıkta tek yetkilinin mahallî adlî otorite olduğu belirtilerek önlenebileceği ileri sürülmekteydi. Ancak bu teklifler tam olarak uygulanamadı. Öte yandan dış baskılara mâruz kalan hükümetin bazı uygulamalarının aşiretlerin devlete küsmesine sebep olabileceği ihtimaline karşı II. Abdülhamid, aşiret ileri gelenleriyle padişah-halife sıfatını ön plana

çıkaracak doğrudan özel ilişkiler kurmayı tercih etti ve dış baskılara direnerek aşiretlere yanlarında olduğu mesajını vermeye çalıştı. Bu politika ile aşiretleri şahsına bağladığı gibi hilâfet makamı ile olan irtibatlarını da sağlamlaştırdı. 1908'de II. Meşrutiyet'in

ilânına kadar mahallî, mülkî ve askerî otoritelerle Hamidiye Alayları mensupları ve aşiretleri arasındaki sürtüşme ve çekişmeler eksik olmadı. II. Meşrutiyet'in ilânı ve hemen ardından II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesiyle yeni bir siyasî anlayışın ortaya çıkması, yönetimin bölgede halen mevcut olan veya geri dönen Ermeniler lehine kararlar alması sosyal tepkilere yol açtı. Aşiretler arasında devlete karşı propaganda yapanlar, idarenin Ermeniler'i kayırdığı ve devletin müslüman vasfının tehlikeye girdiği söylentilerini yaymaya başlayarak huzursuzluğu arttırdılar.

II. Meşrutiyet'ten sonra hükümet, Binbaşı Hacı Hamdi Bey başkanlığındaki bir heyeti Rus sınırına yakın bölgelerdeki alayları ve Fahreddin (Altay) Bey başkanlığındaki bir diğer heyeti de Güneydoğu Anadolu bölgesindeki alayları düzenlemekle görevlendirdi. Bu komisyonlar kayıtları kontrol ederek ölen askerleri kayıtlardan çıkarıp yerlerine yenilerini aldı ve aşiret reislerine yeni rütbe ve hediyeler dağıttı. Bu arada teşkilâtın ismi de "aşiret alayları" olarak kısaltıldı. Yine bu dönemde aşiretler çete savaşı yapacak yardımcı birlikler halinde düzenlendi. 1910 düzenlemesinde askerî yükümlülük süresi on sekiz-kırk beş yaşları arasında yirmi yedi yıl olarak belirlendi. Alay kadrosunda aşiret reislerinin etkinliği azaltıldı. 1912'de alaylar birleştirilip "aşiret süvari fırkaları" meydana getirildi. Ayrıca yedi kişilik bir aşiret süvari müfettişliği oluşturularak alayların tek elden yönetilmesine başlandı. 1911'de çıkarılan "Cerâd Nizamı" adlı tâlimatnâme ile alayların görev ve eğitim sistemleri yeniden düzenlendi. Buna göre ordu tarafından desteklenen alayların görevi düşman süvarisinin yanaşık nizamdaki birliklerini dağıtmak, düşman keşif kollarına engel olmak, düşmanı yanıltmak, oyalamak ve baskın yapmak, geri çekilen düşmanı takip ederek zarar vermek, kısaca çete savaşı yapmaktan ibaretti.

Alayların bu son düzenleme ile ne gibi faaliyetler içine girdiklerine dair fazla bilgi bulunmamakla birlikte Karakeçili ve Milli aşiretlerinin Balkan savaşlarına gönüllü üçer alayla katıldıkları ve mücadele ettikleri bilinmektedir. Gerek I. Dünya Savaşı'nda gerekse Millî Mücadele yıllarında

aşiret alaylarının bazı askerî görevler aldıkları, Doğu Anadolu'nun savunmasına katkıda bulundukları belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Düstur, Birinci tertip, Ankara 1941, VII, 68-86; M. Şerif Fırat, Doğu İlleri ve Varto Tarihi, Ankara 1970, s. 144-164; Esat Uras, Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi, İstanbul 1976, tür.yer.; Sakıp Selçuk Günay, Hamidiye Hafif Süvari Alayları: 1890-1918 (doktora tezi, 1983), Atatürk Üniversitesi Ed.Fak. Tarih Bölümü; Cevdet Küçük, Osmanlı Diplomasisinde Ermeni Meselesinin Ortaya Çıkışı: 1878-1897, İstanbul 1984, s. 138, 144, 161, 165; Bayram Kodaman, Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Anadolu Politikası, İstanbul 1987, s. 21-23, 29-41, 43-53, 56-58, 60, 62, 64, 65, 74-75, 77-79, 87, 91, 93, 102, 119, 125; a.mlf., "Hamidiye Hafif Süvari Alayları: II. Abdülhamid ve Doğu Anadolu Aşiretleri", TD, XXXII (1979), s. 427-480; Ali Karaca, Anadolu Islahatı ve Ahmet Şakir Paşa: 1838-1899, İstanbul 1993, s. 21, 36, 43, 69, 89, 93, 94, 169, 170, 173-179, 182, 213; a.mlf., "Hamidiye Hafif Süvari Alayları Hakkında Bazı Tespitler (1890-1900)", Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı, İstanbul 1995, s. 309-318; Cezmi Eraslan, "I. Sason İsyanı Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Karşılaştığı Sosyal Problemler", Kafkas Araştırmaları II, İstanbul 1996, s. 67-94; Stephen Duguid, "The Politics of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia", MES, IX/2 (1973), s. 145-155.

Cezmi Eraslan

HAMİDİYE CAMİİ

(bk. YILDIZ CAMİİ).

HAMİDİYE CAMİİ

İstanbul'da Büyükada'da XIX. yüzyılın son yıllarında yapılmış cami.

Fetihten sonra yerli Rumlar'ın yoğun olarak yerleştikleri Marmara takım adalarından Büyükada'da XIX. yüzyılda Türkler'in de yaşamaya başlaması sebebiyle ortaya çıkan ihtiyacı karşılamak üzere II. Abdülhamid tarafından 1310'da (1892-93) Maden mahallesinde inşa ettirilmiştir. Servili veya Büyükada Camii de denilen ibadethane günümüzde adanın merkez camii olarak kullanılmaktadır.

Cephelerinde bilhassa empire üslûbunun ağırlıklı olduğu görülen cami, fevkanî olarak XIX. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul mimarisinde hâkim olan Batı üslûbunda yapılmıştır. Caminin duvarlarında muntazam işlenmiş küfeki taşları kullanılmıştır. Yüksek bir bodrum üzerinde olduğundan son cemaat yerine mermer basamaklı iki taraflı bir merdivenle ulaşılır. Kapalı bir mekân halinde olan ve pencerelerden ışık alan son cemaat yerinin üstünü çıtalı ahşap bir tavan örtmektedir. Tavanın göbeğini iki tarafında birer hilâl olan sekiz uçlu bir yıldız süsler. Son cemaat yerinden bir merdivenle çıkılan kadınlar mahfili kâgir ve üstü kurşun kaplı bir tonozla örtülmüş olup sol taraftaki bölümü bir sütunla desteklenen bir çıkma halinde ana mekâna uzanır.

Hamidiye Camii'nin harimi, mihrabı dışarıya yarım yuvarlak bir çıkıntı teşkil eden kare bir plana sahiptir. Bu ana mekânın üstü dıştan kurşunla kaplanmış ahşap bir kubbe ile örtülmüştür. İç sathı bağdâdî çıta üzerine sıvanarak kalem işi nakışlarla bezenen kubbenin göbeğinde siyah zemin üzerine altın yaldızla İhlâs sûresi yazılmıştır. Harim iki sıra halindeki dikdörtgen biçimli pencerelerden ışık alır.

Dış cephelerde klasik cami mimarisine aykırı olarak bir konak mimarisi görünümü ağır basmaktadır. Pencereli bir kitle halindeki Hamidiye Camii'nin saçağının üstünde, Türk sanatının dinî yapılarında hiç görülmeyen bir korkuluk (parapet) dikkati çeker. Sağ tarafta yükselen bütünüyle kesme taş minare de klasik minare mimarisine uymayan bir

özelliktedir. Bilezikli bir biçimdeki kısa gövdesi yuvarlaktır. Şerefe çıkması ise yine birkaç kademeli bilezik biçimindedir. Minare külâhı, 1894 zelzelesinin ardından İstanbul minarelerinin çoğu gibi kârgir olarak inşa edilmiştir.

II. Abdülhamid döneminde eski Türk sanatına dönüşün başladığı ve Türk neoklasiği örneklerinin verildiği yıllarda karma üslûpta ve bütünüyle yabancı sanat anlayışlarının tesiri altında muhtemelen yabancı asıllı mimar veya kalfalar tarafından inşa edilen Hamidiye Camii Türk yapı sanatının son safhasının tarihçesi bakımından ilgi çekicidir.

BİBLİYOGRAFYA

Tahsin Öz, İstanbul Câmileri, İstanbul 1965, II, 14; Pars Tuğlacı, Tarih Boyunca İstanbul Adaları, İstanbul 1989, I, 155-160; Mehmed Bâkır, “Büyükada Hamidiye Camii”, İst.A, VI, 3205-3206; Tarkan Okçuoğlu, “Hamidiye Camii”, DBİst.A, III, 543-544.

Semavi Eyice

HAMİDİYE ÇEŞMELERİ

(bk. HAMİDİYE SUYU).

HAMİDİYE KÜLLİYESİ

İstanbul’da I. Abdülhamid tarafından XVIII. yüzyıl sonlarında inşa ettirilen külliye.

Bahçekapı semtinde Hamidiye caddesi üzerinde yer alan külliye, Osmanlı döneminde İstanbul’da yaptırılan selâtin külliyelerinin sonuncusudur. Ancak şehrin hâkim ve itibarlı bölgelerinde yer kalmadığından talihsiz bir seçimle yapılar Eminönü-Sirkeci arasında ticaret muhitinin içinde kurulmuştur.

Cevdet Paşa’nın bildirdiğine göre Hamidiye Külliyesi’nin temeli, sadrazamla şeyhülislâmın da katıldığı bir törenle 1191 Şâbanında (Eylül 1777) atılmıştır. Aynı yılın zilkade ayında (Aralık 1777) külliyenin bazı binaları tamamlanmış, medrese ile beraberindeki kütüphanenin yapımı ise 1194’te (1780) bitirilmiştir. Külliyeye ait 15 Muharrem 1195 (11 Ocak 1781) tarihli vakfiye sûreti günümüze kadar gelmiş olup Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi’nde bulunmaktadır. Külliyenin yanında bir selâtin camii yapılması için yer olmadığından ibadethanesinin Boğaziçi’nin Anadolu yakasında Beylerbeyi sahilinde yapıldığı yolunda bir iddia varsa da medresenin yakınında dışarıdan farkedilmeyen küçük bir caminin bulunması bu görüşü çürütmektedir. Esasen Beylerbeyi’ndeki büyük cami, I. Abdülhamid’in kendi adına değil annesi Vâlide Râbia Sultan için 1192’de (1778) yaptırılmıştır.

Külliyenin mimarı, Hâfız İbrâhim Ağa’nın yerine 1191’de (1777) tekrar başmimarlığa getirilen ve 1198 Ramazanına (Ağustos 1784) kadar bu görevde kalan Mehmed Tâhir Ağa, bina emini de Şehremini Hâfız Mustafa Efendi’dir. Bazı kayıtlardan, XX. yüzyılın başlarında medresenin oldukça bakımsız durumda bulunduğu anlaşılmaktadır. Biraz da bu sebeple, İttihat ve Terakkî Fırkası’nın iktidara geçtiği II. Meşrutiyet yıllarında Evkaf nâzırı olan Hayri Efendi’nin uygun görmesiyle, külliyenin caddenin karşı tarafında yer alan imareti ve sıbyan mektebi yıktırılarak yerine bugün mevcut olan IV. Vakıf Hanı yapılmıştır. II. Meşrutiyet iktidarı, o yıllarda İstanbul’u imar etmek ve yol açmak düşüncesiyle dikkatli bir değerlendirme

yaptırmaksızın vakıf eserlerinden bazılarını yıktırıp aynı adla başka yerlerde yeni binalar inşa ettirdiğinde en büyük zarara uğrayan eser Hamidiye Külliyesi olmuştur. Nitekim külliyenin köşesinde bulunan sebil yerinden sökülerek Alemdar Yokuşu'nda, Gülhane Parkı girişindeki Soğukçeşme Kapısı karşısında Zeyneb Sultan Camii avlu duvarına bitişik olarak yeniden kurulmuştur. Cadde kenarında sıralanan arasta gözleri de çeşitli dükkânlara dönüştürülmüştür. Cumhuriyet'in ilk yıllarında ise bu dükkânların arkasında yer alan medrese ve cami, İstanbul Ticaret Borsası'nın hukuk işleri danışmanı avukat Muvaffak Benderli'nin ifadesine göre, 1926'da yıktırılıp yerlerine bir borsa binası yapılması şartı ile Evkaf İdaresi tarafından Ticaret ve Zahire Borsası'na tahsis edilmiştir. Ancak bu proje gerçekleşmediğinden yapılar günümüze kadar gelebilmiştir.

Cami. Medresenin arkasında Büyük Postahane tarafında bir avlu duvarı ile çevrili olarak yer almıştır. İçinde bulunduğu yapı adası her taraftan binalarla kuşatılmış olduğundan cami dışarıdan görülmemektedir. Buraya medresenin içinden ve arka taraftaki Yeni Postahane caddesinden olmak üzere iki yerden geçilebilmekteydi. Son cemaat yeri bulunmayan camiye medrese avlusuna açılan kapıdan, bir tarafı taş ve tuğladan karma

teknikte bir duvarla diğer tarafı dört mermer sütunlu bir revak biçiminde yapılmış ve üstü beşik tonozla örtülü bir dehlizle ulaşılır. Buradaki sütunlardan yalnız ikisi serbest olup uçlardakiler medrese ile caminin duvarlarına gömülüdür. Duvarda açılmış bir kapı cami avlusunun arka bölümüne geçit sağlar. Bir tarafı revak halindeki bu dehliz bir bakıma son cemaat yeri gibidir.

Külliyeyi inceleyen mimar İ. Birol Alpay'ın verdiği ölçülere göre cami içten 10 × 10 m. ölçüsünde bir kare şeklindedir. Kitâbesi, dehlizin bitiminde olan ve dolayısıyla yan cephede açılmış bulunan kapısı üstünde yer almıştır. Taş ve tuğladan karma teknikte inşa edilen duvarların her cephesinde iki sıra halinde pencereler yer alır. Yalnız kıble cephesinde alt dizide sadece iki pencere bulunmasına karşılık diğer cephelerde dörder pencere vardır. Giriş cephesinde ise bir pencerenin yerine kapı yerleştirilmiştir. Alt dizi pencereleri, Türk mimarisinin klasik üslûbunda olduğu gibi sivri tahfif kemerleri içinde taş söveli, dikdörtgen biçimdedir. Külliye borsaya tahsis edildiğinde cami pencerelerinden bazıları örülerek kapatılmış, içine de

betondan bir tabliye dökülmek suretiyle harim mekânı iki kat haline getirilerek bozulmuştur. Böylece caminin içi mimari hüviyetini tamamen değiştiren müdahalelere uğrarken evvelce bir ibadet yeri olduğunu gösteren diğer elemanlar da yok edilerek yazı ve nakışları silinmiş, minber ortadan kalkmış, mihrap nişinin içi yeri bile belli olmayacak şekilde doldurulmuştur. Burayı dikkatle incelediğini belirten Birol Alpay'ın yazdığına göre mihrap çok ustaca kapatıldığı için bütün araştırmalara rağmen bulunamamıştır.

Caminin harimi, 9,50 m. çapında ve zemin tabanından itibaren tepe noktası 8 metreye kadar yükselen büyük bir kubbe ile örtülüdür. Böylece bitişiğindeki medreseden ayrı bir kitle olarak tasarlanmış olan cami, külliye içindeki yerleşimi bakımından da dikkat çekici bir planlama örneği teşkil eder. Burada medreselerde usulden olan, hücrelerden daha büyük ölçülerde bir dershanemescidin olmayışına karşılık medrese binasından tamamen ayrı bir caminin bulunması da yeni ve değişik bir uygulamadır.

Medrese. Caddenin kenarında ve ona paralel olarak uzanan medresenin girişi ara sokakta açılmış olup kapısı üstünde kitâbesi vardır. Bu kapıdan, üstü aynalı tonozla örtülü bir holden geçilerek girilen avlu 16 × 31,30 m. ölçüsündedir. Otuz mermer sütunun çevirdiği avlunun üstü borsaya tahsis edildiğinde betonarme kolonlar üzerine oturan bir çatı ile kapatılarak mimarisi bütünüyle değiştirilmiştir. Revakların gerisinde ise kubbeli hücreler sıralanır. Revak bölümlerini çapraz tonozlar örtmektedir. Kubbe ve tonozlar dıştan kurşunla kaplanmıştır. Hücrelerin her biri dışarıya açılan iki, revaklara açılan bir pencereden ışık almaktadır.

Medresenin yan cephesiyle cadde kenarındaki dükkânların arkasında hücre pencerelerinin ışık ve hava alması için dar bir dehliz bırakılmıştır. Hücrelerin altında revaka açılan kapılardan taş merdivenlerle inilen beşik tonozlu bodrumlar bulunmaktadır. Avlunun ortasındaki şadırvan da yerinden sökülmüş, sadece fıskıye kısmı arka avluya yerleştirilmiştir. Burada duvara yapıştırılmış çok zengin süslemeli, barok üslûbunda muhteşem bir de çeşme görülür. Bunun da külliyenin elemanlarından biri olduğu ve yapıya ait bazı binalar yıktırıldığı sırada bulunduğu yerden sökülüp buraya taşınarak yeniden kurulduğu zannedilmektedir. Medresenin giriş holünün sağ tarafında bir duvarla ayrılmış olan küçük bir avlu

kenarında helâlarla gusülhane yer alır.

Cevdet Paşa'nın 1839'da tahsil için İstanbul'a geldiğinde bir süre kaldığı Hamidiye Medresesi'nde, Konya'da Koyunoğlu Müze ve Kütüphanesi'nde bulunan 13 Rebîülâhir 1286 (23 Temmuz 1869) tarihli bir İstanbul medreseleri listesinde belirtildiğine göre bu yıllarda seksen dokuz kişi barınmaktaydı.

Rûmî 20 Ağustos 1330 (2 Eylül 1914) tarihli İstanbul medreselerinin durumları hakkındaki ayrıntılı raporda Hamidiye Medresesi'ndeki hücre sayısının yirmi bir olduğu bildirildikten sonra şöyle denilmektedir: "Bir adet müderris odasıyla birlikte yirmi beş odası olup tahtânîleri (alt odalar) varsa da âdeta bodrum halinde olduğundan gayr-i meskûn ve meskûn olanlar da cereyân-ı havâdan ve nüfûz-ı ziyâdan pek az müstefîd olduğundan rutûbetli bir haldedir. Dershâne ve mescid olarak müsta'mel harâb bir mahal ile matbah ve çamaşırhânesi, ufak bir ta'mire muhtâc gusülhânesi, küçük ve harâb abdesthâneleri de muhtâc-ı ta'mir olduğu gibi umûma güşâde olduğundan temiz tutulması imkân hâricindedir ve bunun men'i elzemdir. Kâfi vüs'atte bir avlu ve harâb, suyu akmaz bir şadırvan ve ma'mûr bir de kütüphânesi vardır. Hâl-i hâzıriyle talebe iskânına fenn-i hıfzı's-sıhha müsâade etmeyeceği gibi, birtakım ta'dilât ve ta'mîrât-ı fenniyye ile kābil-i iskân olabilirse de etrâfı mağazalarla muhât ve piyasanın en kalabalık mahalli olduğundan böyle bir mahalde talebeyi bulundurmak muvâfık olmasa gerektir. Diğer havâdar bir mahalle nakli daha münâsib olacakdır. İkişer kişiden 50 talebe kadar ikamet edebilir" (Kütükoğlu, İTED, VII/1-2, s. 44). Bu raporun sonunda medresenin kadro dışı olduğuna işaret edildikten başka 13 Şubat 1335'te (1919) eklenen notta da "harap" kaydı düşülmüştür.

İttihat ve Terakkî iktidarı tarafından çıkarılan bir kanunla külliyenin 1911 yılında kapatılan imareti Evkaf İdaresi'ne gelir getirmesi için yıktırılarak yerine IV. Vakıf Hanı yapılmıştır. İmaretle birlikte medresenin de ortadan kaldırılması o derecede kesinleşmişti ki daha yıkıma geçilmeden aynı adla Sultan Selim Camii ve

Külliyesi imaretinin yerinde yeni bir medrese ve kütüphane yapılması uygun görülmüş ve Mimar Kemâleddin tarafından 1915-1917 yılları

arasında yeni bir Hamîd-i Evvel Medresesi inşa edilmiştir. Fakat burada önce Medresetü'l-mütehassısîn açılmış, 1924'te yapı Cumhuriyet Kız Lisesi'ne çevrilmiş, arkasından da Sultan Selim Kız Enstitüsü adını almıştır ve halen faaliyetlerini sürdürmektedir.

Külliyede, XVI. yüzyıldan itibaren sık olarak rastlanan cami avlusunu çeviren medrese planı uygulanmadığı gibi cami de medrese bünyesinden tamamen ayrı ve cemaate açık bir ibadet yeri olarak tasarlanmıştır. Böylece değişik bir düzenleme örneği olan külliyede ayrıca medrese hücrelerinin altındaki bodrum odalarının varlığı da bir yeniliktir.

Kütüphane. Külliyenin köşesinde yer alan kütüphane, Osmanlı dönemi Türk kütüphanelerinin hemen hepsinde olduğu gibi içindeki kitapların rutubetten zarar görmemesi için büyük kemerli bir zemin katının üstüne oturtulmuştur. Yapıya, ara sokağa açılan cümle kapısından girilen küçük avlunun solundaki bir merdivenle ulaşılır. Kütüphane, merdivenle çıkılan bir giriş mekânını takip eden hepsi de aynalı tonozlarla örtülü iki odadan ibarettir. Döşemesi bir seki halinde yükseltilen ve mermer sütunlarla ayrılan okuma odası cadde üzerine açılan pencerelerden bol ışık alır. Evvelce bu okuma odasının çok zengin biçimde nakışlarla bezendiği ele geçen eski bir gravürden anlaşılmaktadır. Okuma salonunun sağ tarafında mücellithâne olarak bilinen ayrı bir mekân daha vardır. Vaktiyle yıktırılması tasarlanan I. Abdülhamid Kütüphanesi'nin de yeni yapılan medreseye taşınması düşünülmüşken yıkım gerçekleşmemiş, sadece kitaplar nakledilmiştir. Kütüphane günümüzde İstanbul Ticaret Borsası'nın toplantı salonuna dönüştürülmüş, bu arada eski gravürde görülen nakışları da ortadan kaldırılmıştır (ayrıca bk. HAMİDİYE KÜTÜPHANESİ).

Aşhane-İmaret. Caddenin öbür tarafında medresenin karşısında, yerinde IV. Vakıf Hanı yapılmak üzere yıktırılan aşhane-imaretin mimari düzenini gösteren bir rölövesi şimdiye kadar elde edilememiştir. Eskiden Emniyet Müdürlüğü'nün önünden geçerek Sirkeci'ye uzanan sokağın köşesinde imaretin çeşme ve sebili vardı. Bunun üstünde de sıbyan mektebi bulunuyordu. Aşhane-imaretin cadde üzerindeki girişi âbidevî bir kapı görünümündeydi. Bütünüyle mermerden olan bu kapının yanında bir de çeşme bulunduğu eski bir fotoğraftan anlaşılmaktadır. Yarım yuvarlak kemerli kapı geçidi, yanlarında çifte sütunlar olan bir mimari çerçeve

içindedir. Kademeli ve ağır silmeler kapı girişini taçlandırır. Kemerle silmeler arasında bir kitâbe vardı.

Mevcut tek fotoğrafından öğrenildiği kadarı ile imaret de medreseler gibi ortada avlusu bulunan bir bina idi. Muhtemelen bu avlunun etrafında sütunlu bir revak, gerisinde de bazı mekânlar sıralanıyordu. Fotoğraftan sezildiği kadarı ile imaretin cadde üzerindeki girişinden başka bunun karşısında arka sokağa açılan ikinci bir girişi daha vardı. İmaretin kitâbelerinden bazıları Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi'ne götürülmüştür.

Sıbyan Mektebi. Evvelce sebilin olduğu köşede bulunan sıbyan mektebinin planı hakkında da herhangi bir bilgi yoktur. Eski fotoğrafından bir köşesinin pahlı olduğu anlaşılan mektep kesme taş ve tuğladan karma teknikte inşa edilmişti. Üstünü kurşunla kaplanmış bir tonoz örtüyordu. Cephelerinde ise yarım yuvarlak tahfif kemerli, taş söveli dikdörtgen pencereler açılmıştı. Sebilin arkasındaki pahta da iki pencere vardı. Girişinin yan sokaktan, üstünde kitâbe de bulunan küçük bir kapıdan olduğu anlaşılmaktadır.

Sebil ve Çeşmeler. İmaretin köşesinde sıbyan mektebinin altındaki sebil ve çeşmeler yerlerinden sökülerek Sûr-ı Sultânî'nin Soğukçeşme Kapısı (şimdi Gülhane Parkı girişi) karşısında Zeynep Sultan Camii'nin dış duvarı köşesinde yeniden kurulmuştur. Özellikle sebil, Türk sanatında XVIII. yüzyılın ikinci yarısında hâkim olan barok üslûbun çok kuvvetli şekilde kendisini belli ettiği eserlerden biridir. İleriye taşan dört pencereli, yuvarlak planlı sebilin iki yanında birer de çeşme vardır. Hepsi geniş ahşap bir saçakla korunmuş, üstü iki kademeli kasnağa sahip bir kubbeyle örtülmüştür. Aslında üç basamaklı bir kaidenin üstünde bulunan sebilin pencerelerinde tunçtan dökülmüş ve barok üslûpta motiflerle bezenmiş şebekeler vardır. Bu pencerelerin aralarına üçlü sütunçe demetleri yerleştirilmiş, kemerlerin üstlerindeki barok süslemeli silmelerin aralarına manzum kitâbeler yerleştirilmiştir. Sebilin iki yanındaki mermer çeşmelerin yüzeyleri iç içe barok kemerlerle hareketlendirilmiş, her birinin alınlığı birer kitâbe ile taçlandırılmıştır.

Arasta. Medresenin ana caddeye bakan duvarı önüne bir sıra kâgir dükkândan oluşan bir de arasta vardı. Külliyeye gelir sağlamak

düşüncesiyle yapılan bu dükkânlar kütüphane ile türbenin arasındaydı. Burada, medrese hücreleri pencerelerinin hava ve ışık alabilmesi için arada 3,50 m. kadar üstü açık bir dehliz bırakılmıştır. Evvelce kemerli cepheleri caddeye bakan, üstleri beşik tonozlarla örtülü bu dükkânlar günümüzde mimari özelliklerini kaybetmiş durumdadır. Külliye her dönemde şehrin en işlek

caddelerinden birinin kenarında bulunduğuna göre imaret binasının altında, medresenin yanında olduğu gibi ikinci bir sıra dükkânın yer almış olması muhtemeldir. Eski bir fotoğrafta sıbyan mektebinin altında bir dükkân görülmekteyse de dükkânların bütün imaret cephesi boyunca devam edip etmediği bilinmemektedir.

Türbe. Külliyenin bir parçası da medresenin bulunduğu alanın ucunda yer alan I. Abdülhamid'in türbesidir. Padişah 7 Nisan 1789'da öldüğünde daha önce 1780'de yapılmış olan bu türbeye defnedilmiştir. Aynı yerde 1807-1808 yılları arasında kısa bir süre padişahlık yapan IV. Mustafa da yatmaktadır. Mehmed Ziyâ Bey'in, türbenin yerinde evvelce Aya Logotheton Manastırı'nın bulunduğunu yazmasının ilmî bir dayanağı yoktur. Ayrıca İstanbul'un 1453'te fethinden külliyenin yapımına başlandığı 1777 yılına kadar burada bir manastır kalıntısının durmuş olması da mümkün değildir. Yalnız külliyenin yakınında, esası Fâtih Sultan Mehmed dönemine ait Yıldız Dede Hamamı ve Türbesi'nin bir Bizans kalıntısı üstünde bulunduğu bilinmektedir (Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 225).

Kesme taştan yapılan türbe aslında kare bir plana sahip olmakla beraber köşeleri barok mimarinin esaslarına uygun biçimde yuvarlaklaştırılarak pilastrlarla süslenmiştir. Yapıyı üç kademeli bir saçak silmesi üstünde sekiz köşeli sağır kasnaklı bir kubbe örtmektedir. Kubbeye geçişi sağlayan trompların yarım kubbecikleri dışarıya aksetmiş, bunlarla birlikte ana kubbe ve bütün örtü sistemi kurşun kaplanmıştır. Türbenin önünde bir giriş holü vardır. Bunun sağ tarafının duvarla kapalı olmasına karşılık diğer tarafı ve ön cephesi sütunlu revak halindedir. Bu hol iki kemerle ortadaki kare, yanlardakiler dar ve dikdörtgen biçiminde üç bölüme ayrılmıştır. Orta bölümün üstünü küçük bir kubbe, yan bölümleri ise yarım kubbeler örtmektedir. Buradan içeriye geçişi sağlayan kapı kemerinin üstüne bir âyet

işlenmiştir. Cephelerde açılmış, içeriye bol ışık girmesini sağlayan iki sıra halindeki pencerelerden alt dizide olanların üzerleri yarım yuvarlak tahfif kemerli ve dikdörtgen biçimlidir. Üsttekiler ise dikdörtgen çerçeve içine alınmış olup yarım yuvarlak kemerlidir. Alttaki pencerelerde demir lokma parmaklıklar bulunur. Üst pencerelerde görülen demirden yuvarlak çerçeveli camlar XIX. yüzyılın sonlarında takılmış olmalıdır. Ayvansaray'da Atik Mustafa Paşa (Câbir) Camii'nde de rastlanan bu tip demir petekli pencereler çok geç bir dönemde, belki 1894 depreminden sonra yapılmıştır. Abdülhamid Türbesi'nin ilgi çeken bir özelliği de caddeye uyum sağlayan kavisli iki köşe pencerelerinin iki yanında yapılmış olan çeşmeciklerdir. Gelip geçenin su içmesi ve içeride yatana bir Fâtiha okuması için düşünülmüş olan bu zarif sebilçeşmeler barok sanatına ait motiflerle bezenmiştir.

Türbenin içinde I. Abdülhamid ve IV. Mustafa'nınkinden başka on sekiz sanduka bulunmaktadır. Bunlar çok genç ölen hanım sultanlarla şehzadelere ait olup hepsinin künyeleri sandukalarındaki yazılarla birlikte Mehmed Ziyâ Bey tarafından kaydedilmiştir. Aynı bilgileri kısaltarak tekrar eden Halûk Şehsuvaroğlu türbe ve burada yatanlar hakkında şunları yazmaktadır: "Hamidiye türbesinde I. Abdülhamidin on üç çocuğu, oğlu II. Mahmudun üç ve torunu Abdülmecidin iki çocuğu medfundur. Şehzade sandukalarının bir kısmı kavuklu, bir kısmı da feslidir. Sandukaların üzerinde bulunan koyu renk kadifelere sırma ile isimler, âyetler ve bazılarında ölüm tarihlerini ihtiva eden mersiyeler işlenmiştir. IV. Mustafa'nın sol cihetinde, Şehzade Murad ve Emine Sultanın sandukalarının yukarısında duvar içinde (kadem-i şerif) bulunmaktadır. Kadem-i şerifin bulunduğu yerin kapıları sedef kakmadan yapılmıştır. Türbenin eski eşyaları arasında güzel bir avize, II. Mahmudun hattı ile bir besmele, Hz. Peygamber isimlerini ihtiva eden altı köşeli rokoko bir levha bulunmaktadır. Türbenin içinde pencerelerin üstünde dolaşan tahminen bir buçuk arşın genişliğinde çepçevre mermer kuşak üzerinde "sûre-i Mülk", kapının iç tarafında ve üstünde ve diğer taraflarda muhtelif âyetler yazılıdır" (Asırlar Boyunca İstanbul, s. 164). Türbede pek çok yazı vardır. Bunlardan, kuşak halinde binanın içini dolaşan sûrenin Dîvân-ı Hümâyun hocalarından Mehmed Emin Efendi tarafından 29 Zilhicce 1194'te (26 Aralık 1780) yazıldığı ketebe kaydından öğrenilmektedir. Türbenin geniş bir tanıtımı Hakkı Önkal'ın kitabında bulunmaktadır (bk. bibl.).

Hazîre. Türbenin iki taraftan etrafını saran hazîrede Mehmed Ziyâ Bey'in listesini verdiği pek çok mezar yer alır. Hazîrenin Hamidiye Türbesi sokağına açılan, külliyenin diğer binalarının üslûbunda mermer söveli bir kapısı vardır. Türbenin ana cadde tarafındaki bahçesinde I. Abdülhamid'in sadrazamlarından Karavezir lakabı ile tanınan Silâhdar Seyyid Mehmed Paşa'nın kabri bulunmaktadır. Hazîrede I. Abdülhamid'in başkadını, el-Hâc Hatice Kadın, üçüncü kadını Binnaz Kadın, beşinci kadını Mu'tebere Kadın ile III. Mustafa'nın başkadını Şevkinur Kadın ve ikinci kadını Seyyâre Kadın'ın mezarları vardır. Burada ayrıca saraya mensup musâhib ve çuhadar gibi devlet adamları da yatmaktadır.

Hamidiye Külliyesi'nin muhtelif binalarında çok sayıda kitâbe bulunmaktaydı. Külliyenin bütünlüğü bozulduğunda bunlardan bazıları yerlerinden sökülmüşse de külliye henüz bütünüyle mevcut olduğu sırada Mehmed Ziyâ Bey bu kitâbelerin kopyalarını alarak yayımlamıştır.

Hamidiye Külliyesi, tarihî değeri ve şehrin gelişmesindeki rolü bakımından önemi dikkate alınmaksızın mimari bütünlüğünü bozan müdahalelerle büyük ölçüde tahribe uğramış, İstanbul'un devamlı olarak "yenileştirilmesi" merakı bu külliyenin de perişan edilmesine yol açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh, s. 88-90; a.mlf., Hadîkatü'l-cevâmi', I, 225; Cevdet, Târih, II, 46, 81; Mehmed Ziyâ, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1336, I, 375, 379 vd., 387, 388, 391, 393-395; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 45; Osman Nuri Ergin, Türk Şehirlerinde İmâret Sistemi, İstanbul 1939, s. 57; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, I, 202; Semavi Eyice, Istanbul, Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1953, s. 20 (nr. 15), 23 (nr. 22); Doğan Kuban, Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme, İstanbul 1954, s. 37, 76, 108; Ekrem Hakkı Ayverdi, 19. Asırda İstanbul Haritası, İstanbul 1958, pafta B4; Yıldırım Yavuz, Mimar Kemalettin ve Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi,

Ankara 1981, s. 173-185, 227-231; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 108-109; Hakkı Önkal, Osmanlı Hanedan Türbeleri, Ankara 1992, s. 231-236; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 27-28; Ömer Faruk Şerifoğlu, Su Güzeli, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1995, s. 76-78; Halûk Şehsuvaroğlu, Asırlar Boyunca İstanbul, İstanbul, ts., s. 164; Muzaffer Erdoğan, "Onsekizinci Asır Sonlarında Bir Türk San'atkârı: Hassa Başmimarı Mehmed Tahir Ağa, Hayatı ve Meslekî Faaliyetleri", TD, VII/10 (1954), s. 157-180; VIII/11-12 (1955), s. 159-178; IX/13 (1958), s. 161-170; XI/15 (1960), s. 25-46; Müjgân Cunbur, "I. Abdülhamid Vakfiyesi ve Hamidiye Kütüphanesi", DTCFD, XXII (1964), s. 17-69; Mübahat S. Kütükoğlu, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", TED, sy. 7-8 (1977), s. 277, nr. 32; a.mlf., "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", İTED, VII/1-2 (1978), s. 44-45, nr. 20; İ. Birol Alpay, "I. Sultan Abdülhamid Külliyesi ve Hamidiye Medresesi", STY, VIII (1978), s. 1-22.

Semavi Eyice

HAMİDİYE KÜTÜPHANESİ

I. Abdülhamid'in 1780 yılında İstanbul Bahçekapı'daki külliyesi içinde kurduğu kütüphane.

I. Abdülhamid külliyesinin temeli Şâban 1191'de (Eylül 1777) atılarak aynı yılın zilkade (aralık) ayında bazı bölümleri tamamlanmış, medrese ve kütüphanenin inşası ancak 1194'te (1780) bitirilebilmiştir. Kütüphanenin işleyişi ve görevli tayiniyle ilgili hususlar 1195 (1781) yılı başında hazırlanan vakfiye ile tesbit edilmiştir.

Hamidiye Kütüphanesi'nin diğer padişah kütüphanelerine göre kuruluşunda hem personel hem de koleksiyon bakımından oldukça fakir olduğu görülmektedir. Kütüphaneye dört hâfız-ı kütüb, bir mücellit, bir ferrâş ve bir bevvâb tayin edilmiş, vakfiyede ayrıca hâfız-ı kütüblerin tahsis edilecek evlerde oturacakları belirtilmiştir. Vakfiye hazırlandığında kütüphaneye konulacak kitap sayısı belirtilmeyip yeri boş bırakılmıştır. Daha sonra yapılan sayımlardan I. Abdülhamid tarafından kütüphaneye 1552 kitabın vakfedildiği anlaşılmaktadır. Kütüphanenin kuruluşundan bir süre sonra Lala İsmâil Efendi'nin vakfettiği 750 eserle Hamidiye koleksiyonu zenginleşmiş, dört hâfız-ı kütübe ayrıca 5'er akçelik bir ek gelir sağlanmıştır.

Kütüphanede bulunan kitaplar, külliyenin genel olarak harap bir vaziyete düşmesi ve medresenin de kadro dışı bırakılması üzerine, önce Sultan Selim İmareti'nin yerinde Hamîd-i Evvel Medresesi adıyla inşa edilen ve daha sonra Medresetü'l-mütehassısîn olarak açılan mektebin kütüphanesine nakledilmiş, buranın kapatılmasının ardından 1924'te Murad Molla Kütüphanesi'ne, 1954 yılında da Süleymaniye Kütüphanesi'ne taşınmıştır. Kitaplar halen orada aynı adla müstakil bir koleksiyon halinde korunmaktadır. Bugün kütüphanede 302'si Türkçe, 1110'u Arapça, yetmiş sekizi Farsça olmak üzere 1490 yazma eserle onu Türkçe, yirmi biri Arapça otuz bir matbu eser mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, I. Abdülhamid Vakfiyesi, nr. 159; VGMA, I. Abdülhamid'in Hazine Defteri, nr. 86, s. 31; VGMA, Lala İsmâil Efendi'nin Cemâziye'l-âhir 1229/Mayıs 1814 tarihli Vakfiyesi, nr. 746, s. 343-345; Ayvansarayî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 179; Cevdet, Târih, II, 46, 81; Halit Dener, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul 1957, s. 64-65; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, bk. İndeks; Müjgân Cunbur, "I. Abdülhamid'in Vakfiyesi ve Hamidiye Kütüphanesi", DTCFD, XXII (1964), s. 17-69; İ. Birol Alpay, "I. Sultan Abdülhamid Külliyesi ve Hamidiye Medresesi", STY, VIII (1978), s. 1-2, 9, 20-21; Münir Aktepe, "Abdülhamid I", DİA, I, 216.

İsmail E. Erünsal

HAMİDİYE SUYU

İstanbul'un Haliç'in kuzeyinden Ortaköy'e kadar olan bölgesine içme suyu sağlayan tesisler.

II. Abdülhamid tarafından yaptırılan ve kendi adıyla anılan bu tesisler İstanbul'u besleyen Halkalı, Kırkçeşme ve Taksim sularının dışında kalan küçük isâle sistemlerinden biridir. Tesisin büyük bölümü 1900 yılında tamamlanmış, suyun verilmesi 26 Mayıs 1902 tarihinde gerçekleşmiştir. Haliç'in güneyindeki tarihî yarımadanın içme suyunu temin eden Halkalı sularının sertlik derecesi oldukça yüksek menba suyu ve yine aynı yeri besleyen Kırkçeşme suları ile Haliç'in kuzeyini besleyen Taksim sularının ise bentlerde toplanan sertlik derecesi düşük fakat kirlenme ihtimali yüksek yüzeysel su olmalarına karşılık Hamidiye suyu, sertliği Fransız ölçüsüyle 3 derece civarında bulunan temiz menba sularından meydana gelir. Bu sebeple İstanbul'un makbul sularından olup mevsime göre değişen debisi ortalama olarak günde 1200-1300 m3 kadardır. Hamidiye suyunun baş menbaları, Kırkçeşme tesislerinin doğu isâle kolu üzerinde ve Kemerburgaz'ın 2,5 km. kadar güneyinde yer alan Karakemer civarındadır. Sular maslaklarda toplandıktan sonra Kurudere boyunca devam edip Kovukkemer'e doğru yeni menbalarla batıdan gelen bir kolu alarak güneye yönelir ve böylece elli altı menbaın suyunu yirmi maslakta toplayarak Cendere terfi istasyonuna ulaşır. Buradan bir kol Kâğıthane deresinin sol sahilini takiben Kâğıthane'ye ve oradan da Haliç'teki mezbahaya kadar uzanır.

Asıl isâle hattını teşkil eden kol, Cendere'de terfi edilen suyu 225 mm. çapındaki borularla güneye doğru yöneltir. Levent civarındaki teraziden sonra Zincirlikuyu'da ayrılarak Mecidiyeköy'deki çeşmeye ve Balmumcu'dan da ikinci bir kol ile Şişli Etfal Hastahanesi'ndeki çeşmeye su verir. Daha sonra bugünkü Halâskârgazi caddesinin güneyindeki yoldan Nişantaşı kavşağına gelir ve buradan bir kol Harbiye-Elmadağ yolu ile Taksim Meydanı'na vardıktan sonra bir kol Gümüşsuyu caddesinden geçerek Alman Başkonsolosluğu, Gümüşsuyu Askerî Hastahanesi ve İstanbul Teknik Üniversitesi Gümüşsuyu binası önündeki çeşmelere, diğer

bir kol da Fîruz Ağa Mescidi'ndeki (Cihangir) çeşmeye su verir. Taksim'den ayrılan üçüncü ve esas kol ise İstiklâl caddesini takiben Galatasaray Lisesi'ne ulaştıktan sonra Tünel'den önce ayrılan bir kolla Kasımpaşa Meydanı'ndaki çeşmeye, Tünel'den sonra bir kolla Kuledibi'ndeki çeşmeye, diğer bir kolla Bankalar caddesinden aşağı inerek Arap Camii'ndeki çeşmeye ve küçük bir kolla da sahildeki çeşmeye su verir. Nişantaşı'ndan Teşvikiye yönünde devam eden kol burada bir çeşmeye, sonra İstanbul Teknik Üniversitesi Maçka binasının altındaki bir çeşmeye, daha sonra Dolmabahçe'de İnönü Stadı önündeki iki çeşmeye ve Kabataş'ta da bir çeşmeye su vererek Tophane'ye kadar uzanır.

Balmumcu'daki ana isâle hattından bugünkü Barbaros bulvarı yönünde devam eden ana kol Yıldız Sarayı'ndan önce birçok kola ayrılır. Batıdaki kol bugünkü yaya üst geçidinden önce batıya yönelir

ve bir kol Ihlamur Kasrı'ndaki çeşmeye, bir kol Murâdiye Çeşmesi'ne ulaşır; bu iki kolun ayırım yerinde de bir çeşme vardır. Batı koluna bağlı diğer bir kol Abbas Ağa Parkı yanında ve Sinan Paşa Camii civarında çeşitli yerlere su verir. Doğu tarafına ayrılan kollardan biri Yıldız Sarayı'nda dallanarak saray içinde ve dışında birçok yere su dağıtır. Diğer iki kol Orhâniye Kışlası civarından birbirine paralel olarak geçip biri Yahyâ Efendi Dergâhı'na, diğeri Ortaköy'e ve yine bunlardan bir kol sahil boyunca Bebek yönüne, bir diğeri de Beşiktaş yönüne gider.

Hamidiye suyu ile beslenen resmî binalar şunlardır: Dördüncü Levent İETT Garajı, Balmumcu Askerî Garnizonu, Şişli Etfal Hastahanesi, Harbiye Orduevi, Notre Dame de Sion Fransız Kız Lisesi, Galatasaray Lisesi, İstanbul Teknik Üniversitesi (Gümüşsuyu), Gümüşsuyu Askerî Hastahanesi, İlk Yardım Hastahanesi (bugün Taksim Hastahanesi), Sular İdaresi, Kuledibi Belediye Hastahanesi, Kasımpaşa Deniz Hastahanesi, Devlet Güzel Sanatlar Akademisi (bugün Mimar Sinan Üniversitesi), Atatürk Kız Lisesi, Dikilitaş İlkokulu, Beşiktaş Resim ve Heykel Müzesi, Dolmabahçe Sarayı, Beşiktaş Askerlik Şubesi, Yıldız Camii, Şâle Köşkü, Yıldız Teknik Okulu (Yıldız Üniversitesi), Yıldız Eski Polis Okulu, Harp Akademisi, Palanga caddesindeki askerî tamirhane, Orhâniye Kışlası, Yıldız Çini Fabrikası (Yıldız Çini ve Porselen Sanayii Müessesesi), Yahyâ Efendi Dergâhı, Kabataş Lisesi, Galatasaray Lisesi (ilkokul kısmı; bugün

Galatasaray Üniversitesi), Yüksek Denizcilik Okulu, Şeref Stadyumu (bugün Çırağan-Kempinski Oteli), Kızılay Deposu, Şeker Deposu, Beşiktaş Kız Ortaokulu (Beşiktaş Kız Lisesi), Gaziosmanpaşa Ortaokulu, Durakreis İlkokulu, İbrâhim Paşa Camii, Teşvikiye Işık Lisesi, Maçka Kız Ortaokulu (Nişantaşı Kız Lisesi), Maçka Teknik Okulu (İstanbul Teknik Üniversitesi İşletme Fakültesi), Yıldız Sağır ve Dilsizler Okulu, Ihlamur Kasrı, Eski Mâbeyn Okulu.

Hamidiye Çeşmeleri. Resmî kayıt ve planlara göre Hamidiye şebekesine bağlı halka açık çeşmelerin yedi tanesi isâle hattı üzerinde olup Beşiktaş Sarayı'ndaki on, Yıldız Sarayı'ndaki otuz ve Dolmabahçe Sarayı'ndaki on beş çeşme ile birlikte toplam çeşme sayısı 148'dir. Bu çeşmeler Hamidiye çeşmeleri ve Hamidiye suyundan beslenen çeşmeler olmak üzere ikiye ayrılır. Birinci gruptakiler birkaç tanesi hariç şebekeyle birlikte yapılmış ve aynı tarihte hizmete girmiş, ikinci gruptakiler ise daha önce yine II. Abdülhamid veya başka kişiler tarafından yaptırılmış ve sonradan bu şebekeye bağlanmıştır. Hamidiye çeşmelerinin genelde aynı standartta ve nisbeten sade oldukları, ancak bazılarının bulundukları yere göre farklı biçimlerde ve daha süslü yapıldıkları görülür.

Hamidiye çeşmelerinden ve Hamidiye suyundan beslenen çeşmelerden 1992 yılında tesbit edilenler şunlardır (suyu akanlara + işareti konulmuştur): 1. Esentepe Yazarlar sokağındaki çeşme tamir görmüş olmakla birlikte orijinal durumunu korumuştur. Mermer üzerinde tuğra ile “Hamidiye Çeşmesi” yazısı ve 1318 (1900) tarihi bulunmaktadır (+). 2. Esentepe Nimet Abla Camii yanındaki çeşme yeniden yapılmış ve mermer plakalarla kaplanmıştır (+). 3. Balmumcu Kışlası'nın bahçesinde mermer, kitâbesiz küçük çeşme. 4. Balmumcu deposu önündeki yeniden yapılmış betondan küçük bir çeşme (+). 5. Erdoğan Özkardeşler sokağında bulunan çeşme de betondan yeniden yapılmıştır (+). 6. Teşvikiye Camii yanında Hamidiye suyundan beslenen mermer kaplamalı Said Bey Çeşmesi. 7. Spor caddesinde, Abdülmecid'in annesi Bezmiâlem Vâlide Sultan tarafından 1839 yılında yaptırılan çeşmeye de sonradan Hamidiye suyu bağlanmıştır. 8. Nusretiye Camii'nin yanında iken İstanbul Teknik Üniversitesi Maçka binasının karşısına getirilen Raimondo d'Aranco'nun eseri II. Abdülhamid Çeşmesi. 9. Tophane'de I. Mahmud tarafından 1732 yılında yaptırılan çeşme önceleri Taksim suyundan beslenirken sonradan Hamidiye suyu

bağlanmıştır. 10. Askerî Müze bahçesindeki font Hamidiye Çeşmesi. 11. Askerî Müze müştemilât binası içerisindeki kitâbesiz mermer çeşme. 12. İstanbul Teknik Üniversitesi Taşkışla binası içerisinde Aslanlı Çeşme (Hamidiye suyundan beslenmiş olabilir). 13. Alman Konsolosluğu bahçesinde; kitâbeli, üzerinde hicrî 1324 ve milâdî 1906 tarihleri yazılı olan Avrupaî üslûpta çeşme. 14. Sıraselviler kolundan beslenen Fîruz Ağa Mescidi yanındaki font Hamidiye Çeşmesi. 15. Yeniçarşı caddesinde, Boğazkesen caddesine doğru giderken Galatasaray Lisesi'nin duvarı üzerinde

yer alan bazı kısımları kırık, mermerden yapılmış orijinal çeşme; üzerinde tuğra ile "Hamidiye Çeşmesi" yazısı ve 1318 (1900) tarihi yer almaktadır. 16. Kasımpaşa'daki nişan taşları gibi sütun şeklinde olan ve üzerinde "Hamidiye Çeşmesi" yazısı ile 1306 (1889) tarihi bulunan çeşme (Hamidiye suyunun daha sonra bağlandığı anlaşılmaktadır). 17. Arap Camii'nin şadırvanı (veya çeşmeler; hangisi olduğu kesin belli değildir). 18. Darphâne'nin bahçesindeki font Hamidiye Çeşmesi (+). 19. Darphâne'nin arkasında bulunan yeniden yapılmış beton çeşme (+). 20. Dikilitaş'ta Dikilitaş caddesinin köşesinde Hoca Çeşmesi denilen, mermer plakalarla kaplı yeniden yapılmış çeşme (+). 21. Dikilitaş'ta Hara sokağının başında yeniden yapılmış, mermer plakalarla kaplı çeşme (+). 22. Dikilitaş'ta Emirhan sokağında bulunan yeniden yapılmış (ayna taşı eski), mermer plakalarla kaplı çeşme (+). 23. Beşiktaş Balmumcu'da Ertuğrul Sitesi'ndeki 1306 (1889) tarihli dört yüzlü meydan çeşmesi (Hamidiye suyu şebekenin yapılışı sırasında bağlanmıştır) (+). 24. Ortaköy Camii'nin yanındaki font Hamidiye Çeşmesi (halen sağlam durumdadır) (+). 25. Çırağan Sarayı'nın karşısında Yıldız Parkı'nın girişindeki çeşme (yalnız teknesine rastlanmıştır). 26. Yıldız Çini Fabrikası civarında itfaiyeye yakın bir yerde bulunan dört yüzlü meydan çeşmesi (Hamidiye suyu sonradan bağlanmıştır). 27. Çırağan'da Yahyâ Efendi çıkmazı üzerindeki 1321 (1903) tarihli mermer çeşme. 28. Yahyâ Efendi Dergâhı'ndaki 1324 (1906) tarihli mermer çeşme. 29. Yıldız Camii'nin bahçesinde üzerinde 1258 (1842), 1293 (1876) ve 1318 (1900) tarihli levhalar bulunan font çeşme. 30. Eğriçınar sokağı ile Âsâriye caddesinin kesiştiği yerdeki mermer çeşme; üzerinde tuğra ile "Hamidiye Çeşmesi" yazısı ve 1318 (1900) tarihi yer almaktadır. 31. Yıldız Posta caddesiyle Yıldız caddesinin kesiştiği yerde bulunan nisbeten az hasar görmüş mermer çeşme; üzerinde tuğra ile

“Hamidiye Çeşmesi” yazısı ve 1318 (1900) tarihi görülür (+). 32. Abbas Ağa Parkı’nın alt başında Şehid Kâzım sokağı ile Selâmlık caddesinin kesiştiği yerdeki mermer çeşme; üzerinde tuğra ile “Hamidiye Çeşmesi” yazısı ve 1318 (1900) tarihi bulunmaktadır (+). 33. Yıldız Sarayı’nın Barbaros bulvarı tarafındaki girişinin karşısında yer alan üç muslukluçeşme; üzerinde tuğra ile “el-Gāzî”, “Hamidiye Çeşmesi” yazıları, besmele ve, “ve sekāhüm rabbühüm şarâben tahûren” ibaresi yer almaktadır; saraydaki diğer çeşmelerde olduğu gibi tarihi yoktur. 34. Orhâniye Kışlası’nın avlusundaki meydan çeşmesi; dört yüzünde Osmanlı arması ile II. Abdülhamid’in tuğrası, yalnız bir yüzünde de besmele vardır. 35. Şeyh Zâfir Türbesi yanındaki Raimondo d’Aranco’nun eseri olan çeşme (sağlam durumdadır).

BİBLİYOGRAFYA

Nâzım, İstanbul Vilâyeti Şehremânetine Evkaftan Devrolunan Sular, İstanbul 1925, s. 52-55; Sadi Nazım Nirven, İstanbul Suları, İstanbul 1946, s. 206-208; Kâzım Çeçen, İstanbul’da Osmanlı Devrindeki Su Tesisleri, İstanbul 1984, s. 143-145; a.mlf., Taksim ve Hamidiye Suları, İstanbul 1992, s. 167-191; a.mlf., “Hamidiye Suyu Tesisleri”, DBİst.A, III, 544-545; “Kâğıthane Menba Suları Manzaraları”, SF, 13 Haziran 1318/26 Haziran 1902, s. 583; Besim Ömer Paşa, “Kâğıthane Suları ve Hamidiye Çeşmeleri”, Nevsâl-i Âfiyet, III, İstanbul 1320, s. 1-28; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Su Kanalizasyon İdaresi (İSKİ) Vakıf Suları Arşivi’nde İsmail Remzi’nin çizdiği üç plan ile diğer planlar.

Kâzım Çeçen

HAMÎDÎZÂDE MUSTAFA EFENDİ

(bk. MUSTAFA EFENDİ, Hamîdîzâde).

HAMÎDOĞULLARI

XIII. yüzyılın sonlarına doğru Isparta, Burdur ve Eğridir yöresinde kurulan Türkmen beyliği.

Beyliğin adı, Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad'ın hizmetine girmek üzere aşiretiyle birlikte Kuzey Suriye'yi terkederek Anadolu'ya geldiği, uzun süre sultanın çocuklarına ve askerlerine silâh tâlimi yaptırdığı, Alâeddin'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu II. Gıyâseddin Keyhusrev tarafından başarılı hizmetleri sebebiyle mükâfatlandırılarak 638'de (1240) Isparta ve Burdur yöresine uç kumandanı olduğu rivayet edilen Hamîd Bey'den gelir.

Hamîd Bey, ilk defa 1291 yılında Moğol zulmüne karşı uçlarda başlayan Türkmen ayaklanmaları sırasında Isparta ve Burdur yöresinde kendine bağlı Türkmenler ile birlikte harekete geçerek merkezî yönetime isyan etti ve Isparta merkez olmak üzere bağımsız bir beylik kurmaya çalıştı. Fakat Selçuklu Sultanı II. Mesud, Karamanlılar'ın başı çektiği bu Türkmen ayaklanmalarını önleyemeyince İlhanlı Hükümdarı Geyhatu Han'dan yardım istedi. Bunun üzerine büyük bir ordu ile Anadolu'ya gelen Geyhatu önce Karaman topraklarında, ardından Eşrefoğulları bölgesinde Beyşehir ve yöresiyle Eğridir, Isparta ve kısmen de Burdur'da tahribat ve katliamda bulundu. Hamîd Bey, bu Moğol saldırısından kurtulabilmek için Davras dağlarının sarp kısımlarına çekilmek zorunda kaldı. İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han'ın Selçuklu Sultanı II. Mesud'u azletmesi sebebiyle (1296) doğan otorite boşluğundan faydalanan Hamîd Bey, muhtemelen 1297 yılında müstahkem bir yer olan Uluborlu'yu hükümet merkezi yaptı ve Isparta, Burdur, Eğridir, Ağros (günümüzde Atabey), Gönen, Barla, Keçiborlu yöresinde Hamîdoğulları Beyliği'ni kurarak bağımsızlığını ilân etti. Beyliğin adı bazı çağdaş kaynaklarda, sonradan Osmanlı hâkimiyeti dönemine bir sancak adı olarak intikal eden Hamîdili şeklinde de geçer.

Beyliğin sınırlarını Yalvaç, Şarkîkaraağaç, Avşar, Sütçüler, İncirli ve Ağlasun gibi yerleşim merkezlerini içine alacak derecede genişleten Hamîd Bey, ailenin en yaşlı üyesi olarak eski Türk geleneğine uygun bir şekilde

hükümet merkezi Uluborlu'da "ulu bey" sıfatıyla hüküm sürdü. Onun 702 (1302-1303) yılında hayatta

olduğu ve Uluborlu'da yaşadığı, Genceli köyünde (günümüzde Senirkent ilçesi sınırları içinde) kurulmuş olan Koyungözü Baba Zâviyesi'ne ait 702 tarihli bir vakfiyeden anlaşılmaktadır. Bu vakfiyede kendisinden "es-Sultânü'l-a'zam ve pâdişâhü'l-muazzam sultân-ı selâtînü'l-Arab ve'l-Acem es-Sultân Hamîd" şeklinde ve Anadolu Selçuklu sultanlarına mahsus unvanlarla bahsedildiği görülmektedir. Anadolu'da İlhanlı hâkimiyetinin ve korkusunun yoğun olarak yaşandığı bu dönemde Hamîd Bey de bağımsızlığını ilân etmiş olmasına rağmen 699 (1299-1300) yılında hükümet merkezi Uluborlu başta olmak üzere Eğridir ve Burdur'da Gāzân Han adına sikke kestirmek zorunda kalmıştı. Hamîd Bey'in ayrıca aynı tarihte ve aynı merkezlerde, hiçbir Anadolu beyinin cesaret edemediği bir davranışla Selçuklu Devleti'ni metbû tanıdığını gösterecek şekilde III. Alâeddin Keykubad adına sikke kestirdiği dikkati çekmektedir. Onun kestirdiği bu sikkelerin önemli bir özelliği de o zamana kadar İslâmî sikkelerde görülmeyen "humiyet ani'l-âfât" (Allah âfattan korusun) ibaresinin bulunmasıdır. Bu ibare, Anadolu'da istilâcı olarak bulunan ve halka büyük zulümler yapan Moğollar için kullanılmış olmalıdır. Hamîd Bey ayrıca 700 (1300-1301) yılında, Hemedan'da sürgünde iken Gāzân Han tarafından ikinci defa Selçuklu sultanlığına getirilen II. Mesud adına da Uluborlu'da sikke kestirmiştir.

Hamîd Bey'in ölümünün ardından, onun sağlığında eski Türk devlet geleneğine uygun biçimde merkezi Gönen olmak üzere Keçiborlu, Avşar, Atabey ve Şarkîkaraağaç hattında hüküm süren oğlu İlyas beyliğin idaresini ele aldı. İlyas Bey'in babasının ölümünden sonra beyliğin başına geçerek Uluborlu'da hüküm sürdüğü, yine aynı dönemde Keçiborlu'da yaşayan, ilim ve tarikat erbabı olduğu anlaşılan Şeyh Şikem'e bağışladığı emlâk ve araziyle ilgili olarak düzenlenen bir vakfiyeden anlaşılmaktadır. İlyas Bey'in ardından beyliğin idaresi büyük oğlu Feleküddin Dündar Bey'e geçti. Daha dedesi Hamîd Bey'in sağlığında geniş yetkilerle Eğridir-Burdur hattının emîri olarak tayin edilen Dündar Bey'in Burdur'da hüküm sürdüğü, şehre hâkim bir mevkide yaptırmış olduğu ulucaminin 700 (1300-1301) tarihli kitâbesiyle de doğrulanmaktadır. Bu kitâbede Dündar Bey'in, Selçuklular döneminde orduların başkumandanına verilen "melikü'l-ümerâ"

unvanını kullandığı görülmektedir. Kendi adıyla anılan medresenin 701 (1301-1302) tarihli kitâbesinde ise melikü'l-ümerâ unvanının yanı sıra yine Selçuklular'da ordu kumandanlarına ve bulundukları bölge veya vilâyetlerde asayişi sağlayan vali ve kumandanlara verilen "ispehsâlâr" unvanı da geçmektedir.

İdareyi ele aldıktan bir müddet sonra hükümet merkezini bir zamanlar Selçuklu sultanlarının sayfiye yeri olarak kullandıkları Eğridir'e nakleden Dündar Bey, Konya ile Antalya arasındaki ticarî ve askerî yolları denetleyecek bir konuma geldiği gibi şehre de kendi adına nisbetle Felekâbâd adını verdi. Hükümet merkezinin Eğridir'e nakli muhtemelen 1307 yılına veya biraz öncesine rastlamaktadır. Çünkü bu tarihe kadar kestirilen sikkelerde şehrin adı Eğridir olarak geçerken 707 (1307-1308) yılında Dündar Bey tarafından İlhanlı Hükümdarı Olcaytu Han adına kestirilen sikkelerde ilk defa Felekâbâd adı görülmektedir. Devrin kaynaklarında, Konya ile Antalya arasında Hamîdoğlu Türkmenleri'nin yaşadığı ve bunların melikleri tarafından inşa edilen şehrin de Feleküddin veya Felekbâr diye anıldığı kaydedilmiştir.

Beyliğin sınırlarını bir taraftan Denizli ve Germiyan topraklarına, diğer taraftan Antalya'ya doğru genişletmeye başlayan Dündar Bey kısa sürede Âsikaraağaç, İrle (Yeşilova) ve Tefenni'yi ele geçirdi. 1312'de Gölhisar ve Korkuteli'ni zaptederek Antalya kapılarına dayandı. Ancak Anadolu'ya gönderilen ve Temmuz 1314'te Erzincan ve Sivas arasındaki Karanbük mevkiinde ordugâhını kuran Emîr Çoban'ın gazabından korkarak İlhanlı Devleti'ne bağlılığını arzetmek üzere onun huzuruna gelen Türk beyleri arasında o da yer aldı. Ardından Emîr Çoban'ın Anadolu'dan ayrılması, Olcaytu Han'ın da Aralık 1316'da âniden ölmesiyle İlhanlı taht merkezinde çıkan iktidar mücadelelerinden faydalanarak yeniden fetihlere başladı. Antalya'yı ele geçirip idaresini kardeşi Yûnus Bey'e verdi. Böylece Tekeili denilen bu bölgede Tekeoğulları Beyliği'nin temelleri atılmış oldu. Ayrıca onun eski hükümet merkezi Uluborlu'da hüküm süren Ferhad Bey adlı bir kardeşi daha olduğu bilinmektedir. Antalya'yı ele geçirdikten sonra daha da güçlenen Dündar Bey İlhanlı otoritesini tanımayarak istiklâlini ilân etti ve sultan unvanını kullanmaya başladı. 1321'de Felekâbâd'da kestirdiği sikkelere artık İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han'ın adını koydurmamıştır. Fakat bir süre sonra İlhanlılar'ın Anadolu genel valisi

Demirtaş Noyan'ın baskısı karşısında Felakâbâd'ı terkederek Isparta-Burdur yolu ile Antalya'ya kadar kaçmış, Antalya'nın idaresini elinde bulunduran kardeşi Yûnus Bey'in oğlu Mahmud Bey tarafından Demirtaş'a teslim edilerek öldürülmüştür (1326).

Dündar Bey öldürüldüğünde geride bıraktığı çocuklarından Çelebi Mehmed Bey Gölhisar'da hüküm sürmekte, Mübârizüddin İshak Bey ise babasının sağlığında gittiği Mısır'da bulunmaktaydı. Bu arada bir köşede saklanan ve Demirtaş'ın Mısır'a kaçmasından sonra ortaya çıkarak Hamîdoğulları Beyliği'ni yeniden ihya ettiği belirtilen Bedreddin Hızır Bey ise zannedildiği gibi Dündar Bey'in oğlu değildir. Bizzat Hızır Bey'in ricası üzerine Muslihuddin Mustafa b. Muhammed'in Mülk, İhlâs ve Yâsin sûrelerine dair yazmış olduğu tefsir risâlelerinin girişinde verilen bilgiye göre Hızır Bey Dündar Bey'in torunudur. Yine bu risâlelerden anlaşıldığına göre adaletli, dindar ve faziletli bir insan olan Hızır Bey, Mısır'da bulunan babası Mübârizüddin İshak Bey adına beyliğin idaresini ele aldı. Kısa süren bu ilk idaresi sırasında Demirtaş'ın ortadan kaldırdığı Eşrefoğulları Beyliği'ne ait Beyşehir, Seydişehir, Akşehir ve Doğanhisar'ı ele geçirerek Hamîd beyliğinin sınırlarını genişletti. Öte yandan İshak Bey, İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han'ın gazabından korkarak Mısır'a kaçan Demirtaş'tan, katlettiği babası Feleküddin Dündar Bey'in kanını Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un huzurunda dava etmiş, el-Melikü'n-Nâsır İshak Bey'i haklı bulmuş ve onu Karamanoğlu Bedreddin İbrâhim Bey'e yazdığı mektupla Anadolu'ya geri gönderirken Demirtaş'ı Ağustos 1328'de öldürtmüştür. Aynı yıl içinde Eğridir'e ulaşan Mübârizüddin İshak Bey, kendi yokluğunda beyliği yöneten oğlu Hızır Bey'den idareyi devraldı. 733'te (1332-33) Anadolu'yu ziyaret eden İbn Battûta, Burdur ve Isparta'ya uğradıktan sonra gittiği Eğridir'de Hızır Bey Camii'nin karşısındaki Dündar Bey Medresesi'nde kaldığını belirtmiş ve Anadolu'nun ileri gelen hükümdarlarından biri olan Eğridir Sultanı Ebû İshak Bey'in ramazan ayı boyunca kendisini misafir ettiğini kaydetmiştir (Seyahatnâme, I, 315). İbn Battûta İshak Bey'in iyi huylu ve dindar bir kimse olduğunu belirtir ve onun her gün ikindi namazında Hızır Bey Camii'ne gidip namazı kıldıktan sonra hâfızların okuduğu Feth, Mülk ve Amme sûrelerini dinlediğini yazar.

Eğridir’den sonra İshak Bey’in kardeşi Çelebi Mehmed Bey’in hüküm sürdüğü Gölhisar’a geçtiğini bildiren İbn Battûta, gölün ortasında yükselen bir tepede kurulmuş olan bu beldenin ele geçirilmesi zor bir kale görüntüsünde olduğunu söyler. İbn Battûta’nın verdiği bilgilerden, İshak Bey’in de babası Dündar Bey gibi sultan unvanını kullandığı ve kendisi ulu bey olarak Eğridir’de bulunurken kardeşi Mehmed Bey’in Gölhisar’da, oğlu Hızır Bey’in ise Uluborlu’da hüküm sürdüğü anlaşılmaktadır. Kaynaklarda, Mübârizüddin İshak Bey’in vasiyeti üzerine 736’da (1335-36) Eğridir’e çok yakın olan Yazla mevkiinde “hankah” adı verilen tek kubbeli, ortası havuzlu büyük bir yapı inşa edildiği bildirilmektedir. Günümüzde hiçbir izi kalmayan ve yerine askerî kışla ve eğitim tesisleri yapılan hankahın kitâbesi İshak Bey’in 1335’ten önce öldüğünü göstermektedir.

Bazı tarihçiler, İshak Bey’in ölümünden sonra beyliğin başına Gölhisar emîri olan kardeşi Çelebi Mehmed Bey’in oğlu Muzafferüddin Mustafa Bey’in geçtiğini ileri sürmüşlerdir. Fakat Mustafa Bey’in Burdur’da 745 (1344-45) yılında yaptırdığı Muzafferiyye Medresesi’nin kitâbesindeki, “Emere bi-imâreti hâzihi’l-medîneti’l-Muzafferiyyeti el-emîrü’l-muazzam muzafferü’d-dünyâ ve’d-dîn Mustafa b. Muhammed” ibaresinden onun Burdur şehrinin emîri olarak hüküm sürdüğü anlaşılmaktadır. Esasen İshak Bey’in oğlu Hızır Bey halen sağ olup Uluborlu’da hüküm sürmekte iken amcasının oğlu Mustafa’nın beyliğin başına geçmesi pek mümkün görünmemektedir.

Hızır Bey ikinci defa ulu bey olarak Eğridir’de idareyi ele aldığında amcazadesi Mustafa Bey’in de eski Türk devlet töresine göre Burdur yöresinde hüküm sürdüğü düşünülebilir. Bu dönemde daha çok imar faaliyetlerine önem veren Hızır Bey, Isparta’nın Keçeci mahallesinde kendi adıyla anılan Hızır Bey Camii’nin yanı sıra aynı semtte bir hamam ve bir de medrese yaptırmıştır. Hızır Bey bundan sonra ömrünün geri kalan kısmını ilmî ve dinî faaliyetlerle geçirmiş, beyliğin idaresini, Eğridir’in Yazla mevkiinde bulunan Baba Sultan Türbesi’nin 759 (1358) tarihli kitâbesine göre amcazadesi Mustafa Bey’in oğlu Hüsâmeddin İlyas Bey’e bırakmıştır. Eğridirli Şeyh Mehmed Çelebi’nin Menâkıb-ı Burhâneddin Eğridirî adlı eserinde verdiği bilgiye göre Hızır Bey 765’te (1364) hacca gitmiştir. Öte yandan Antalya’nın 1361’de Kıbrıs kralı tarafından zaptı üzerine İlyas Bey Teke Beyi Mehmed Bey’e yardımda bulundu. Ancak 13 Nisan 1362’de

Antalya üzerine yürüyen Mehmed ve İlyas beyler, Jacques de Nores'in savunduğu şehri bütün gayretlerine rağmen geri alamadılar. Bunun ardından Memlük sultanının teşvikiyle Anadolu beylerinden oluşturulan ittifaka katılan İlyas Bey, Şubat 1367'de Karamanoğlu Alâeddin Bey ile birlikte harekete geçti. Konya'da toplanan 40.000 kişilik bir ordu Kıbrıs kralının himayesindeki Gorigos (bugünkü Silifke ile Erdemli arasında bir yerleşim merkezi) üzerine yürüdü. Ordunun bir kısmını Hüsâmeddin İlyas ve Aydınoğlu Îsâ Bey'in idaresinde Gorigos'a gönderen Alâeddin Bey, geri kalan bölümü ile Silifke'yi zaptettikten sonra çarpışmaların en şiddetli anında Gorigos Kalesi önüne geldi. Birleşik Anadolu ordusu karşısında zorlanan kale kumandanı Robert de Lusignan, Kıbrıs Kralı Pierre I. Lusignan'dan yardım istedi. Kral, kardeşi Jean de Lusignan kumandasında Avrupa'nın en ünlü şövalyelerinin de katıldığı altı kadırga ile birlikte önemli bir takviye kuvveti yolladı. 28 Şubat 1367'de Gorigos sahiline gelen bu kuvvetler, başta Hamîdoğlu İlyas Bey'in okçu kuvvetleri olmak üzere Alâeddin Bey kumandasındaki güçlerin büyük gayretine rağmen karaya çıkmayı başardılar. O zamana kadar Kıbrıs ve Haçlı kuvvetlerine ağır zayiat verdiren Alâeddin Bey, Kahire'den gelen Memlük Emîri Yelboğa'nın öldürüldüğü haberini alınca Gorigos kuşatmasına son vererek Toros dağlarına çekildi ve savaşa devam etmenin gereksiz olduğu kanaatine varan diğer Anadolu beyleriyle birlikte geri döndü (Mart 1367).

Bu tarihten sonra Hüsâmeddin İlyas Bey Karamanoğulları ile şiddetli bir mücadeleye girişti. Bilhassa Akşehir ve yöresi bu çarpışmalar sırasında sık sık el değiştirdi. Gorigos seferinden sonra Karamanoğlu Alâeddin Bey, kendi adına hutbe okutup Felekâbâd'da sikke kestiren Hüsâmeddin İlyas Bey'i cezalandırmak üzere büyük bir ordu ile Felekâbâd üzerine yürümüş ve şehri ele geçirerek tahrip etmişti. Hüsâmeddin İlyas Bey ise şehri savunamayacağını anlayınca az sayıda adamı ile birlikte kaçarak Germiyanoğlu Süleyman Şah'a sığınmıştı. İki yıla yakın bir süreden sonra Hüsâmeddin İlyas Bey, Germiyanoğlu Süleyman ve Osmanlı Sultanı I. Murad'dan aldığı yardımla başta Felekâbâd olmak üzere bütün Hamîd ülkesini tekrar ele geçirdi.

Hüsâmeddin İlyas Bey'in ölümünden sonra yerine oğlu Kemâleddin Hüseyin Bey geçti. Hüseyin Bey, I. Murad'a Rumeli'de yaptığı fetihler dolayısıyla gönderdiği bir ahidnâme ile daha önce yazmış olduğu iki

mektubunun cevapsız kalmasından duyduğu üzüntüyü dile getirerek iki yıldan beri Osmanlı padişahına bağlı olduğunu ve topraklarına saldırılarını sürdüren Karamanoğulları'na karşı onun himayesini ve yardımını istediğini belirtti. I. Murad, ahidnâmeye Dimetoka'dan Muharrem 778'de (Mayıs-Haziran 1376) gönderdiği cevapta kendisinin sadakatinden şüphe etmediğini bildirmiş ve hil'at göndererek onu taltif etmiştir. Kemâleddin Hüseyin Bey ile I. Murad arasında cereyan eden bu mektuplaşmalardan, 776'da (1375) Hüseyin Bey'in Karamanlı saldırılarına karşı yardım için Osmanlılar'a başvurduğu ve babası Hüsâmeddin İlyas Bey'in de bu tarihten önce öldüğü anlaşılmaktadır. Hüseyin Bey'in bir müddet sonra da Niş Kalesi'ni fetheden (779/1377) I. Murad'a yine Farsça bir tebriknâme gönderdiği görülmektedir. Ayrıca onun I. Murad'ın oğlu Bayezid'in düğününe elçiler ve hediyeler yolladığı, düğün sonrası I. Murad'ın elçiyle bir görüşmede bulunarak Karamanlılar'ın Hamîdili topraklarına yaptığı saldırıların önlenmesi isteniyorsa Karaman sınırındaki bazı kalelerin kendisine satılması gerektiğini söylediği bilinmektedir. Germiyanoğlu Süleyman Bey'in kızının çeyizi olarak verdiği Kütahya, Emet, Simav ve Tavşanlı'yı görmek üzere bölgeye giden I. Murad'ın bu hareketinden endişe eden Hamîdoğlu Hüseyin Bey bir elçi göndererek ahdinden vazgeçmediğini ve I. Murad'ın teklifine uyarak istenilen yerleri satmaya hazır olduğunu bildirdi. Böylece 783'te (1381-82) şer'î hükümlere göre düzenlenen satış işlemlerinden sonra Hüseyin Bey idaresindeki Akşehir, Beyşehir, Seydişehir, Yalvaç ve Karaağaç beldeleri 80.000 altın karşılığında Osmanlılar'a satıldı. Ancak

bu beldeler Karamanlılar ile Osmanlılar arasında uzun süren sürtüşmelere yol açtı. Nitekim I. Murad 788'de (1386) Karamanlılar üzerine bu yüzden bir sefer yapmak zorunda kalmış ve bu seferden dönüşünde Hamîdoğulları'nın hükümet merkezi olan Eğridir'i ele geçirmişti. Osmanlı himayesini kabul eden Hüseyin Bey'in ise Isparta merkez olmak üzere Uluborlu, Keçiborlu, Burdur ve Gölhisar yöresinde hüküm sürmesine müsaade edilmiştir.

Osmanlılar'ın Balkanlar'daki geleceğini tayin eden 1389'daki Kosova Savaşı'na diğer Anadolu beyleri gibi Hamîdoğulları da katıldı. Hüseyin Bey, oğlu Mustafa Çelebi idaresinde 2000 kişilik bir okçu birliği gönderdi ve bunlar savaşta önemli rol oynadılar. Daha sonra Osmanlı tahtına çıkan

Yıldırım Bayezid Anadolu birliğini sağlamak üzere giriştiği harekât neticesinde Aydın, Saruhan, Menteşe ve Germiyan beyliklerini ele geçirdi; ardından da Karamanoğlu Alâeddin Bey'in Hamîdili topraklarına saldırması ve Hamîd halkının da şikâyetleri üzerine yeniden sefere çıkarak 1390-1391'de onun üzerine yürüdü. Osmanlı kaynaklarında bu sefer sırasında Hamîdoğulları'na ait toprakların tamamının ele geçirildiği ve idaresinin de I. Bayezid'in oğlu Îsâ Çelebi'ye verildiği kayıtlıdır. Hamîdoğlu Hüseyin Bey'in âkıbeti hakkında kaynakların bir kısmında bilgi verilmemiş, bazılarında ise onun bu sefer sırasında 1391 yılında öldüğü ve oğlu Mustafa Çelebi'nin Yıldırım Bayezid'in hizmetine girdiği kaydedilmiştir.

Osmanlı hâkimiyetine geçtikten sonra Hamîdoğulları'nın toprakları Hamîdili (Hamîd sancağı) adıyla anılan idarî bir bölge haline getirilip Anadolu beylerbeyiliğine bağlandı. XV. yüzyılın ikinci yarısında bu idarî bölge İrle, Burdur, Uluborlu, Gönen, Isparta, Eğridir, Barla, Yalvaç kazalarından oluşuyor; ayrıca Karaağaç, Gölhisar, Keçiborlu, Avşar, Anamas, Yıva (Bavlu) Kartas, Agros, Ağlasun, Arvalu-Kübyan ve Yalvaç Karaağacı adlı nahiyeler bulunuyordu. Bu durum muhtemelen Hamîdoğulları döneminin sonlarındaki sınırları göstermektedir.

Teşkilât, İktisadî Hayat ve Kültürel Yapı. Hamîdoğulları beylerinin devlet anlayışı, Anadolu Selçukluları'ndan miras kalan eski Türk devlet töresine dayanmaktadır. Devlet ailenin ortak mülkü olarak kabul edilmiş, Hamîd Bey hem beyliğin kurucusu hem de ailenin en yaşlı üyesi olarak ulu bey sıfatı ile hükümet merkezi Uluborlu'da hüküm sürmüştür. Koyungözü Baba vakfiyesinde Hamîd Bey'in Selçuklu sultanlarına mahsus olan "es-sultânü'l-a'zam" unvanını kullandığı görülmektedir. Feleküddin Dündar Bey'in ise dedesi Hamîd Bey'in sağlığında Burdur'da hüküm sürdüğü ve bu şehirde 700 (1300-1301) yılında yaptırdığı ulucaminin kitâbesine göre yine Selçuklu başkumandanlarına mahsus "melikü'l-ümerâ" unvanını aldığı tesbit edilmiştir. Dündar Bey ayrıca diğer Anadolu beyliklerinde görülen "el-emîrü'l-kebîr" ve Selçuklu ordu kumandanları ile bölge veya vilâyetlerde asayişi sağlayan kumandanlara mahsus olan "ispehsâlâr" unvanlarını da kullanmıştır. Hamîd beyleri, Anadolu Selçukluları'nın son sultanları III. Alâeddin Keykubad ile II. Gıyâseddin Mesud adına sikke kestirip hutbe okutmuşlardır. Fakat Selçuklu Devleti yıkılınca Anadolu'ya hâkim olan Moğol hükümdarları adına sikke kestirmek zorunda

kalmışlardır. Antalya'yı fethettikten sonra sultan unvanını alarak bağımsızlığını ilân eden Felekküddin Dündar Bey'in ise 721'de (1321) Felekâbâd'da kestirdiği gümüş sikkelere İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han'ın adını koydurmadığı görülmektedir. Hüsâmeddin İlyas Bey'in de 1350'li yıllarda "Hüsâmî" ibaresi bulunan sikkeler kestirdiği tesbit edilmiştir. Burdur'daki ulucaminin cümle kapısının sol kanadında ve caminin batı yönündeki giriş kapısının sağ kanadında Dündar Bey'e ait tuğralar yer almaktadır. Hamîdoğulları beylerinin hemen hepsi hükümdarlık alâmetlerinden olan unvanların yanı sıra lakaplar da almışlardır. Bu beyliğe ait kitâbe ve vesikalarda Dündar Bey Feleküddin, onun oğlu İshak Bey Mübârizüddin ve Necmeddin, yine Dündar Bey'in oğlu ve Gölhisar emîri olan Mehmed Bey'in Burdur'da hüküm sürmüş olan oğlu Mustafa Bey'in Muzafferüddin, Eğridir'de hüküm süren Mustafa Bey'in oğlu İlyas Bey'in Hüsâmeddin, İshak Bey'in oğlu Hızır Bey'in de Bedreddin lakaplarını kullandıkları görülmektedir. Bazı şehir ve kalelerini Osmanlılar'a satan son Hamîd beyi Hüseyin Bey Kemâleddin lakabıyla anılıyordu. İbn Battûta, Hamîd beylerinin kendilerine mahsus saray geleneklerinin olduğuna da işaret etmiştir. Kendisine bir kat elbise ve güzel bir at hediye edildiğini kaydeden İbn Battûta'nın ifadeleri İshak Bey'in sarayında câmedar ve emîrâhurun bulunduğunu düşündürmektedir. Hüseyin Bey döneminde, Niş Kalesi'nin fethi sebebiyle I. Murad'a tebriknâme ile birlikte iki at götüren Aydoğdu Ağa'nın da Hamîdoğlu sarayındaki görevli emîrlerden olduğu kesindir. Şikârî eserinde, Karamanoğlu Alâeddin Bey'in bir gün kapıcı kılığına girerek adamları ile birlikte Felekâbâd'a gittiğini ve İlyas Bey'in sarayının yakınına kadar sokulduğunu kaydeder. Onları gören saray kapıcılarının (derbânân) durumu İlyas Bey'e haber verdiğini bildiren Şikârî, Hamîdoğlu beylerinin de diğer Anadolu beyleri gibi idarî bir saraya ve saray kadrosuna sahip olduklarını nakleder.

I. Murad'ın Hamîdoğlu Hüseyin Bey'den satın aldığı Seydişehir, Beyşehir, Akşehir, Yalvaç ve Karaağaç gibi yerlere kendi askerlerini yerleştirirken Hamîdoğulları beylerinin daha önce vermiş olduğu berat veya nişanları kendi tuğrası veya nişanı ile yenilediği bilinmektedir. Bu durum Hamîd beylerinin kendilerine ait berat, menşur, hüküm ve fermanları olduğunu, bunların baş taraflarına kendi tuğralarını çekmekle görevli bir nişancılarının bulunduğunu göstermektedir. Hamîd Bey'in 702'de (1302-1303) Koyungözü Baba Zâviyesi'ne vakfedilen arazinin satışıyla ilgili olarak

hükümet merkezi Uluborlu’da düzenlenen vakfiyenin sahih ve şer‘î olduğu, Uluborlu kadısı Seyyid Muhammed Umur ve yardımcıları Seyyid Osman, Seyyid Mustafa ile Seyyid Ebûbekir efendilerin mühürleriyle tasdik edilmiştir. Ayrıca İbn Battûta, Anadolu seyahati sırasında uğradığı Isparta’da şehrin kadısının evinde misafir olduğunu belirtmektedir.

Feleküddin Dündar Bey devrinde, 15.000 atlı ve bir o kadar da piyade asker gücüne sahip olan beylik en parlak dönemini yaşamıştır. Dündar Bey, barış zamanında ordusuna çeşitli savaş taktikleri uygulatıp askerî manevralar ve resmigeçitler düzenleyerek kuvvetlerinin daima savaşa hazır halde olmasını sağlardı. Hüseyin Bey’in Kosova Savaşı için Osmanlı ordusuna takviye olarak gönderdiği 2000 kişilik okçu kuvvetinin savaşta gösterdiği

büyük yararlılık da beyliğin askerî gücünü gösterir. Hamîdoğulları beyleri araziyi Selçuklular ve Osmanlılar’da olduğu gibi timar, mülk ve vakıf olarak ümerâya, askerlere ve zâviyelere tahsis etmişlerdir. Fâtih Sultan Mehmed dönemine ait Hamîd sancağıyla ilgili tahrir defterlerinde, timara çevrilmiş olan çok sayıda çiftliğin Hamîd beyleri döneminde mülk, vakıf veya mâlikâne şeklinde tasarruf edildiği görülmektedir.

Bilhassa Dündar Bey zamanında Hamîd Beyliği en geniş sınırlarına ulaşmış olup Antalya kolu (Tekeoğulları) hariç dokuz şehir ve on beş kalenin bulunduğu idarî bir yapıya sahipti. Anadolu’nun diğer şehir ve kasabalarında olduğu gibi Hamîd Beyliği’ne ait şehir ve kasabalarda da her mahalleye adını veren ahî zâviyelerinden başka köylere kadar yayılmış olan derviş ve şeyhlerin birtakım zâviyeler ve tekkeler kurdukları görülmektedir. İbn Battûta ırmaklarla çevrili, bağ ve bahçeleri bol olan Burdur’u ziyaret ettiğinde ahîlerin kendisine bir bağ evinde ziyafet verdiklerini belirtir; daha sonra gittiği zengin çarşıları, ırmakları, bağ ve bostanları bulunan Isparta ve Eğridir’de de ahîlerin bulunduğunu nakleder. Eğridir’in çok kalabalık, bakımlı çarşıları olan, bağ, bahçe ve bostanlarla çevrili bulunduğunu anlatan İbn Battûta, şehrin yanı başında tatlı suyu olan bir gölde gemilerle, daha sonra da karadan gidilerek iki günde Akşehir, Beyşehir ve diğer köy ve kasabalara ulaşmanın mümkün olduğunu kaydeder. İbn Battûta Gölhisar’da da bir ahî zâviyesinde misafir edildiğini söyler.

Tahrir defterlerinde Hamîd Beyliği’nin önemli yerleşim merkezlerinden

Burdur, Uluborlu, Gönen ve Barla'da sabunhânelerin, yine Uluborlu, Keçiborlu ve Burdur'da tahinhânelerin (yağ değirmeni), Eğridir, Yalvaç, Gönen ve Isparta'da gelişmiş boyahânelerin bulunduğu kaydedilmektedir. Ayrıca Isparta, Burdur, Eğridir, Uluborlu, Gönen ve Ağlasun'da "boğası" adı verilen ince pamuklu dokuma imalâtı yapılmaktaydı. Hamîd Beyliği topraklarında buğday ve yulaf tarımı yapıldığı, koyun ve keçi beslendiği, yine bu yörede dokunan Türkmen halılarının çok meşhur olduğu belirtilmektedir. Isparta ve çevresindeki arazide bulunan ağaçlardan elde edilen Adragan (kitre) zamkı Antalya yolu ile Mısır ve Avrupa piyasalarına ihraç edilmekteydi. Bu zamk gök mavisi boyanın yapımında, yaldızlama işlerinde, ayrıca ilâç ve serinletici bir sıvı olarak da kullanılmaktaydı.

Hamîd sancağıyla ilgili tapu tahrir defterlerinde, beyliğin sınırları içerisinde kalan veya Hamîd beyleri tarafından kurulmuş olan yerleşim merkezlerinin hemen hepsinde birer cami veya mescidin varlığına işaret edilmektedir. Hamîd Bey'in Uluborlu'da yaptırdığı mescidin günümüzde sadece minaresi ayakta kalabilmiştir. Bu mescidin az ötesinde Dündar Bey tarafından inşa edilen Muhyiddin Çeşmesi de harabe halinde olup sadece kitâbesi kalmıştır. Felekûddin Dündar Bey'in 1300 yılında Burdur'da yaptırdığı ulucami ile Bedreddin Hızır Bey'in Isparta'nın Keçeci (Hızır Bey) mahallesinde yaptırdığı Hızır Bey Camii halen ibadete açıktır. Aynı mahallede Hızır Bey tarafından inşa edilen hamam ise tamamen yıkılmış, medresenin de harabesi kalmıştır. Hızır Bey'in 1327-1328'de Eğridir'de yaptırdığı, Dündar Bey Medresesi'ne bir kemerli duvarla bağlantısı olan, vakıf kayıtlarında Büyük Cami ve Câmi-i Eğridir adlarıyla geçen Hızır Bey Camii de günümüze ulaşmıştır.

Başta beyliğin kurucusu Hamîd Bey olmak üzere bütün Hamîd beyleri âlimleri ve tarikat erbabını korumuş, onlara vakıflar bağlamıştır. Hamîd Bey, Hoyran gölü kenarındaki Genceli köyünde geniş bir araziyi Koyungözü Baba'ya vererek zâviyesini kurmasını sağlamıştır. Hamîd Bey'in oğlu İlyas Bey de babası gibi davranmış, Keçiborlu'da geniş bir araziyi ve birçok emlâki Şeyh Şiken'e vakfederek onun faaliyetine ortam hazırlamıştır. Selçuklu mimarisinin ince zevkini yansıtan ve Taşmedrese olarak da anılan Dündar Bey Medresesi, üst katında on bir odası bulunan iki katlı bir ilim merkezi olmuştur. İbn Battûta, bu medresede gördüğü müderris ve fakih Muslihuddin Mustafa b. Muhammed'in Mısır ve Şam'da

tahsil gören, hoşsohbet, âlim ve ârif, Arapça'yı çok düzgün konuşan bir zat olduğunu kaydeder. Muslihuddin, Hamîdoğlu Bedreddin Hızır Bey adına Mülk sûresi, Yâsin sûresi ve İhlâs sûresi tefsirlerini Türkçe olarak kaleme almıştır (Coşan, sy. 13 [1981], s. 101-112).

Burdur'da hüküm sürmüş olan Muzafferüddin Mustafa Bey, günümüzde Burdur Müzesi'nin bulunduğu yerde kendi adıyla anılan Muzafferiyye Medresesi'ni inşa ettirmişse de (745/1344-45) bu medreseden zamanımıza sadece kitâbesi ulaşmıştır. Feleküddin Dündar Bey'in, idaresini kardeşi Yûnus Bey'e verdiği Antalya'nın Korkuteli kazasında da Yûnus Bey'in büyük oğlu Sinâneddin Hızır Bey 1319'da Sinâneddin Medresesi'ni yaptırmıştır. Ancak günümüzde Alâeddin mahallesi olarak bilinen bu yerdeki medresenin dört duvarı ile bazı sütun ve kemerleri ayakta kalabilmiş, diğer kısımları harabeye dönmüştür.

Necmeddîn-i Dâye'nin Farsça Mirṣâdü'l-ʿibâd adlı eseri 752 (1351) yılında, Yûnus Bey'in oğullarından olup Korkuteli'de hüküm süren Gıyâseddin Abdürrahim Bey adına istinsah edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 30, s. 33, 209-212, 295-302, 547-549, 589-598; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye, s. 436-440, 446-450; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aẖbâr, s. 168-170, 206-208, 236-239, 311-312; Géographie d'Aboulféda, II/2, s. 133; Böcüzâde Süleyman Sâmi, Isparta Târihi, Isparta Halil Hamit Paşa Ktp., nr. 5782, I, 19, 54, 130, 213-214, 312, 316-317, 326; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Taeschner), s. 19-20, 31-39; Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, II, 323; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 314-317; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 341, 345-346, 354; VIII, 16, 18-19; Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, Metin, s. 83-88, 94, trc., s. 60-63, 67-68; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 56-57, 59-60, 71-72; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 23; Neşrî, Cihânnümâ (Unat), I, 202, 204, 209-211, 240-241, 294-299, 314-315; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 91-93, 97-98, 104, 119-121; Feridun Bey, Münşeât, I, 99-

104, 113; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 95, 97, 102-103, 128-129; Müneccimbaşı, Câmiʿü'd-düvel, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3170, I, vr. 361b, 362a; nr. 3171, II, vr. 132a, 278a-279a, 280a; Enverî, Düsturnâme, s. 26, 31, 33; Şikârî Ahmed, Karaman Tarihi, s. 106-107, 110, 126, 129-130, 144-147, 157; Düvel-i İslâmiyye, s. 287-290; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kitabeler II, İstanbul 1929, s. 59, 166, 171, 183, 221-223, 229-233,

241-245, 247-252; a.mlf., Kütahya Şehri, İstanbul 1932, s. 37, 47, 53, 54; a.mlf., Anadolu Beylikleri, s. 62-64, 65, 68, 249, 253; a.mlf., Osmanlı Tarihi, I, 48-51, 54, 114, 250, 255, 265, 275; a.mlf., Medhal, s. 35, 37, 83-84, 99, 104-105, 114-115, 144, 149, 167; a.mlf., "Emîr Çoban Soldoz ve Demirtaş", TTK Belleten, XXXI/124 (1967), s. 603, 628, 637; a.mlf., "Hamîd-Oğulları", İA, V/1, s. 190-191; S. Fikri Ertem, Antalya Tarihi, İstanbul 1940, s. 82-84, 92-96; Konyalı, Akşehir, s. 63-66, 93, 367-368; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, Karaman Beyliği: 13-15.nci Asırda Cenubi Anadolu Tarihi'ne Ait Tetkik (doktora tezi, 1947), İÜ Ed.Fak., s. 55-60, 68-69; a.mlf., "Karamanlılar'ın Gorigos Seferi", TD, VI/19 (1954), s. 167-174; G. Hill, A History of Cyprus, Cambridge 1948, II, 321-322, 339-343, 348-349; Spuler, İran Moğolları, s. 110, 128, 387, 568-569; X. de Planhol, De la plaine pamphylienne aux lacs pisidiens, Paris 1958, s. 88-92, 100, 174; a.mlf., "Ḥamīd, or Ḥamīd Oghullari", EI² (İng.), III, 132-133; Atsız, Osmanlı Tarihine Ait Takvimler, İstanbul 1961, s. 24-25, 100-101; B. Flemming, Landschaftsgeschichte von Pamphylien, Pisidien Und Lyki en im Spatmittelalter, Wiesbaden 1964, s. 61, 69, 73-78, 81-83, 85-88, 98, 104; a.mlf., "Türkler-Anadolu Beylikleri", İA, XII/2, s. 284; Aziz Suryal Atiya, The Crusade in the Later Middle Ages, New York 1965, s. 326-327; Sait Demirdal, Bütünüyle Uluborlu, İstanbul 1968, s. 46, 53-54, 91; Süleyman Sükûtî Yiğitbaşı, Eğridir-Felekâbâd Tarihi, İstanbul 1972, s. 34-35, 49-52, 64-66, 72-75, 134; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 379-381, 639; a.mlf., "Orta Çağlarda Türkiye Kıbrıs Münasebetleri", TTK Belleten, XXVIII/110 (1964), s. 222-224; Zeki Arıkan, XV-XVI. Yüzyıllarda Hamid Sancağı, İzmir 1988, s. 51, 53, 60, 62, 115, 122, 133, 138; a.mlf., "Hamid Sancağı'ndaki Timar Düzenine İlişkin Araştırmalar", TED, sy. 12 (1981), s. 109-110, 123-124; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1991, s. 170, 173, 298; Sait Kofoğlu, XIII-XV. Yüzyıllarda Güney-Batı Anadolu Tarihi: Hamid Oğulları Beyliği (doktora tezi, 1993), MÜ Fen-Ed.Fak.; Muhammed Ârif, "Anadolu

Târihinden: Hamîd Oğulları”, TOEM, III/15 (1328), s. 940-947; Halil Edhem [Eldem], “Anadolu’da İslâmî Kitâbeler”, a.e., V/27 (1330), s. 145, 153; Ali, “Teke Emareti”, TTEM, XIV/2 (79), Mart 1340, s. 79; Tahir Erdem, “Eğirdir’de Dündar Bey Medresesi”, Ün, sy. 7, Isparta 1934, s. 108; Neşet Köseoğlu, “Uluborlu Kitabeleri”, a.e., sy. 13 (1935), s. 176-177; a.mlf., “Eğridir Kitabeleri ve Mezar Taşları”, a.e., sy. 34 (1937), s. 476-477; Fehmi Aksu, “Ispartanın Ekonomik Hayatıyla İlgili Tarihî Vesikalar”, a.e., sy. 39 (1937), s. 552-556; sy. 40 (1937), s. 566-570; a.mlf., “Şeyh Şikem Vakfiyesi”, a.e., sy. 114-115 (1943), s. 1585-1586; M. Mesud Koman, “Hamid Bey’in Adı Geçen Mühim Bir Vakfiye”, a.e., sy. 97-98 (1942), s. 1340-1341; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, “Eğirdir’de Mimarî Eserler ve Türbeler”, a.e., sy. 99-102 (1942), s. 1383-1385; Faruk Sümer, “Anadolu’da Moğollar”, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1970, s. 62-63, 81, 88, 92; M. Esat Coşan, “XV. Asır Türk Yazarlarından Muslihu’d-din, Hamid-Oğulları ve Hızır Bey”, VD, sy. 13 (1981), s. 101-111.

Sait Kofoğlu

HAMÎDÜDDİN AKSARÂYÎ

(bk. SOMUNCU BABA).

HAMÎDÜDDİN EFENDİ, Efdalzâde

(ö. 908/1503)

Osmanlı şeyhülislâmı.

II. Murad devri âlimlerinden Efdalüddin el-Hüseynî'nin oğludur. İlk eğitimini babasından aldı; daha sonra medreseye devam etti ve Molla Yegân'dan mülâzım oldu. Müderrislik hayatına Bursa'da Kaplıca Medresesi'nde başladı. Fâtih Sultan Mehmed'in hükümdarlığının ilk yıllarında azledildikten sonra devletin yeni pâyitahtı olan İstanbul'a geldi. Rivayete göre, İstanbul'da iken Eskisaray'ın önünden geçtiği sırada II. Mehmed'in birkaç baltacı ile geldiğini görmüş ve onu selâmlamış, padişah da kendisini tanıyarak divana çağırmış, ertesi gün 50 akçe yevmiye ile Bursa Murâdiye Medresesi müderrisliğine tayin etmiştir. Yine aynı rivayette, Fâtih Sultan Mehmed'in tavsiyesiyle kendini yoğun bir çalışmaya veren Hamîdüddin Efendi'nin bu sebeple rahatsızlandığı, sakallarının döküldüğü, hatta bazı rakiplerince bunadığı yolunda dedikoduların çıkarıldığı belirtilir (Hoca Sâdeddin, II, 496). 23 Şevval 877'de (23 Mart 1473) sultanın beratı ile Sahn-ı Semân medreselerinden birine müderris oldu. Bu arada Mergīnânî'nin el-Hidâye adlı eserine el-ʿİnâye adıyla şerh yazan Şeyh Ekmeleddin'in görüşlerini tenkit etti ve ilim çevrelerinde şöhreti giderek yayıldı. Biyografisinden bahseden kaynaklara göre, Sahn müderrisi iken ve Fâtih Sultan Mehmed'in seferde bulunduğu bir sırada İstanbul'da veba salgını çıkınca ailesiyle birlikte civardaki bir köye çekilen Efdalzâde, bütün zorluklara rağmen haftada dört gün İstanbul'a gelerek derslerini vermeyi sürdürmüş, bu davranışı seferden dönen padişah tarafından takdirle karşılanmış ve kendisine hediyeler verildiği gibi İstanbul kadılığına getirilmek suretiyle taltif edilmiştir. Bir vakıfnâme kaydına dayanan Mecdî onun ayrıca bir süre Edirne kadılığında bulunduğunu yazar (Şekāik Tercümesi, s. 193; krş. Sicill-i Osmânî, II, 256). Nitekim Edirne'de Sinan Bey b. Abdullah'ın (Deftin Ağa) mescidine ait vakfiyeyi Rebîülevvel 883 (Haziran 1478) tarihinde Edirne kadısı olarak tasdik ettiği belirlenmiştir (Gökbilgin, s. 339). Dolayısıyla Edirne kadılığı görevinin Sahn müderrisliğinden sonra olduğu söylenebilir. Muhtemelen Edirne'den ikinci

defa Sahn müderrisi olarak İstanbul’a dönmüş ve ardından İstanbul kadısı olmuştur. II. Bayezid zamanında şöhreti daha da artan Efdalzâde 901 Recebinde (Mart 1496) şeyhülislâmlığa getirildi ve yedi yıl kadar bu makamda kaldı. 908 Şâbanında (Şubat 1503) vefat ederek Eyüp Camii hazîresine defnedildi.

Kaynaklarda alçak gönüllü, yumuşak huylu, olgun bir âlim olarak tanıtılan Hamîdüddin Efendi Fatih semtinde, Malta Çarşısı’nın başında Şekerciler Hanı’nın yanında bir medrese ile Edirnekapı’da Üçbaş Mescidi ve Keskin Dede Zâviyesi civarında aynı adla anılan bir mescid ve bir sebil inşa ettirmiştir (bk. EFDALZÂDE SEBİLİ). Vakfiyesine göre medresesine kırk iki cilt kitap, nakit 200.000 akçe ile senelik geliri 20.000 akçe olan bitişiğindeki altı dükkânı, Galata’daki üç dükkân, dört mahzen, dokuz fevkanî odayı, yine aynı yerdeki iki dükkânı, tahtanî ve fevkanî üç odayı vakfetmiştir. Günümüzde medresesinin önünde dükkânlar bulunan

Efdalzâde’nin mescidinden bir iz kalmamıştır.

Efdalzâde Hamîdüddin Efendi’nin oğlu Selâhaddin Mûsâ Çelebi de ilmiyeden yetişmiş, Sahn-ı Semân müderrisliğine kadar yükselmiş ve 963 Zilkadesinde (Eylül 1556) vefat etmiştir (Atâî, s. 238).

Hamîdüddin Efendi, Mahmûd el-İsfahânî’nin Meṭâliʿu’l-enẓâr ʿalâ Ṭavâliʿi’l-envâr (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 156; Şehid Ali Paşa, nr. 1785/1; Hacı Mahmud Efendi, nr. 5890), Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Muḫtaṣari’l-müntehâ (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1277; Hamidiye, nr. 746/3; Hacı Beşir Ağa, nr. 137/1) adlı eserlerine hâşiyeler yazmış ve bu eserler uzun süre medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.

BİBİLİYOGRAFYA:

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 199-200; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 171-173; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 154, 155, 191-193, 318, 331, 358, 481; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, II, 496-498; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 238, 277; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1116; Târîh-i Silsile-i Ulemâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2142, vr. 216a; Ayvansarâyî,

Hadîkatü'l-cevâmi', I, 185; Devhatü'l-meşâyih, s. 14-15; Sicill-i Osmânî, II, 256; İlmiyye Salnâmesi, s. 341; Osmanlı Müellifleri, I, 222; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 339; Danişmend, Kronoloji2, I, 434; V, 111; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 79-80, 176; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 438-441; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 33, 171, 195; R. C. Repp, The Müfti of Istanbul, Oxford 1986, s. 187-192; Mübahat S. Kütükoğlu, "1869'da Faal Osmanlı Medreseleri", TED, sy. 7-8 (1976-77), s. 319.

Cahit Baltacı

HAMÎDÜDDİN FERÂHÎ

(حميد الدين فراهي)

Abdülhamîd b. Abdilkerîm Ferâhî Ensârî (1863-1930)

Hindistanlı âlim, müfessir ve düşünür.

18 Kasım 1863'te Hindistan'ın Utar Pradeş eyaletinin A'zamgarh bölgesindeki Perîhâ (Phariha) köyünde doğdu. Ferâhî'nin doğum yeri ve nisbesi üzerinde bir araştırma yapan Şerefeddin Islâhî (ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, I/1, s. 136-145), dedelerinin Afganistan'ın Ferâh şehrinden gelerek Hindistan'da yerleştikleri yere de aynı adı verdiklerini, bu yerin daha sonra Urduca'da Perîhâ (Perîhe, Ferîhe) şeklinde anıldığını belirtir. Hamîdüddin de eserlerini Arapça kaleme aldığından bu yere yahut asıl memleketine atfen Ferâhî nisbesini kullanmıştır. Seçkin bir aileye mensup olan Ferâhî küçük yaşta hâfız olduktan sonra köyündeki medresede Farsça öğrendi; Hindistan'ın tanınmış âlimlerinden halazadesi Şiblî Nu'mânî'nin İslâmî ilimlerle ilgili derslerine devam etti. Arap dili ve edebiyatı, tefsir, hadis, mantık ve felsefe derslerinin okutulduğu programı bitirdikten sonra Şiblî Nu'mânî'nin Hindistan'daki ilmî seyahatlerine katıldı. Uzunca bir süre kaldığı Leknev'de Abdülhay el-Leknevî ile tanıştı ve ondan fıkıh okudu; ayrıca Azîzüddin Azîz el-Leknevî'den Fars edebiyatı konusunda faydalandı. Lahor'da The Oriental College'da Arap dili ve edebiyatı hocası olan Feyzülhasan Sehârenpûrî'den özel olarak Arap dili ve edebiyatı dersleri aldı. Ferâhî Feyzülhasan'ın öğrencisi olmakla her zaman iftihar etmiştir.

Lahor'dan yirmi yaşında dönen Ferâhî, bazı muhafazakâr çevrelerde hoş karşılanmamasına rağmen İngilizce öğrenmeye karar verdi. Bunun için Aligarh'ta bulunan Mohammedan Anglo-Oriental College'a kaydoldu. Burada aynı zamanda Şiblî Nu'mânî, Eltaf Hüseyin Hâlî ve Thomas Arnold gibi âlimlerin katıldığı ilmî toplantıları takip etme fırsatı buldu; ayrıca Arnold'dan çağdaş felsefe okudu. Arnold, The Preaching of Islam adlı eserini yazdığı zaman Ferâhî hocasını kıyasıya tenkit etmiştir. 1895 yılında

bu müesseseden lisans diploması alan Ferâhî, hem geleneksel hem de modern ilimleri öğrenmiş bir kişi olarak Hindistan'ın çeşitli yerlerinde öğretim görevinde bulundu. 1897-1907 yılları arasında Karaçi'deki Medresetü'l-İslâm'da Arapça okuttu. 1907-1908'de Aligarh'ta yardımcı profesörü olarak çalıştı. Burada Arapça profesörlüğüne getirilen Josef Horovitz'den İbrânîce öğrendi. 1908'de Allahâbâd'daki Muir Central College'a Arapça profesörü olarak tayin edildi. 1914'te Haydarâbâd'daki dârülulûma rektör oldu ve bu görevi 1919'a kadar sürdü. Urduca eğitim ve öğretim yapan bir üniversite kurma fikrinin öncülerinden olan Ferâhî'nin bu arzusu Osmâniye Üniversitesi'nin kurulmasıyla gerçekleşmiştir. 1919'da Medresetü'l-ıslâh ve Dârü'l-musannifîn'e daha fazla mesai vermek için Haydarâbâd'dan A'zamgarh'a dönen ve çalışmalarını burada sürdüren Ferâhî, 11 Kasım 1930'da tedavi için gittiği Batı Utar Pradeş'teki Mathûrâ şehrinde vefat etti ve oraya gömüldü.

Ferâhî'nin asıl ilgi alanı olan Kur'an'ın sırlarını düşünüp bulma gayretleri, Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak için anahtar olarak değerlendirdiği bazı temel prensipler bulup geliştirmesini sağladı. Bu metodun temeli "nazm-ı Kur'ân" adını verdiği Kur'an'ın tutarlılık özelliğidir. Ferâhî, nazmın rehberliği olmadan Kur'an'ın sırlar dünyasını ve hikmetini araştırmanın mümkün olmayacağına inanmıştır. Nazım metodunu takip eden diğer ulemânın aksine Ferâhî'nin nazım kavramı sûre ve âyetler arasındaki tenâsübü belirlemekle sınırlı kalmamıştır. Ona göre tenâsüp tertiple birlikle nazmı oluşturan unsurlardan biridir. Temel nazım birimi sûredir ve nazım açısından küçük sûreler de büyük sûreler kadar önemlidir. Her sûrenin bir ana konusu vardır ki bütün sûre bunun üzerinde oluşur. Sûrelerde âyetler birbiriyle çok yakın bir mâna ağıyla örülmüştür. Aynı şekilde bütün sûreler mükemmel düzenlenmiş bir bütünlüğe oturtulmuş olup her sûrenin kompozisyon, mahiyet ve mâna olarak bir önceki ve bir sonraki sûre ile yakın ilişkisi vardır. Ferâhî'ye göre bunu anlayan Kur'an'ın yarısını anlamış demektir. Kur'ân-ı Kerîm'in açıklanması konusunda Ferâhî'nin önem verdiği diğer bir yöntem de Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesidir. Bu yolla mâna anlaşılıyorsa başka kaynağa başvurmaya ihtiyaç kalmaz, anlaşılmıyorsa hadise müracaat edilir. Bu arada gerektiğinde Câhiliye şiirinden de faydalanılmalıdır. Ferâhî, Araplar'ın dille ilgili ana kitaplarında mevcut üslûpların araştırılmasının Kur'an'ın anlaşılmasına yardımcı olacağı kanaatindedir.

Kur’an anlayışı ve derin İslâm tarihi bilgisi ışığında Ferâhî, İslâm ümmetinin yeni nesil entelektüelleri için inkılâp sayılabilecek üç temel unsur ihtiva eden bir program tasarlamıştır. Programın en önemli hedefi kendisinin geliştirdiği prensiplerin ışığında bir tefsir yazarak Kur’an’ın anlaşılmasını sağlamaktı. Ona göre müslüman toplumlarındaki hastalığın asıl sebebi Kur’an’ın temel öğretilerini iyi kavrayamamak ve ayrıca tembelliktir. Ümmeti kurtuluşa götürecek ortamı oluşturmanın tek yolu Kur’an’a dönmektir. Ferâhî, sadece on beş kadar kısa sûrenin tefsirini yazmış olmasına rağmen tasarladığı tefsir metodunu bunlarda başarıyla uygulamış, aynı metodu geliştirerek sürdüren talebesi Emîn Ahsen Islâhî Tedebbür-i Ḳurʾân (Lahor 1983) adıyla dokuz ciltlik tam bir tefsir yazmıştır.

Ferâhî’nin tasarladığı programın ikinci bölümü, İslâmî ilimlerin İslâmî olmayan

unsurlardan arındırılarak Kur’an ve Sünnet’e göre yeniden yapılandırılmasıdır. Bununla ilgili bir plan hazırlayan Ferâhî, belâgat ve beyan âlimlerinin koyduğu prensipleri takdir etmekle birlikte bunların tercüme suretiyle eski Yunan’dan alındığını, dolayısıyla Kur’an üslûbunun güzelliğini yeterli derecede anlatamadıklarını savunur. Ona göre Arap dilinin metot tenkitçisi Kudâme b. Ca‘fer vazettiği esasları Yunan edebiyatından almış, öte yandan bütün gücünü mânaya değil kelâm kalıplarına ve nazma sarfetmiştir. Bu bakımdan Kudâme’nin Naḳdü’ş-şiʿr’i ile, insanları olduğundan başka türlü niteleyen Yunanlı şair Sophokles’in şiirlerinin ışığında tenkit esaslarını ortaya koyan Aristo’nun şiir kitabı arasında büyük benzerlikler vardır. Ferâhî, sanatın sadece zevk ve tatmin vesilesi olmayıp ahlâkî değerler ve asil öğretiler için de bir araç olduğunu söyler. Bu sebeple de Kur’an’dan çıkardığını belirttiği bir belâgat sistemi ortaya koymuştur.

Programın son bölümü İslâm eğitim sistemini Kur’an merkezli yapmak, diğer konu ve ilimleri de onun etrafında bütünleşecek şekilde ıslah etmektir. Ferâhî, son on yılını Medresetü’l-ıslah’ta eğitimle ilgili prensip ve fikirlerini uygulamakla geçirmiştir.

Çalışmaları yüksek bir araştırma ve ilim standardına sahip olan Ferâhî delillerini kaynaklardan büyük bir titizlikle alır, analize tâbi tutardı. Bunun yanında kendi devrinde savunmacı bir tutum ortaya koyan ulemânın aksine, cihad ve hilâfet gibi kavramları yorumlamasından da anlaşılacağı gibi tamamen bağımsız ve cesur bir tavır takınmış, entelektüel ve ıslahçı bir hareketin zeminini hazırlamıştır.

Eserleri. Daha çok düşüncelerini gerçekleştirme yolunda faaliyet gösteren ve bir ıslahçı olan Ferâhî'nin eserleri şunlardır: 1. Tefsîru niẓâmi'l-Ḳurʾân ve tefsîrü'l-Furḳān bi'l-Furḳān. Tefsir konusundaki düşüncelerini uyguladığı bu eserde re'y veya dirayet yöntemini reddederek âyet ve sûreler arasındaki râbıtayı ortaya koymaya ve Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmeye çalışmıştır. Eserde yer alan Haşr, Tahrîm, Şems, Asr, Kâfirûn ve Leheb sûreleri aynı tarihte (Aligarh 1908), Fâtiha, Zâriyât, Kıyâme, Mürselât, Abese, Tîn, Fîl, Kevser ve İhlâs sûreleri ise farklı tarihlerde basılmıştır. Fâtiḥatü Tefsîri niẓâmi'l-Ḳurʾân adıyla müstakil yayımlanan bölümde (A'zamgarh 1937) kendi tefsir metodunu açıklayan yazar besmele ve Fâtiha sûresinin tefsirine yer vermiştir. Bazı eksiklerden dolayı halen yayımlanmamış bulunan Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinin dışındaki bütün tefsirleri Emîn Ahsen Islâhî tarafından Urduca'ya tercüme edilerek Mecmûʿa-i Tefâsîr-i Ferâhî adıyla neşredilmiştir (Lahor 1985, 1991). 2. Delâʾilü'n-niẓâm (A'zamgarh 1968). Kur'ân-ı Kerîm'in âyet ve sûrelerinin birbiriyle irtibatını inceler. 3. Esâlîbü'l-Ḳurʾân (A'zamgarh 1969). Hitap, iltifat, hazf, icmalden sonra tafsil, vasıl ve fasıl nevileriyle atıf, istifham, vasıl, takdim ve tehir gibi konuları ihtiva etmektedir. 4. et-Tekmîl fî uṣûli't-teʾvîl. Te'vil, tahrif, tafsil kavramlarıyla te'vilde hataya düşmenin sebepleri, Kur'an'ın Kur'an'la te'vili ve te'vilin esasları gibi konuları kapsayan bir çalışmadır. Son üç eser Resâʾilü'l-İmâm el-Ferâhî fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân adıyla yayımlanmıştır (A'zamgarh 1388/1968, 1411/1991). 5. Müfredâtü'l-Ḳurʾân (A'zamgarh 1939). Ferâhî'nin, âyet ve sûrelerin bir kısmını diğerleriyle açıklama metodundan hareketle lugatçılar ve müfessirlerden farklı anladığı bazı Kur'an lafızlarını şerhettiği bir çalışma olup müellifinin Arap diline hâkimiyetinin bir delili olarak kabul edilir. 6. Cemheretü'l-belâġa (A'zamgarh 1941). Müellifin Kur'an'dan, eski Arap şiiri ve edebiyatından faydalanarak belâgat konusunda geliştirdiği düşünce ve nazariyelerinin yer aldığı eseridir. 7. er-Reʾyü'ṣ-ṣaḥîḥ fî men hüve'ẕ-ẕebîḥ (A'zamgarh 1331, 1338). Hz. İbrâhim'in kurban etmeye teşebbüs ettiği oğlunun İshak değil

İsmâil olduğunu yahudi ve İslâm kaynaklarıyla mukayeseli olarak ortaya koyduğu bir eserdir. Kitap Emîn Ahsen Islâhî tarafından Urduca'ya çevrilerek neşredilmiştir (Delhi, ts.; Lahor 1395/1975). 8. el-İmʿân fî aḳsâmi'l-Ḳurʾân (Aligarh 1329; Kahire 1349). Kur'an'da geçen yeminleri ele alan eseri Emîn Ahsen Islâhî Urduca'ya çevirmiştir (Lahor 1395/1975). 9. el-Ḳāʾid ilâ ʿuyûni'l-ʿaḳāʾid (A'zamgarh 1975). İslâm akaidiyle ilgilidir. 10. Dîvân (Arapça, A'zamgarh 1967). 11. Dîvân (Farsça, Haydarâbâd 1903).

Ferâhî'nin Evṣâfü'l-Ḳurʾân, Esbâbü'n-nüzûl, Kitâbü'r-Rüsûḫ fî maʿrifeti'n-nâsiḫ ve'l-mensûḫ, Fıḳhü'l-Ḳurʾân, İḥkâmü'l-uṣûl bi-aḥkâmi'r-Resûl, Kitâbü'l-ʿAḳl ve mâ fevḳa'l-ʿaḳl adlı eserleri ise henüz basılmamıştır (yayımlanmamış eserleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Muhammed Ecmel Islâhî, V/2, s. 81-119).

BİBLİYOGRAFYA

Hamîdüddin Ferâhî, Mecmûʿa-i Tefâsîr-i Ferâhî (trc. Emîn Ahsen Islâhî), Lahor 1991; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VIII, 229-230; Muînüddin A'zâmî, el-Ferâhî ve es̱eruhû fî tefsîri'l-Ḳurʾân (doktora tezi, 1968), Aligarh Muslim University; a.mlf., "el-Ferâhî ve't-terâbuṭu'l-fikrî fi'l-Ḳurʾân", el-Baʿs̱ü'l-İslâmî, XXXII/10, Leknev 1988, s. 48-54; Abdurrahman Nâsır Islâhî, Muḫtaṣar Ḥayât-ı Ḥamîd, A'zamgarh 1973; M. İnâyetullah Sübhânî Islâhî, ʿAllâme Ḥamîdüddîn Ferâhî, A'zamgarh 1978; Süleyman Nedvî, Yâd-ı Reftegân, Karaçi 1983, s. 110-132; Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, ʿUlemâʾü'l-ʿArab fî şibhi'l-ḳārreti'l-Hindiyye, Bağdad 1986, s. 780; Mustansır Mir, Coherence in the Qur'ān: A Study of Islahi's Concept of Nazm, Indianapolis 1986; a.mlf., "The Qur'ānic Oaths; Farāhī's Interpretation", IS, XXIX/1 (1990), s. 5-27; ʿAllâme Ḥamîdüddîn Ferâhî, Ḥayât u Efkâr: Maḳālât-ı Ferâhî Semînâr (nşr. Encümen-i Talebe-i Kadîm), A'zamgarh 1992; Zaferü'l-İslâm Islâhî, Kitâbiyyât-ı Ferâhî, Aligarh 1991; Seyyid Saîd Ahsen el-Âbidî, Ḥamîdüddîn el-Ferâhî: ḥayâtühû ve menhecühû fî tefsîri'l-Ḳurʾân ve es̱erü ẕâlike fi'l-Hind (doktora tezi, ts.), Câmiatü'l-Ezher, Külliyyetü usûli'd-dîn; a.mlf., "el-İmâm Ḥamîdüddîn el-

Ferâhî: ḥayâtühû ve müʾellefâtüh”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XVI/3, İslâmâbâd 1981, s. 9-27; Ebû Nâfiʿ el-Fellâhî, “Nedve ʿilmiyye ḥavle’l-İmâm el-Ferâhî”, el-Baʿs̱ü’l-İslâmî, XXVII/2, Leknev 1982, s. 88-92; Şerefeddin Islâhî, “Mevlânâ Ḥamîdüddîn Ferâhî ki Câey Peydâiş aôr un ki Nisbet Ferâhî”, ʿUlûmü’l-Ḳurʾân, I/1, Aligarh 1985, s. 136-145; Muhammed Ecmel Islâhî, “Teṣânîf-i Ferâhî ka Ġayr-i Maṭbûʿa Sermâye”, a.e., V/2, Aligarh 1990, s. 81-119.

Ishtıyaq A. Zıllı

HAMÎDÜDDİN NÂGEVRÎ

(حميد الدين ناگوري)

Hamîdüddîn Muhammed b. Atâ Kādî Nâgevrî (ö. 643/1246)

Hindistanlı sûfî ve âlim.

Buhara'da doğdu. İyi bir medrese tahsili görerek Arapça ve Farsça'yı bu iki dilde şiir yazacak derecede öğrendi. Babasıyla birlikte Buhara'dan Hindistan'a göç etti. Nâgevr'de kadılık yapan babasının vefatı üzerine Muizzüddin Muhammed b. Şâm zamanında bu şehirde kadı oldu ve üç yıl süren bu görevi sebebiyle Nâgevr kadısı diye tanındı. Ancak mânevî bir işaret üzerine görevinden ayrıldı ve Bağdat'a gidip Ebü'n-Necîb Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin sohbetlerine katıldı; daha sonra kendisine intisap ederek en seçkin müridlerinden biri oldu. Ertesi yıl hacca gitti. On dört ay Medine'de, bir yıl Mekke'de kaldıktan sonra Hindistan'a döndü. Daha önce Bağdat'ta tanıştığı ve derin bir saygı duyduğu Çiştî şeyhlerinden

Kutbüddin Bahtiyâr Kâkî ve Ferîdüddin Genc-i Şeker'in sohbetlerine devam etti. Kutbüddin'den veya Muînüddin Siczî'den Çiştiyye hırkası giydi. Gençlik yıllarında yaptığı uzun seyahatlerden sonra İltutmış'ın idaresi altındaki Delhi'ye yerleşti. 643 (1246) yılının Ramazan ayında vefat etti; vasiyeti üzerine Kutbüddin Bahtiyâr Kâkî'nin kabrinin yanına defnedildi. Dârâ Şükûh onun kabrini ziyaret ettiğini söyler (Sefînetü'l-evliyâʾ, s. 114).

Çiştî şeyhlerinden Nizâmeddin Evliyâ müridlerine, "Gerek benim gerekse sizlerin ihtiyaç duyduğu her şey Nâgevrî'nin eserlerinde vardır" diyerek onun tasavvuftaki üstün mertebesine işaret etmiştir. Semâa düşkün olması Nâgevrî'ye birçok taraftar kazandırmışsa da aynı zamanda ulemânın kendisini ağır biçimde suçlayıp aleyhinde fetva vermesine ve sürgüne gönderilmesi için sultan nezdinde teşebbüse geçmesine sebep olmuştur. Ancak semâdan hoşlanan Minhâcüddin Osman b. Muhammed el-Cûzcânî'nin kadı olması ile hakkındaki şikâyetler sonuçsuz kalmıştır.

Ziraatla meşgul olup el emeğiyle geçinen Hamîdüddin'in Hint yogilerinin, ayrıca vejeteryanizmin etkisi altında kaldığından söz edilir (Schimmel, s. 304). Esmâ-i hüsnâyı şerhetmek için yazdığı Meṭâliʿu'ş-şümûs ile ilâhî muhabbet ve mârifet hakkındaki kırk hadisi şerheden Şerḥ-i Erbaʿîn adlı iki eseri günümüze kadar gelmiştir (Aligarh Mevlânâ Âzâd Ktp., Habîb Genc koleksiyonu). Abdülhak ed-Dihlevî Aḫbârü'l-aḫyâr'da (Delhi 1309) ona ait olduğunu söylediği Levâʾiḥ ve Levâmiʿ adlı eserlerden alıntılar yapmıştır. Rızâ Kulı Han Hidâyet de Sühreverdiyye tarikatının Hindistan'daki önemli bir temsilcisi olan Nâgevrî'nin Râḥatü'l-ḳulûb ve ʿIşḳnâme adlı iki eseri daha bulunduğunu söyleyerek ona ait iki rubâîyi iktibas etmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Mîrhord, Siyerü'l-evliyâʾ (trc. İʻcâzülhak Kuddûsî), Lahor 1992, s. 789-791; Dârâ Şükûh, Sefînetü'l-evliyâʾ, İstanbul 1326, s. 113 vd.; Emîr Hasan Siczî, Fevâʾidü'l-fuʾâd, Leknev 1302/1885; Rızâ Kulı Han Hidâyet, Teẕkire-i Riyâżü'l-ʿârifîn, Tahran 1316 hş., s. 66; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, I, 167; Rahman Ali, Teẕkire-i ʿUlemâ-i Hind, Karaçi 1961, s. 169-170; Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, s. 304, 348, 356, 358; Menâzır Ahsen Geylânî, Pâk u Hind meyn Müselmânân ka Niẓâm-ı Taʿlîm u Terbiyet, Lahor, ts. (Mektebe-i Rahmâniyye), II, 143-146; I. H. Siddiqui, "Ḥamīd al-Dīn Ḳāḍī Nāgawrī", EI² Suppl. (İng.), s. 353.

Ethem Cebecioğlu

HAMÎDÜDDİN SİVÂLÎ

(حميد الدين سوالي)

(ö. 674/1276)

Çiştiyye tarikatına mensup Hindistanlı sûfî.

VII. (XIII.) yüzyılın başlarında Delhi'de doğdu. Ashaptan Saîd b. Zeyd'in soyundan gelen ailesi müslüman yönetici sınıfına mensuptur. İyi bir eğitim görmesine rağmen gençlik yıllarında zevk ve safaya düşkün biri olarak dikkati çeken Hamîdüddin daha sonra dinî bir hayat tarzı sürdürmeye karar verdi ve Ecmîr'de İslâmiyet'i yaymaya çalışan Çiştiyye tarikatının kurucusu Hâce Muînüddin Hasan el-Çiştî'ye (ö. 633/1236) intisap etti. Sülûkünü kısa sürede tamamlaması üzerine şeyhi kendisine "sultânü't-târikîn" unvanını verdi ve bu unvanla tanındı. Çiştiyye tarikatından hilâfet aldıktan sonra Ecmîr'den ayrılarak Nâgevr şehri yakınlarında bir köy olan Sivâl'e yerleşti. Burada mensubu olduğu yönetici sınıfıyla ilgisini kesti ve iki dönümlük arazisini ekip biçerek geçimini sağladı.

Hamîdüddin Sivâlî, Çiştiyye tarikatının Hindistan topraklarında yayılmasını sağlayan ilk önemli Çiştî şeyhlerinden biridir. Diğer Çiştî şeyhleri şehir merkezlerinde faaliyet gösterirken Hamîdüddin irşad çalışmalarını kırsal kesimde sürdürmeyi tercih etmiştir. Ortaçağ Hint-İslâm dünyasının ünlü sûfîsi Bahâeddin Zekeriyyâ'ya ve dönemin diğer mutasavvıflarına dinî ve tasavvufî konularda mektuplar gönderen Hamîdüddin Sivâlî bazı şiir ve tasavvufî risâleler kaleme almıştır. Abdülhak ed-Dihlevî'nin Aḫbârü'l-aḫyâr adlı eserinde bu risâlelerden geniş nakiller bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mîrhord, Siyerü’l-evliyâ᾿ (trc. İ‘câzülhak Kuddûsî), Lahor 1992, s. 280-286; Abdülhak ed-Dihlevî, Aẖbârü’l-aẖyâr, Delhi 1414/1994, s. 67-84; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ẖavâṭır, I, 111-112; Storey, Persian Literature, I, 6, 1192; I. H. Siddiqui, “Ḥamīd al-Dīn Sūfī Nāgawrī Siwālī”, EI² Suppl. (İng.), s. 353.

Ethem Cebecioğlu

HAMÎM

(حميم)

Kur’ân-ı Kerîm’de cehennemliklere içirileceği bildirilen kaynar su

(bk. CEHENNEM).

HAMÎS

(الخميس)

İslâm devletlerinde ordunun savaş sırasında esas aldığı beşli tertip (mukaddime, kalb, meymene, meysere, saka)

(bk. ORDU).

HÂMİŞ

(bk. HÂŞİYE).

HAMİT ARASLI

(1909-1983)

Şarkiyat, Türkoloji ve folklor alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan Azerbaycanlı ilim adamı.

23 Şubat 1909'da Gence'de doğdu. Asıl adı Hemid Mehemmedtağıoğlu'dur. Küçük yaşta babasını kaybettiğinden üvey babası tarafından büyütüldü. Babasından kalan zengin kütüphane ve annesi Hürrübeyim'in klasik Şark ve Azerbaycan edebiyatı hakkındaki bilgisi küçük yaştan itibaren onu etkiledi. İlk ve orta tahsilini Arapça ve Farsça öğrenmeye başladığı Gence Medresesi'nde tamamlayarak (1915-1920) devrin en önemli okullarından biri sayılan Gence Dârülmuallimîni'nde okudu (1920-1926). Daha sonra öğretmenlik ve yöneticilik yaptığı Nebiağılı köyünde bulunduğu esnada folklor ve halk edebiyatıyla ilgilendi, derlemeler yaptı (1926-1928).

1928'de Bakü'ye gitti. Bu sırada bir yandan öğretmenliğini sürdürürken bir yandan da Azerbaycan Devlet Pedagoji Enstitüsü'nün Dil ve Edebiyat Fakültesi'ne devam etti. Gösterdiği üstün başarı

sayesinde fakülteden erken mezun oldu (1931). Gence'de Maarif müdür yardımcılığı yaparken Bakü'de okuduğu enstitüye asistan tayin edildi (1932). Bu sırada Sovyetler Birliği Bilimler Akademisi Azerbaycan Şubesi'nin Esaslı Kütüphanesi bünyesinde bulunan Şarkşinaslık Şubesi müdürlüğüne getirildi (1934-1937). Bu görevi sırasında Şark El Yazmaları Fondu'nu kurdu. Daha sonra Azerbaycan Sovyetler Birliği Bilimler Akademisi'nin Edebiyat ve Dil Enstitüsü ile Şarkşinaslık Enstitüsü'nün şube müdürlüğü görevlerinde bulundu. 1940'tan itibaren, kuruluşunda büyük emeğinin geçtiği Nizâmî Adına Azerbaycan Edebiyatı Müzesi'nde önce ilmî kâtip, sonra ilmî bölüm müdür yardımcısı ve genel müdür olarak çalıştı (1960-1968). Bu sırada Nizâmî Dil ve Edebiyat Enstitüsü'nün Metin Araştırmaları Bölümü'nü kurdurdu (1957). Aynı dönemde Azerbaycan Devlet Üniversitesi'nin Yakın ve Orta Şark Edebiyatı Kürsüsü müdürlüğü

görevini de yürüttü (1944-1962). Azerbaycan Bilimler Akademisi Yakın ve Orta Şark Halkları Enstitüsü müdürlüğünün ardından (1970-1981) getirildiği El Yazmaları Enstitüsü'ndeki şube müdürlüğü son görevi oldu. 20 Şubat 1983'te Bakü'de öldü.

Hamit Araslı, XIII-XVI. Esrlerde Azerbaycan Edebiyatı adlı çalışmasıyla 1943'te "filoloji ilimler namzedi" (doçent), XVII-XVIII. Esrlerde Azerbaycan Edebiyatı Tarihi (Bakı 1956) adlı teziyle de 1954'te "filoloji ilimler doktoru" (profesör) unvanlarını almıştır. İlmî çalışmalarından dolayı devlet tarafından birkaç defa ödüllendirildiği gibi yurt içinde ve dışında birçok kuruma üye kabul edilmiştir. Türk Dil Kurumu'na muhabir üye (1957), Azerbaycan İlimler Akademisi'ne üye (1968), Irak Bilimler Akademisi (1972) ve Ürdün İslâm Medeniyeti Araştırmaları Kraliyet Akademisi'ne de fahrî üye seçilmiş (1981), Özbekistan tarafından "emektar ilim hâdimi" unvanına lâyık görülmüştür. Azerbaycan'ın yanı sıra Türkmenistan ve Özbekistan akademik kadrolarının hazırlanmasında önemli rol oynamış, birçok öğrencinin doktora tezini yönetmiştir. Başta Sovyet cumhuriyetleri olmak üzere Türkiye ve Bulgaristan gibi ülkelerdeki ilmî toplantılara çeşitli tebliğlerle katılmıştır. 1966'da katıldığı Türk Dil Kurumu'nun XI. Kurultayı ve Türkiye seyahati hakkındaki intibalarını kaleme alarak "Türk Âlimlerinin Meclisinde" (Bakı gazetesi, 13 Ağustos 1966) ve "On Gün Türkiye'de" (Edebiyat ve İncesen'et gazetesi, 20 Ağustos 1966) adlarıyla yayımlamıştır. 1947'de Azerbaycan'da devlet desteğiyle gerçekleştirilen Genceli Nizâmî'nin 800. doğum yılı kutlamaları ile daha sonra Fuzûlî'nin 400. doğum yılı törenlerinin düzenlenmesinde de önemli rol oynamıştır.

Klasik Azerbaycan edebiyatını modern metotlarla inceleyen öncü ilim adamları arasında Hamit Araslı çalışmalarının yoğunluğu ve genişliğiyle başta gelir. Özellikle klasik Azerbaycan edebiyatının oluşumu ve gelişmesi; Türkiye, Özbekistan, Türkmenistan ve İran'daki edebî hareketlerle Azerbaycan Türk edebiyatının ilişkileri ve karşılıklı tesirleri onun hayatı boyunca araştırdığı konuların esasını teşkil etmiştir. Bazı şahsiyetler hakkındaki incelemeleri ve metin neşirleri ise özellikle dikkati çekmektedir. Yıllarca el yazmalarıyla meşgul olması, birçok cönk ve şiir mecmuasını elden geçirmesi çalışmalarında sağlam sonuçlara ulaşmasına yardım etmiştir. Ancak Sovyet resmî edebiyat anlayışı ve Stalin devrinin baskısı

zaman zaman Hamit Araslı'nın eserlerinde de kendini hissettirmiştir.

Eserleri. Hamit Araslı'nın ders kitapları, antolojiler ve Rusça basılan kitapları ile diğer eserleri yetmişi, ilmî makaleleri 300'ü, düzenleyip yayımladığı kitaplar kırkı, redaktörlüğünü yaptığı eserler de elliyi aşmaktadır. Başlıca eserleri şöyle sıralanabilir: A) Biyografi ve Edebiyat Tarihi. 1. Elekber Sâbir'in Heyatı (Bakı 1936). Seyfullah Şâmil ile beraber hazırladığı küçük hacimli bir biyografidir. 2. Mirze Feteli Ahundov (Bakı 1938). 3. Fuzûlî (Bakı 1939). 4. Şairin Heyatı (Bakı 1940). Genceli Nizâmî'ye dairdir. 5. Böyük Azerbaycan Şairi Nizamî Gencevî Heyat ve Yaradıcılığı (Bakı 1947). Bir önceki eserden daha hacimli bir çalışmadır. 6. XVII-XVIII. Esrler Azerbaycan Edebiyatı Tarihi (Bakı 1956). Klasik edebiyat yanında halk edebiyatının birçok yönüyle ele alındığı eserde Köroğlu destanı, Şah İsmâil, Âşık Garip, Kerem ile Aslı gibi halk hikâyeleri ve Tufarkanlı Abbas, Sarı Âşık, Sayad Nova gibi âşıklar hakkında önemli değerlendirmeler yapılmıştır. 7. Böyük Azerbaycan Şairi Fuzûlî (Bakı 1958). Müellifin Fuzûlî üzerine hazırladığı geniş çaplı bir araştırmadır. 8. Âşıg Yaradıcılığı (Bakı 1960).

Bu eserlerin bir kısmı Rusça olarak da yayımlanmış, Araslı'nın ayrıca Dede Korkut, Fuzûlî ve Tevfik Fikret hakkında doğrudan doğruya Rusça olarak kaleme aldığı bazı çalışmaları da neşredilmiştir.

B) Metin Neşirleri. 1. Kitâb-ı Dede Gorgud (Bakı 1939). Dede Korkut hikâyelerinin Latin harfleriyle Azerbaycan'da gerçekleştirilen bu ilk metin neşri, Sovyet rejiminin millî destanları yasaklama siyaseti yüzünden yıllarca yasak kitap olarak kalmış, nihayet 1978'de Kiril alfabesiyle ikinci baskısı yapılabilmiştir. Dede Korkut hakkındaki bazı görüşleri ve metni farklı şekilde okuması, Orhan Şaik Gökyay ile müellif arasında ilmî tartışmalara sebep olmuştur (bk. Gökyay, s. 293-360). 2. Mehemmed Fuzûlî: Eserleri (Bakı 1944-1961). Fuzûlî'nin eserlerinin ilmî usullere göre hazırlanmış beş ciltlik külliyatıdır. Son cildi yayımlanamayan bu külliyat, Hamit Araslı'nın metin neşri alanındaki en önemli çalışmalarından biridir. 3. Mirze Feteli Ahundov: Eserleri (Bakı 1938, 1958). Feyzullah Kasımzâde ile birlikte üç cilt olarak planlanan külliyatın sadece ilk cildi yayımlanabilmiştir. 4. Molla Penah Vâgif: Seçilmiş Eserleri (Bakı 1952, 4. bs. 1968). 5. Molla Veli Vidâdî: Eserleri (Bakı 1957). 6. Gövsi (Kavsî) Tebrîzî: Seçilmiş Eserleri

(Bakı 1958). 7. Hatâî (Şah İsmayıl): Dehnâme (Bakı 1959). 8. Elişir Nevâî: Ferhad ve Şirin (Bakı 1968).

Azerbaycan'da orta dereceli okullarla yüksek okullarda okutulan edebiyat ders kitaplarının yazılmasını bazan tek başına, bazan da bir heyetle birlikte üstlenen Araslı'nın orta okulların beşinci sınıfları için hazırladığı Edebiyat, Edebiyat Müntehabatı 1936 ve 1938 yıllarından itibaren, sekizinci sınıflar için hazırladığı Edebiyat, Gedim Edebiyat ise 1950'den itibaren uzun süre ders kitabı olarak okutulmuştur. Hamit Araslı, devlet desteğinde çeşitli komisyonlara hazırlatılarak neşredilen iki ciltlik Mühteser Azerbaycan Edebiyatı Tarihi (Bakı 1943-1944) ve üç ciltlik Azerbaycan Edebiyatı Tarihi (Bakı 1957-1960) adlı kitapların da esas müelliflerinden biridir. Özellikle ilk eserin klasik Azerbaycan edebiyatı bölümünün büyük bir kısmı onun tarafından yazılmıştır.

Başta Ali Şîr Nevâî olmak üzere Çağatay şairleri ve eserleri hakkında neşredilmiş çok sayıda makalesi bulunan Araslı bazı şiir ve hikâyeler de yazmış, çocuklar için edebî eserlerden tercüme ve iktibaslar yapmıştır (eserleri hakkında geniş bilgi için bk. M. İbrahimova, H. M. Araslı: Bibliografiya, Bakı 1970).

BİBLİYOGRAFYA

M. İbrahimova, H. M. Araslı: Bibliografiya, Bakı 1970; Orhan Şaik Gökyay, Destursuz Bağa Girenler, İstanbul 1982, s. 293-360; Araz Dadaşzade, "Hemid Araslı", Fikir Kârvanı, Bakı 1984, s. 285-293; Teymur Ehmedov, Azerbaycan Sovyet Yazıçıları, Bakı 1987, s. 591-594; Kâmal Abdulla Şaigoğlu Talibzâde, "Eserlere Müasir Nezer" (H. Araslı hakkında), Tengid ve Tengidçiler, Bakı 1989, s. 337-344; Hüseyin Ayan, "Türk İlim Dünyasının Büyük Kaybı: Prof.Dr. Hamid Araslı", Kardaş Edebiyatlar, sy. 7, Erzurum 1983, s. 35-37; Abbas Zamanov, "Hamid Araslı", a.e., s. 38-39; "Hamid Araslı", TK, sy. 249 (1984), s. 70-71; "Araslı, Hemid

Mehemmedtağıoğlu”, Azerbaycan Sovet Ensiklopediyası, Bakı 1976, I, 383; “Araslı, Hamid”, TDEA, I, 150.

Yavuz Akpınar

HAMİT AYTAÇ

(bk. AYTAÇ, Hamit).

HAMİYET

(الحمية)

Değerlere yönelik saldırılar karşısında öfkelenme, utanç verici bir işi yapmaktan kaçınma gibi anlamlarda kullanılan ahlâk terimi.

Sözlükte “bir şeyin ateşte kızması, öfkelenme, bir işi yapmaktan kaçınma, himaye etme, kıskanma” mânalarına gelen hamy kökünden masdarisim olan hamiyyet ahlâk terimi olarak namus, din, vatan gibi üstün değerleri koruma, bunların saldırıya uğramasından dolayı öfkelenme, savunmak için harekete geçme; insanın kendisine utanç veren bir işi yapmaktan kaçınması; aralarında kan bağı bulunan kimselerde mevcut birbirini koruma duygusu gibi çeşitli şekillerde açıklanmıştır (Râgıb el-İsfahânî, Müfredât, “ḥmy” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḥmy” md.; et-Taʿrîfât, “el-Ḥamiyye” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ḥmy” md.; Kāmus Tercümesi, “ḥmy” md.).

Hamiyet kelimesi Feth sûresindeki bir âyette (48/26) iki defa geçmektedir. Hudeybiye Antlaşması’nın söz konusu edildiği bu âyette, antlaşma sırasında müşriklerin müslümanlar karşısındaki inatçı ve uzlaşmaz tutumları “hamiyet” olarak adlandırılmış, ayrıca bunun bir “Câhiliye hamiyeti” olduğu ifade edilmiş, aynı âyette Allah’ın Peygamber’e ve diğer müslümanlara “sekînet” indirdiği bildirilmiştir. Müfessirlerin çoğuna göre hamiyet esas itibariyle kötü bir sıfat olduğu için Câhiliye’ye, iyi bir sıfat olan sekînet ise Allah’a izâfe edilmiştir (meselâ bk. Râzî, XXVIII, 102; Âlûsî, XXVII, 118). Tefsirlerde sekînet hakkında yer alan “sabır, teennî, vakar” gibi açıklamalar bu kelimenin hamiyetin zıddı olarak kullanıldığı kanaatini vermektedir. Nitekim Taberî de sekîneti müşriklerin hamiyetlerine aykırı ve müslümanlara has bir nitelik şeklinde değerlendirir (Câmiʿu’l-beyân, XXVI, 104).

Mekke müşrikleri, antlaşma metninin baş tarafına besmelenin yazılmasına ve Hz. Muhammed’in Allah’ın elçisi olduğunu belirten ibarenin sözleşmeye konulmasına karşı çıkmışlar, hatta kendi geleneklerine aykırı olarak müslümanların Kâbe’yi ziyaret etmelerine engel olmuşlardı. Sözkonusu

âyette anılan ve tenkit edilen Câhiliye hamiyeti onların bu haksız tutumlarıyla ilgilidir. Hamiyeti mutlak olarak kötü bir sıfat saymak yerine insanların hamiyetlerini kabartan sebepleri değerlendirmek daha isabetli olur. Nitekim hadislerde bu kelime hem iyi hem de kötü anlamda geçmektedir. İfk hadisesiyle ilgili gelişmeleri anlatan bir rivayette, Sa‘d b. Muâz'a öfkelenerek yakışıksız sözler sarfeden Sa‘d b. Ubâde için Hz. Âişe'nin söylediği, "İbn Ubâde iyi bir insandı, fakat hamiyet onu öfkelendirdi" sözünde hamiyet olumsuz anlamda kullanılmıştır (Müsned, VI, 196, 198; Buhârî, "Meġāzî" 34; "Şehâdât", 15; Müslim, "Tevbe", 56). Aynı şekilde Uhud Gazvesi'nin ardından Hz. Ömer'le söz düellosuna girişen Ebû Süfyân'ın övünme ve tehdit dolu sözler sarfetmesinden de "hamiyyetü'l-Câhiliyye" diye söz edilir (Müsned, I, 288). Bundan dolayı hamiyyetü'l-Câhiliyye tabiri "Câhiliye asabiyeti" şeklinde de açıklanmıştır (Kurtubî, XVI, 289; Âlûsî, XXVI, 116). Buna karşılık Resûl-i Ekrem'in haksız bir boşama olayına tepkisini hamiyet kelimesiyle ifade eden hadiste (Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 10) bu kavram olumlu bir anlamda kullanılmıştır.

Daha sonraki ahlâk literatüründe ise hamiyet çoğunlukla gazap gücünün yerinde harekete geçmesinden doğan bir erdem olarak görülmüştür. Râgıb el-İsfahânî, öfke duygusu bakımından en ideal insanın yavaş öfkelenip çabuk sakinleşebilen kimse olduğunu belirtirken bu sakinlik ve ağır başlılığın hamiyet ve gayretin öldürülmesi noktasına kadar götürülmemesi gerektiğini de söyler (eẕ-Ẕerîʿa, s. 345). Aynı anlayışı devam ettiren Gazzâlî, hamiyeti kişinin kendi dışından gelen tehlikelere karşı bir tür savunma mekanizması olarak değerlendirir ve bu duygu ile gazap arasında ilişki kurduktan sonra öfke gücü zayıf olan insana hamiyetsiz denildiğini belirterek, "Öfkesi ve hamiyeti büsbütün kaybolmuş insan gerçekte eksik bir insandır" der (İḥyâʾ, III, 167). Aynı düşünür, Feth sûresinde ashabın kâfirlere karşı çok çetin olduklarını bildiren âyetteki (48/39) "şiddet" kelimesiyle, "Onlara karşı sert ol" meâlindeki âyetlerde (et-Tevbe 9/73; et-Tahrîm 66/9) geçen "gılzat" kelimesini hamiyet mânasında yorumlar.

Aile, namus, şeref, din gibi üstün değerlerin ancak hamiyet duygusu sayesinde korunulabileceğini düşünen Gazzâlî, namus konusunda kıskanç olmayı da hamiyet içinde mütalaa ederek kıskançlık duygusunu kaybetmenin bir zillet olduğunu, bu zillet için "hunûset" kavramının kullanıldığını belirtir (a.g.e., III, 167). Hamiyet, öfke gücünün akıl ve din

ölçüleri çerçevesinde aktif olma halidir. Bu ölçüler içinde davranan insanda öfke gücü hamiyeti gerektiren durumlarda harekete geçer; hilmin yerinde olduğu durumlarda yatışır (a.g.e., III, 168).

Bu açıklamalar, felsefî ahlâkta gazap gücünün ılımlı ve dengeli noktası için kullanılan "şecaat" terimi yerine geleneksel İslâm ahlâkında hamiyet teriminin kullanıldığını göstermektedir. Nitekim Gazzâlî'den önce Mâverdî de Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn adlı eserinde olumlu bir yaklaşımla ele aldığı hamiyeti şecaat, haklı direniş, namusla ilgili kıskançlık, savunma, hakkını arama gibi nefse ait faziletler arasında saymış ve gerekli olduğu halde hamiyetli davranmamayı bir tür kişilik zaafı olarak değerlendirmiştir (s. 248-249). Mâverdî, toplumsal kaynaşmanın (ülfet) âmillerinden biri saydığı nesep konusunu incelerken daha özel olarak bir akrabalık hamiyetinden de bahsetmiş, aile şefkati ve akrabalık hamiyetinin insanları yardımlaşma ve dayanışmaya yönelttiğini söylemiş, yakın akraba gibi uzak akraba arasındaki hamiyeti de önemli bir dayanışma âmili kabul etmiştir (a.g.e., s. 153).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, Müfredât, "ḥmy" md.; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 345; Lisânü'l-ʿArab, "ḥmy" md.; et-Taʿrîfât, "el-Ḥamiyye" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ḥmy" md.; Kāmus Tercümesi, "ḥmy" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ḥmy" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥmy" md.; Müsned, I, 288; VI, 196, 198; Buhârî, "Meġāzî", 34, "Şehâdât", 15; Müslim, "Tevbe", 56; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 10; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXVI, 104; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, Beyrut 1978, s. 153, 248-249; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), III, 167-168; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXVIII, 102; Kurtubî, el-Câmiʿ, XVI, 289; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XXVI, 116; XXVII, 118.

Mustafa Çağrıcı

HAMKA

(1908-1981)

Endonezyalı âlim, yazar ve siyasetçi.

16 Şubat 1908'de Batı Sumatra'daki Minangkabau şehrinin Sungai Batang köyünde doğdu; Hacı Resul adıyla tanınan meşhur âlim Hacı Abdülkerîm'in oğludur. Asıl adı Hacı Abdülmelik Kerîm Emrullah olup HAMKA bu kelimelerin (Hacı Abdül-Malik Karim Amrullah) baş harflerinden meydana getirilen bir rumuzdur. İlk tahsilini üç yıllık bir köy okulunda yaptı ve daha yüksek resmî bir okula gitmedi; sadece bir süre Minangkabau'daki Surau Jembatan Besi adlı geleneksel bir özel dinî eğitim kurumuna devam etti. Dinî ilimler sahasındaki bilgisini ve uzmanlığını daha çok kendi gayretiyle kazanmıştır. 1924'te Cava'ya geçerek Sarekat Islam liderlerinden H. O. S. Cokroaminoto ve diğer Cavalı müslüman liderlerle tanıştı ve onlardan bir öğrenci gibi faydalandı; bu arada Muhammediyye Cemaati'nde de aktif görev aldı. 1927'de hacca gitti; dönüşünde Doğu Sumatra'nın Medan şehrinde çeşitli dinî ve eğitici faaliyetlerde bulundu. Pedoman Masjarakat ve Pandji Islam adlı İslâmî dergilerde redaktör olarak çalıştı; ayrıca Pembela Islam (Bandung) ve Hikmah (Jakarta) gibi dergilere de makaleler gönderdi. Medan'da kaldığı süre zarfında dinî motifleri işleyen romanlar da yazmaya başladı; ancak eserleri o dönemde bu türe karşı olan bazı muhafazakâr âlimlerin tenkidine uğradı. Yazdığı romanların başlıcaları Di Bawah Lindungan Kabah (1938), Tenggelamnya Kapal van der Wijck (1939), Merantau Ke Deli (1940) ve Di Dalam Lambah Kehidupan'dır (1940).

Medan'dan sonra bir süre Batı Sumatra'nın Bukittinggi şehrinde kalan Hamka, daha sonra başşehir Cakarta'ya yerleşti. Burada babasının hayat hikâyesini ve Batı Sumatra'daki modernist âlimlerin mücadelesini konu edinen Ayahku (Jakarta 1950) adlı biyografik eserini kaleme aldı. Kitaplarında siyasî şuurlanma ile dinî reform hareketleri arasında yakın münasebet kuran yazar, Revolusi Agama (Jakarta 1946) adlı çalışmasında modernist dinî akımların ortaya çıkışını "dinî devrim" olarak nitelemiş ve

bu devrimin Endonezya'nın bağımsızlık mücadelesine önemli katkılar sağladığını, dinî şuurlanmanın millî şuurlanmayı da beraberinde getirdiğini vurgulamıştır. Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ ve Mustafa Lutfî el-Menfelûtî gibi Mısırlı modernist âlim ve ediplerin tesiri altında kalan Hamka, onları taklit etmeye ve İslâmî prensipleri Endonezya'nın şartlarına uygun biçimde yorumlamaya çalışmıştır. Edebî eserlerinde bilhassa edip ve şair Menfelûtî'nin tesiri görülür. 1960'ta, Tenggelamnya Kapal van der Wijck adlı romanının, aslında Menfelûtî'nin Arapça'ya çevirerek uyarladığı Fransız yazarı Alphonse Karr'ın bir romanından intihal olduğu iddia edildi. Ancak çeşitli polemiklere yol açan bu iddianın aynı zamanda bir siyasetçi olan Hamka'yı küçük düşürmek için bazı muhaliflerince ortaya atıldığı belirtilmektedir. Bununla ilgili tartışmalar daha sonra Emîr Hamza tarafından derlenerek Tenggelamnya Kapal van der Wijck Dalam Polemik (Jakarta 1964) adıyla yayımlanmıştır. Yûnus Enîs Hamza da Hamka'nın romanları ve yazarlığı hakkında bir değerlendirme yapmıştır (bk. bibl.). Hamka, Cakarta'nın Kebayoran Baru semtinde kendi gayretleri ve öncülüğüyle yaptırdığı Ezher Camii'nin başimamlığını ve 1959'dan itibaren Cakarta'da yayın hayatına giren modernist eğilimli Pedoman Masjarakat adlı İslâmî derginin editörlüğünü yürüttü; ayrıca Gema Islam (Jakarta) başta olmak üzere çeşitli İslâmî dergilere makaleler yazdı.

Hamka, özellikle 1950'li yıllarda üyesi olduğu İslâmcı Masjumi Partisi vasıtasıyla siyasette de aktif rol aldı. Devlet Başkanı Sukarno'nun 1959 yılında, ülkenin önemli meselelerinin çözümünde karşılıklı iş birliği ilkesine ve geleneklere dayanan "güdümlü demokrasi" fikrini uygulamaya koymasına şiddetle karşı çıktı ve bunun bir totaliter rejimin kurulmasına yol açacağını savundu. Çok partili ve İslâm'a dayalı bir demokrasi anlayışını benimseyen Hamka, Sukarno'ya muhalefetinden ve rejimi ağır şekilde tenkit etmesinden dolayı diğer birçok müslüman aydın gibi birkaç yıl (1962-1965) hapiste kaldı. Bu yıllarda, en son eseri olan ve daha çok ahlâkî ve sosyal değerlere ağırlık veren Tafsir al-Azhar (Jakarta 1967-1976) adlı otuz ciltlik Endonezyaca Kur'an tefsirinin önemli bir bölümünü kaleme aldı. 30 Eylül 1965'teki başarısız komünist darbesinden sonra General Suharto yönetiminde Orde Baru (yeni düzen) idaresinin kurulmasına destek veren Hamka, Panji Masyarakat adlı dergiye yazdığı makalelerinde de modernleşmenin Batılılaşma olmadığını, ülkenin kalkınması için gerekli görülen bir yenileşme hareketi, yani bir sömürgeden halkı tam özgür

bağımsız bir ülkeye, feodalizmden demokrasiye, tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş olduğunu vurgulamıştır. Okuyucularını laikliğe ve materyalizme dayanan Batılılaşma'ya karşı uyaran ve bağımsız, tenkitçi bir İslâmî görüşü temsil eden Hamka, 21 Mayıs 1975'te Majlis Ulama Indonesia'nın başkanlığına tayin edilmesinden sonra genellikle "sultânü'l-ulemâ" sıfatıyla anılmaya başlandı. Ulemânın ülke kalkınmasına aktif olarak katılmasını savunan Hamka bu görevini, hükümetle yılbaşı kutlamaları hakkında görüş ayrılığına düştüğü 1981 yılı başlarına kadar sürdürdü; istifa ettikten birkaç ay sonra da 24 Temmuz 1981'de Cakarta'da öldü.

Milletlerarası İslâm câmiası tarafından iyi tanınan Hamka'ya 1955'te Kahire Ezher Üniversitesi, 1976'da Universiti Kebangsaan Malaysia tarafından fahrî doktorluk unvanı verilmiştir. Ezher Üniversitesi'nde bu vesileyle yaptığı Muhammed Abduh'un Endonezya'daki tesiriyle ilgili konuşma, daha sonra Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia (Jakarta 1961) adıyla yayımlanmıştır. Modernist ve popüler bir yazar olan Hamka çok sayıda makale ve kitap yazmış, özellikle başlıcalarını Tasauf Modern (Jakarta 1939), 1001 Soal Hidup (Jakarta 1940), Falsafah Hidup (Jakarta 1940), Perkembangan Tasauf Dari Abad Keabad (Jakarta 1952), Sedjarah Islam di Sumatera (Medan 1950), Sedjarah Ummat Islam (I-IV, Bukittinggi 1958), Pergantar Ushul Fiqh (Jakarta 1961), Tasauf Perkembangan dan Pemurniannya (Jakarta 1976) ve Berkıshah Tentang Rasul dan Nabi'nin (Jakarta 1978) oluşturduğu İslâm'la ilgili eserleri birçok defa basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hamka, Kenang-Kenangan Hidup, l-lV, Djakarta 1951; a.mlf., Pribadi, Djakarta 1957; Yunus Anis Hamzah, Hamka Sebagai Pengarang Roman: Sebauah Studio Sastra, Djakarta 1964; B. J. Boland, The Struggle of Islam in Modern Indonesia, The Hague 1971, tür.yer.; Kenang-Kenangan 70 Tahun Buya Hamka, Jakarta 1978; D. Noer, The Modernist Muslim Movement in Indonesia: 1900-1942, Jakarta 1978, s. 17, 35, 45, 51, 53,

150, 220, 264; M. K. Hassan, Muslim Intellectual Responses to “New Order” Modernization in Indonesia, Kuala Lumpur 1980, s. 176-179; H. Rusydi Hamka, Pribadi dan Martabat Buya Prof.Dr. Hamka, Jakarta 1981; Karel Steenbrink, “Hamka (1908-1981) and the Integration of the Islamic Ummah of Indonesia”, Studia Islamika, I/3, Jakarta 1994, s. 119-147; a.mlf., “Qur’ān Interpretations of Hamzah Fansuri (CA. 1600) and Hamka (1908-1982): A Comparison”, a.e., II/2, Jakarta 1995, s. 73-95; “Hamka”, Ensiklopedi Indonesia, Jakarta 1980, II, 1217-1218.

İsmail Hakkı Göksoy

HAML

(الحمل)

Bir önermede konunun yüklemdeki hükme dahil edilmesi, konuyu yüklemin özelliğiyle niteleme anlamında mantık terimi

(bk. MAHMÛL).

HAMMÂD ACRED

(حمّاد عجرد)

Ebû Amr (Ebû Yahyâ) Hammâd b. Ömer (Yahyâ) b. Yûnus el-Kûfî (ö. 161/778 [?])

Ağır hicivleri ve müstehcen şiirleriyle tanınan Arap şairi.

II. (VIII.) yüzyılın başlarında Kûfe'de doğdu ve orada yetişti; daha sonra Vâsıt'a gitti. Âmir b. Sa'saa kabilesinin kollarından Benî Süvâe'nin (Benî Serât veya Benî Ukayl) mevlâsı idi. Acred (çıplak) lakabını, çok soğuk bir günde onu çıplak halde çocuklarla oynarken gören bir bedevînin kendisine, "Evlât, sen çıplaksın" demesinden, yahut Amr b. Sindî tarafından çıplaklığı sebebiyle hicvedilmesinden dolayı aldığı rivayet edilir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XIV, 322-323). Ok ustası olan babası onun erken yaşlarda iyi bir eğitim görmesini sağladı. Hammâd, Arap dilinin inceliklerini öğrenerek muallim ve müeddipler sırasına girmeyi başardı. Asıl şöhretini ise Abbâsîler zamanında kazandı. Emevî Halifesi II. Velîd döneminde (743-744) bazı şairlerle birlikte halifenin sarayına gitti ve içki meclislerine katıldı. Halifenin ölümü üzerine memleketine döndü. Bundan sonra ömrünü, Abbâsîler'in idaresi altında halifelerin ve devlet adamlarının maiyetinde ve hizmetinde geçirdi. Sadece Cehşiyârî onun Dîvânü'r-resâil kâtiplerinden olduğunu ve Yahyâ b. Muhammed b. Sûl'ün maiyetinde Musul'da, Ukbe b. Selm b. Kuteybe'nin yanında Bahreyn'de görev yaptığını kaydeder. Bu işin 140 (758) yılından önce gerçekleşmesi mümkündür. İlk Abbâsî halifesi Ebü'l-Abbas es-Seffâh devrinde (750-754) Kûfe Valisi Muhammed b. Hâlid'in dostluğunu kazandığı ve halifenin oğlu Muhammed'e mürebbilik yaptığı anlaşılmaktadır. Halife Mansûr zamanında (754-775) onun veziri Rebî' b. Yûnus'la münasebeti olduğu gibi bizzat halife hiciv alanındaki gücünü takdir etmiştir. Bir rivayete göre Halife Mansûr, yeğeni Muhammed b. Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ın itibarını sarsıp halifelik hususundaki ehliyetsizliğini göstermek ve oğlu Mehdî'nin itibar kazanmasını sağlamak amacıyla Muhammed'in Basra'ya vali olarak tayini sırasında (147/764) bazı uygunsuz kişilerle birlikte Hammâd'ı da onunla

birlikte gitmeye teşvik etti. Hammâd'ın, daha önce kendisine öğretmenlik yaptığı sırada içki ve eğlenceye düşkün hale gelmesine sebep olduğu Muhammed b. Ebü'l-Abbas, şairin iyi ilişkiler içinde bulunduğu ve hakkında methiye yazdığı nâdir kişilerden biridir. Hatta Muhammed'in isteği üzerine ve onun adına Abbâsî hânedanına mensup Zeyneb bint Süleyman hakkında aşk şiirleri yazan Hammâd, bu yüzden Zeyneb'in kardeşi Muhammed b. Süleyman'ın tehditlerine mâruz kalınca Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un himayesine sığınmak üzere Basra'yı terkederek Bağdat'a gitti. Bazı kaynaklar ise Hammâd'ın, Mehdî-Billâh'ın halifeliği sırasında (775-785) müstehcen şiirler yazan Mutî' b. İyâs ve Yahyâ b. Ziyâd gibi şairlerle birlikte Bağdat'a geldiğini kaydeder. Hammâd'ın ölümüyle ilgili olarak çeşitli rivayetler vardır. Bazı rivayetlere göre Muhammed b. Süleyman, kız kardeşi Zeyneb için yazdığı şiirlerden veya zındıklığından dolayı onu Ahvaz'da öldürtmüş, bazılarına göre ise Ahvaz ve Basra arasında yahut Şîraz'da hastalanarak ölmüştür. Bu olayın tarihi kaynaklara göre farklı ise de (155/772, 161/778, 167/783, 168/784) muhtemelen 161 tarihi doğrudur.

Hammâd Acred Arap edebiyatında şöhret kazanmış üç Hammâd'dan biridir (diğerleri nahivci Hammâd b. Zibrikān ve şiir râvisi Hammâd er-Râviye'dir). Bu üç Hammâd bir araya gelip şarap içer, müstehcen şiirler söylerlerdi. Dine karşı kayıtsız olduklarından her üçü de zındıklıkla itham edilmiştir.

Kaynaklarda önemli bir şair olduğu belirtilen Hammâd başta fâhiş ve kaba yergi ile müstehcen gazel olmak üzere medih, mersiye, tasvir ve hikmet gibi değişik konularda şiir yazmıştır. Hammâd olduğu gibi görünen, riyadan nefret eden, insanların kendisine iyi veya kötü davranmasına aldırmayan bir tabiata sahip olmakla birlikte dili sert ve ağır; alaycı, intikamcı ve müstehcenliğe düşkün; vefası ve dostluğu çıkarı ölçüsündeydi. Bu yüzden Yahyâ b. Ziyâd, Mutî' b. İyâs ve Beşşâr b. Bürd gibi en yakın arkadaşları bile onun yergisinden nasiplerini almışlardır ve kendisiyle Beşşâr b. Bürd arasında ağır hicivleşmeler olmuştur. Hammâd'ın edep dışı hiciv ve müstehcen şiirde Ebû Nüvâs'ı geçtiği kaydedilir.

Çeşitli eserlerde edebe aykırı şiirler yazan (mâcin, meccân) bir şair olarak nitelendirilen Hammâd'ın divanı günümüze ulaşmamıştır. Şiirlerinden bazı

parçalar başta el-Eġānî olmak üzere çeşitli edebî eserlerde yer almaktadır. Subhî Nâsır, onun şiirlerini Şiʿrü Ḥammâd ʿAcred adı altında derlemiş ve tahkik ederek yayımlamıştır (Basra 1984).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ (nşr. Müfîd Kamîha), Beyrut 1401/1981, s. 402-403; İbnü'l-Mu'tez, Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire, ts., s. 67-72; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 109; Ebû Bekir es-Sûlî, Eşʿârü evlâdi'l-ḫulefâʾ (nşr. J. H. Dunne), London 1936, s. 3-8, 10; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1381-83/1962-64, XIV, 304-363; Âmidî, el-Müʾtelif, s. 157; Şerîf el-Murtazâ, el-Emâli'l-Murtażâ, Kum 1403, I, 89-93; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 148-149; Yâkūt, İrşâdü'l-erîb (nşr. A. Ferîd Rifâî), Kahire 1936-38, X, 249-254; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 210-214; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 156-157; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, II, 349-350; Ahmed Ferîd Rifâî, ʿAṣrü'l-Meʾmûn, Kahire 1928, II, 277-286; O. Recher, Abriss der Arabischen Litteratür Geschichte, Stuttgard 1933, I, 284-288; Sezgin, GAS, II, 469-470; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 78-81; C. Zeydân, Âdâb, I, 380-381; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 272; Tâhâ Hüseyin, Ḥadîs̱ü'l-erbaʿa, Kahire, ts., II, 160-172; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, III, 386-389; G. Vajda, "Les zindiqs en pays d'Islam", RSO, XVII (1938), s. 203-206; Ch. Pellat, "Ḥammād ʿAdjrad", EI² (İng.), III, 135-136.

Süleyman Tülücü

HAMMÂD el-BERBERÎ

(حمّاد البربري)

Hammâd b. Bulukkîn b. Zîrî es-Sanhâcî el-Berberî (ö. 419/1028)

Hammâdîler hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı (1015-1028).

Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh'a tâbi olarak Merkezî Mağrib'de Zîrîler Devleti'ni kuran Berberî Sanhâce kabilesine mensup Bulukkîn b. Zîrî'nin oğludur. Bir süre Kayrevan'da fıkıh tahsil etti ve cedel kitaplarını inceledi; ancak cesur ve atılgan kişiliğiyle daha çok askerî alanda temayüz etti. Bulukkîn'in yerine geçen Mansûr'un döneminde (984-996), Ebü'l-Bahâr b. Zîrî'nin Cezayir'de istiklâlini ilân etme teşebbüsünü engelledi; asıl şöhretini ise Mansûr'dan idareyi devralan Bâdîs b. Muiz döneminde (996-1016) Sanhâce topraklarını tehdit eden Zenâteliler karşısındaki başarılarıyla kazandı. Bâdîs tarafından "nâibü'l-emîr" unvanıyla ülkenin batı kesiminde huzuru sağlamakla görevlendirildi ve kendisine Eşîr bölgesiyle zaptedeceği yeni topraklar iktâ olarak verildi.

Hammâd, hânedan mensubu Mâksin ve Zâvî kardeşlerin isyanlarını bastırarak (390/1000) ve Zenâteliler karşısında üst üste başarı sağlayarak Zâb, Mesîle ve civarını itaat altına aldı (395/1005). Ayrıca Bâdîs'in izniyle, ele geçirdiği topraklarda kurulup valiliğine getirildiği yeni vilâyetin idarî merkezi olmak üzere Mesîle yakınında toprağı tarıma elverişli bir yerde Kal'atü Benî Hammâd denilen müstahkem ve mükemmel savunma ve haberleşme imkânlarına sahip şehri inşa etti. Bir süre sonra da asıl amacını gerçekleştirdi ve Bâdîs'in Konstantin (Kustantîne, Kusantîne) topraklarının kendisine teslimi konusundaki emrini dinlemeyerek kardeşi İbrâhim'in desteğiyle Zîrîler'e karşı bağımsızlığını ilân edip Hammâdîler Devleti'ni kurdu (405/1015); arkasından da Fâtımîler'le ilişkilerini bozup Abbâsîler'le ittifaka girdi. Bu gelişmeler üzerine Bâdîs Kal'atü Benî Hammâd'ı kuşattı; kale altı ay sonra düşme noktasına geldiyse de Bâdîs'in âniden ölmesi üzerine kuşatma kaldırıldı (406/1016). Hammâd, iki yıl sonra da Bâdîs'in yerine geçen oğlu Muiz tarafından yenilgiye uğratıldı ve barış istemek

zorunda kaldı. Ancak Muiz onu affedip bütün Merkezî Mağrib'in hükümdarı olarak tanıdı. Böylece Zîrîler biri Kal'atü Benî Hammâd'da, diğeri Kayrevan'da olmak üzere resmen iki devlete ayrıldı. Hammâd'ın son yıllarında Abbâsîler yerine tekrar Fâtımîler'e yanaştığı anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda Hammâd el-Berberî'nin cesur, kararlı, cömert ve zeki bir insan olduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut 1979, I, 202-203; II, 390; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 128, 152, 154, 253-255, 258, 355; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 249-250, 261-266, 279; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 171 vd.; H. R. Idris, La Berbérie orientale sous les Zirides, Paris 1962; a.mlf., "Ḥammādids", EI² (İng.), III, 137; Abdurrahman el-Cîlâlî, Târîḫu'l-Cezâʾiri'l-ʿâm, Beyrut 1400/1980, I, 275; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 271; Abdülhalîm Üveys, Devletü Benî Ḥammâd, Kahire 1411/1991, s. 47-73; Yahyâ Bûazîz, "Melâmiḥ ʿan ḳalʿati Benî Ḥammâd ve'd-devleti'l-Ḥammâdiyye ve Bîcâye", eṣ-Ṣeḳāfe, VI, Cezayir 1976-77, s. 11-22; G. Yver, "Hammâd", İA, V/1, s. 192.

Mehmet Özdemir

HAMMÂD b. EBÛ SÜLEYMAN

(حمّاد بن أبي سليمان)

Ebû İsmâîl Hammâd b. Ebî Süleymân Müslim b. Yezîd el-İsfahânî el-Kûfî (ö. 120/738)

Ebû Hanîfe’nin hocası, döneminin Kûfe fakihi.

Babası aslen İsfahan’ın Bürhuvâr nahiyesinden olup rivayete göre İsfahan melikinin oğludur. Kaynakların verdiği bilgiye göre babası, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin İsfahan’ı fethi sırasında (20/641 veya 21/642) esir düştü ve onun huzurunda müslüman oldu. Ebû Mûsâ el-Eş‘arî ile aralarında bir nevi himaye ve hükmî hısımlık anlaşması demek olan “velâ bağı” kurulduğu için Eş‘arî nisbesiyle de anılır. Ebû Süleyman, Ebû Mûsâ tarafından Hz. Ömer’e götürüldü ve onun huzurunda Müslümanlığını yeniden ilân etti. Hz. Ömer kendisine Kûfe’de bir arazi verdi (Ebü’ş-Şeyh, I, 95). Ebû Nuaym ise İsfahan’ın fethi sırasında oranın melikinin Fâzûsfân (Pâdûspân) olduğunu (Ẕikru aḫbâri İṣbahân, I, 46), Ebû Süleyman’ın Bürhuvâr’da esir alındığını ve Muâviye’nin Ebû Mûsâ’ya hediye ettiği on köle arasında yer aldığını kaydeder (a.g.e., I, 50, 51, 341). Ancak Ebû Süleyman’ın fetih sırasında Müslümanlığı kabul ettiği göz önüne alınırsa bu son rivayetin doğru olmaması gerekir. Nitekim başka kaynaklarda Muâviye’nin onu Hakem Vak‘ası’nda Dûmetülcendel’de (veya Ezruh) bulunan Ebû Mûsâ’ya elçi olarak gönderdiği ifade edilir (İbn Sa‘d, VI, 332; İclî, s. 132).

Kaynaklarda Ebû Mûsâ el-Eş‘arî ailesinin veya onun oğlu İbrâhim’in yahut da torunu Bilâl b. Ebû Bürde’nin mevlâsı olarak anılan Hammâd’ın hayatı hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. İyi bir tahsil görmesi için babası tarafından Kûfe Mescidi’nde hadis ve fıkıh okutan İbrâhim en-Nehaî’nin yanına verildi. Varlıklı bir insan olan babası oğlunun ilimden başka bir şeyle uğraşmasını istemiyor, bunun için elinden geleni yapıyordu. Üstün bir zekâya sahip olan Hammâd’ın yetişmesinde şüphesiz ki en büyük pay, Emevîler döneminde Irak bölgesinde fıkhî düşüncenin ve re’y hareketinin gelişmesine öncülük eden ve Irak medresesinin imamı olarak anılan

İbrâhim en-Nehaî'ye aittir. Hammâd Nehaî'nin en önde gelen öğrencisiydi. Onun yetişmesinde, daha çok hadisçi kimliğiyle tanınan Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'nin de önemli katkısı olmuştur. Hadis tahsil ettiği hocaları arasında ashaptan Enes b. Mâlik, tâbiînden Saîd b. Müseyyeb, Hasan-ı Basrî, Saîd b. Cübeyr, Ebû Vâil Şakīk b. Seleme, Abdullah b. Büreyde, Hz. Ömer'in mevlâsı Abdurrahman b. Sa'd ve İbn Abbas'ın mevlâsı İkrime el-Berberî vardır. Böylece tâbiîn neslinin son halkasında yer alan Hammâd, sahâbe döneminden itibaren bölgede oluşan ve seçkin tâbiîn âlimlerinin ilim meclislerinde ve ders halkalarında giderek zenginleşen Kur'an ve hadis bilgisini, fıkhî düşünce ve çözüm örneklerini farklı hocalardan öğrenme ve kendi re'y ve yorumlarıyla da bunu geliştirip sentez yapma imkânı bulmuştur.

Nehaî hayatta iken fetva vermeye başlayan Hammâd, onun ölümü üzerine (96/714) Kûfe bölgesi ilim muhitinin ortak talep ve kabulü sonucu Kûfe Mescidi'nde ilim halkasının başına ve fetva makamına geçerek hayatının sonuna kadar yirmi dört yıl fıkıh okuttu. Nehaî'ye de kendisinden sonra kimden fetva istenebileceği sorulunca Hammâd'ı aday göstermişti. Zira Hammâd fıkıhçı kişiliğiyle temayüz etmiş, re'y ve kıyas konusunda kendini yetiştirmişti. Derslerine on sekiz yıl devam eden Ebû Hanîfe'den başka ünlü öğrencileri arasında oğlu İsmâil, Hakem b. Uteybe, A'meş, Zeyd b. Ebû Üneyse, Mugīre b. Miksem, Hişâm ed-Destüvâî, Muhammed b. Ebân el-Cu'fî, Hamza b. Habîb ez-Zeyyât, Mis'ar b. Kidâm, Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc, Hammâd b. Seleme vardır. Böylece Hammâd,

dönemindeki fıkhî tefekküre katkısının yanı sıra Kûfe bölgesinde İbn Mes'ûd'la başlayan, birinci ve ikinci nesil tâbiîn âlimlerinin katkılarıyla gelişip zenginleşen ilmî mirasın, aralarında Ebû Hanîfe'nin de bulunduğu tebeu't-tâbiîn nesline aktarılmasında âdeta bir köprü görevi de üstlenmiştir. Bundan dolayı İbrâhim en-Nehaî ve öğrencisi Hammâd, daha sonraları Hanefî mezhebi adıyla anılacak olan Irak fıkhının ve re'y ekolünün doğuşuna zemin hazırlayan, hatta müessir olan iki önemli şahsiyet olarak anılmaktadır.

Kûfe'de hocası Nehaî'nin izinden yürüyen Hammâd re'y ile ictihada, hükümlerin illetlerini ve şâriin maksadını araştırmaya, âyet ve hadisleri bu yönüyle yorumlamaya önem vermiş ve bu konuda öncülük etmiştir. Hac

dönüşü başından geçenleri Kûfeliler'e anlatan Hammâd, Hicaz'ın meşhur âlimleri Atâ b. Ebû Rebâh, Tâvûs b. Keysân ve Mücâhid b. Cebr ile karşılaştığını söyler ve onların nasların zâhirine tutunmalarını, illet ve makāsıd yönünde derinleşmemelerini kastederek, "Sizin çocuklarınız ve torunlarınız onlardan daha âlimdir" der. Çağdaşı İbn Şübrüme, ilim konusunda Hammâd'dan daha güvenilir bir kimse görmediğini belirtir. Ebû Hanîfe de onu tâbiî âlim Atâ b. Ebû Rebâh'tan üstün görürdü (İbn Abdülber, II, 253). Vekî' b. Cerrâh ise, "Hammâd olmasaydı Kûfeliler fıkıhsız kalırdı" demiştir (Tirmizî, V, 741). Âlimler ve tabakat müellifleri, Hammâd'ın dirayetli bir fakih olduğu ve döneminin fakihleri arasında seçkin bir yere sahip bulunduğu yönünde benzer ifadeler kullanırlar.

Hammâd re'y ve ictihad anlayışı, fıkhî tefekkür ve metot bakımından hocası Nehaî'den büyük çapta etkilenip âdeta onun yolunu takip etmekle birlikte, dirayetli bir müctehid olması sebebiyle hocasından devraldığı fıkhî mirası diğer muhitlerden edindiği bilgilerle mezcetmiş ve neticede onu geliştirip zenginleştirerek bir sonraki nesle aktarmıştır. Konuyla ilgili özel bir araştırma yapan Muhammed Revvâs Kal'acî, Hammâd'ın fıkhî görüş ve tercihlerinin birçok konuda hocası ile benzerlik arzettiğini, yirmi altı meselede ise hocasından farklı düşündüğünü ifade eder (Mevsûʿatü fıḳhi Ḥammâd b. Ebî Süleymân, s. 22). Kaynaklarda, özellikle de musannef türü hadis mecmualarında yer alan bilgilerle sınırlı olarak tesbit edilebilen bu görüş farklıkları (a.g.e., s. 22-26), iki fakihin hemen hemen aynı ilmî muhite ve bilgi birikimine sahip olduğu da düşünülürse Hammâd'ın ilmî dirayetini göstermede yeterli bir ipucu sayılmalıdır. Meselâ Hammâd, eğitilmiş av köpeğinin satışının câiz olmayışı, kölenin diyetini âkılenin üstlenmesi, muhâleanın talâk değil ayrılık olduğu, beytülmâlden çalanın elinin kesilmesi, şüf'a hakkının yalnız bitişik komşuya ait olması, bir gruba zina iftirasında bulunana sadece bir haddin gerekmesi gibi görüşleriyle hocası Nehaî'den ayrılmıştır.

İbnü'n-Nedîm Hammâd'ın kadılık yaptığını belirtirse de (el-Fihrist, s. 285) bu bilgi başka kaynaklarca doğrulanmamaktadır. Ancak onun Kûfe Kadısı Abdullah b. Nevf el-Eş'arî'ye bir olayla ilgili olarak danışmanlık yaptığı (Vekî', III, 24, 31), bir başka Kûfe Kadısı Muhârib b. Disâr'ın hüküm verirken iki yanında yer alan Hammâd ile Hakem b. Uteybe'ye danıştığı rivayet edilir.

Bir yakınının ölmesi üzerine Hammâd ondan kalan mirası almak için muhtemelen 112 (730) yılında yerine Ebû Hanîfe'yi bırakarak Basra'ya gitti (Hatîb, XIII, 333). Kendisiyle arasında velâ bağı bulunan Basra Valisi (yahut Kadısı) Bilâl b. Ebû Bürde ile görüştü. Bu ziyaret sırasında Hammâd b. Seleme, Hişâm ed-Destüvâî gibi Basralı meşhur muhaddisler ondan hadis dinlediler. Hammâd b. Ebû Süleyman, hadislerin senedlerinde kopukluk olmaksızın rivayet edilmesi (isnad) usulünü Basra'ya ilk getiren kişidir. Hammâd b. Seleme'nin anlattığına göre Katâde b. Diâme rivayette bulunacağı zaman, "Hz. Peygamber'den bize ulaştı (beleganâ an...)"; "Ömer'den bize ulaştı"; "Ali'den bize ulaştı" diye söze başlar, hemen hemen hiç sened vermezdi. Hammâd Basra'ya gelince, "İbrâhim ve filân bize rivayet etti (haddesenâ)" demeye başladı. Bunun üzerine Katâde de isnadla haber rivayet etti.

Hammâd'ın hadisçiliği hadis âlimleri arasında tartışmalara konu olmuştur. Basralı âlim Osman el-Bettî, "Hammâd re'yini söyleyince isabet ederdi; İbrâhim'den rivayette bulununca hata ederdi" diyerek bir yandan onun güçlü fıkıhçı şahsiyetini ortaya koyarken öte yandan aynı derecede güçlü bir râvi olmadığına işaret etmiştir. İbn Maîn, Ebü'l-Hasan el-İclî, Nesâî, İbn Hibbân gibi hadis münekkitleri ise onu sika kabul ederler. Hadisçilik yönünü zayıf görenler, özellikle hayatının sonlarında hâfızasının zayıflaması sebebiyle hadisleri karıştırdığını, sara nöbetleri geçirdiğini, Mürciî olduğunu ileri sürerler. Re'y ekolünden olması da hadisçilerin bu yöndeki eleştirilerine önemli bir zemin teşkil etmiştir. Nitekim bir rivayete göre İmam Mâlik, "Iraklılar deyince aklımıza Basralılar gelirdi. Kûfe'de de Alkame, Esved, Şüreyh gibi âlimler vardı. Hammâd adında biri ortaya çıktı; dine itiraz ederek din hakkında re'yi ile konuştu" demiştir (İbn Adî, II, 656; İbn Hacer, III, 18).

İbn Sa'd, Hammâd'ı çok hadis rivayet eden kişiler arasında sayarken (eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 333) Ebü'l-Hasan el-İclî onun hadislerinin 200'den daha az olduğunu söyler. Zehebî, Hammâd'ın çok rivayette bulunmamasını rivayet döneminden önce vefat etmiş olmasına bağlar (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 231). Ancak Ebû Hanîfe'nin naklettiği yaklaşık 2000 hadisin Hammâd'dan rivayet edilmiş olduğu göz önüne alınırsa (DİA, X, 135) rivayetlerinin pek de az olmadığı anlaşılır. Ebû Hanîfe, Hammâd'ın kitaplarını Muhammed b.

Câbir’den alarak rivayet etmiştir (İbn Hibbân, Kitâbü’l-Mecrûḥîn, I, 74).

Buhârî el-Edebü’l-müfred’de, Müslim el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’te bir yerde, ayrıca diğer dört sünen sahibi Hammâd’dan hadis rivayet etmişlerdir. Buhârî el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inin bab başlıklarında (“Vuḍûʾ”, 36, 67, “Ṣavm”, 29, “Kefâlet”, 1, “Ṭalâḳ”, 25, “Diyât”, 29) Hammâd’ın fikirlerine yer vermiş ve bir yerde (“Vuḍûʾ”, 36) onun aracılığıyla Nehaî’nin görüşünü nakletmiştir. Hammâd’ın naklettiği müsned, mürsel ve mevkuf rivayetlerin büyük kısmı Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin el-Âs̱âr adlı eserleriyle günümüze intikal etmiştir.

Hammâd’ın kelâmcılık yönünün bulunmadığı ve herhangi bir kelâmî görüşün savunuculuğunu yapmadığı belirtilir (İclî, s. 132). Sâbit b. Aclân, kendisine cemaatten ayrılmamayı emreden ve ehl-i ehvâdan sakındıran pek çok kişi arasında Hammâd’ı da sayar. Hammâd’ın, döneminin en önemli tartışma konularından biri olan halku’l-Kur’ân* meselesinde Kur’an’ın yaratılmadığı görüşünü savunduğu (İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, IV, 160; İbn Hacer, III, 17) ve aksi görüşte olanları tekfir ettiği (Dârimî, er-Red ʿale’l-Cehmiyye, s. 98) bilinmektedir. Bununla beraber kaynaklar umumiyetle onun Mürcie’den olduğunu kaydeder. Bir rivayete göre Hammâd, Zer b. Abdullah el-Hemedânî ile birlikte Kûfe’ye Mürcie anlayışını getiren ilk kişidir (Ukaylî, I, 304). Mürcie’yi benimsedikten sonra hocası Nehaî onun yanına gelmesini yasaklamıştır. Süfyân es-Sevrî, Nehaî’nin öğrencilerinden (yahut kendi arkadaşlarından) çekindikleri

için Hammâd’ın yanına gizlice girdiklerini söyler. Bazı iddialara göre ise Hammâd, Kûfe Mürcie ekolünün reisi olması için kendisine teklif edilen 40.000 dirhemi almak amacıyla Mürcie mezhebine girmiştir (a.g.e., I, 304; Yahyâ b. Maîn, II, 132). Ancak ilk dönem kaynaklarında Hammâd’ın zengin olduğuna dair yer alan bilgiler bu iddianın haklılığı konusunda şüphe uyandırmaktadır.

Hammâd’ın, “Tevhide inandıktan sonra farzları terketmenin sakıncası yoktur” şeklindeki aşırı Mürciî anlayışı benimsediğine dair bir bilgi yoktur. Bir rivayete göre Hammâd Basra ziyaretinden Kûfe’ye dönünce, “Basralılar’ı nasıl buldun?” sorusuna, “Onlar aramızda konaklamış bir grup Şamlıdır” cevabını verir. İbn Saʿd bu sözü, “Hz. Ali konusunda onlar bizim

gibi düşünmez” şeklinde yorumladıktan sonra Hammâd’ın Mürciî olduğunu kaydeder (eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 333). İbn Sa‘d’ın bu ifadesini, Hammâd’ın hemşehrisi ve çağdaşı Kûfe Kadısı Muhârib b. Disâr’la ilgili olarak söyledikleriyle (a.g.e., VI, 307) birleştirince onun Hammâd’ı da Hz. Ali ve Hz. Osman’ın durumunu tehir (ircâ) eden, iman ve küfürlerine hüküm vermeyenler anlamında ilk Mürcie’den saydığı anlaşılır. Zehebî, Hammâd’ın Mürciîliği’ni ibadetleri imandan saymama ve imanı dil ile ikrar, kalp ile tasdik olarak görme şeklinde tanımlanan “fukaha Mürciîliği” olarak nitelendirir ve Ehl-i sünnet’in yerleşik görüşüyle bu görüş arasında lafzî olmaktan öteye gitmeyen bir farklılık bulunduğunu belirtir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 233). Nitekim bu anlayışı Ebû Hanîfe’nin de benimsediği bilinmektedir. İbn Abdülber, Ebû Hanîfe’nin Mürcie anlayışını Hammâd’dan aldığını söylerken (Câmiʿu beyâni’l-ʿilm, II, 253) bunu kastetmiş olmalıdır.

Kaynakların verdiği sınırlı bilgiler arasında Hammâd’ın zengin ve cömert olduğu, ramazanda kalabalık misafir gruplarına iftar verdiği, etrafındaki fakir ve kimsesizleri devamlı gözettiği, giyim ve kuşamına özen gösterdiği ve onuruna düşkün olduğu rivayetleri de bulunur (Zehebî, V, 234-238; İbnü’l-İmâd, I, 157). Hicaz, Basra ve Rakka gibi şehirlere olan kısa süreli yolculukları dışında ömrünün büyük bir kısmını Kûfe’de geçirdiği anlaşılan Hammâd’ın 119’da (737) vefat ettiğine dair bazı rivayetler varsa da kaynakların çoğu 120 (738) yılında birleşmektedir. Oğlu İsmâil’in de meşhur âlimlerden olduğu bilinmektedir (Ebü’ş-Şeyh, I, 154; Ebû Nuaym, I, 248-249).

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, Sünen (nşr. İbrâhim Atve İvâz), Kahire 1395/1975, V, 741; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 251, 272, 276, 307, 332-333; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 131-132; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, III, 18; İclî, es̱-S̱iḳāt, s. 131-132; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, III, 31, 492; Dârimî, er-Red ʿale’l-Cehmiyye, s. 98; Vekî‘, Aḫbârü’l-ḳuḍât, III, 24, 31; Ukaylî, eḍ-Ḍuʿafâʾ, I, 301-307; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 146-148; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, IV,

159-160; a.mlf., Kitâbü'l-Mecrûḥîn, I, 74, 299, 338; II, 260, 270; III, 68, 124; İbn Adî, el-Kâmil, II, 653-656; Ebü'ş-Şeyh, Ṭabaḳātü'l-muḥaddis̱în bi-İṣbahân (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bendârî - Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1989, I, 93-96, 112, 154; İbn Şâhin, Târîḫu esmâʾi's̱-s̱iḳāt (nşr. Abdülmu'tî Emin Kal'acî), Beyrut 1406/1986, s. 28, 101; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 285; Ebû Nuaym, Ẕikru aḫbâri İṣbahân (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1410/1990, I, 46, 50, 51, 166, 248-249, 340-342; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih, Beyrut 1976, s. 6, 7; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 333-334; İbn Abdülber, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), II, 253; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, VII, 269-279; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 231-239; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 150-152; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, III, 16-18; X, 333-335; Mahmûd el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi'n-Nuʿmân el-Muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3401, vr. 15a; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, III, 186-187; Haskefî, Müsnedü'l-İmâm Ebî Ḥanîfe, Halep 1962, s. 134; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, I, 157; M. Revvâs Kal'acî, Mevsûʿatü fıkḥi Ḥammâd b. Ebî Süleymân (Mevsûʿatü fıkḥi Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî içinde), Beyrut 1994, s. 4-28; Sezgin, GAS (Ar.), I, 22; Mehmet Özgü Aras, Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammad ve Fıkhî Görüşleri, İstanbul 1996; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 65; Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", DİA, X, 135.

M. Özgü Aras

HAMMÂD b. İSHAK

(حمّاد بن إسحاق)

Ebû İsmâîl Hammâd b. İshâk b. İsmâîl el-Ezdî el-Bağdâdî el-Mâlikî (ö. 267/881)

Mâlikî fakihi ve muhaddis.

199'da (815) Basra'da doğdu. Hammâd b. Zeyd b. Dirhem'in (ö. 179/795) soyundan olup Irak'ta Mâlikî mezhebinin yayılmasında önemli hizmeti geçen tanınmış bir aileye mensuptur. Ebü'l-Abbas İbnü'l-Muazzel'den fıkıh tahsil etti. Eserlerinden en çok faydalandığı âlim Ya'kūb b. Şeybe'dir. Hadis ilminde sika kabul edilen Hammâd'ın bu sahadaki hocaları arasında Müslim b. İbrâhim el-Ferâhidî, Ka'nebî, İsmâil b. Ebû Üveys, Ebû Mus'ab ez-Zührî ve Ebû Muhammed el-Hakemî sayılabilir. Oğlu İbrâhim, Kādî Hüseyin b. İsmâil el-Mehâmilî, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer el-Harâitî gibi muhaddisler onun talebeleri arasında yer alır.

Abbâsî halifeleri yanında müstesna bir yeri olan Hammâd, Halife Mühtedî-Billâh döneminde (869-870) Bağdat kadılığı yaptı. Ekseriya fukaha ile birlikte Halife Mühtedî-Billâh'ın huzurunda bulunurdu. Ancak Mütevekkil-Alellah'ın Mekke'deki oğlu Ebû Ahmed el-Muvaffak ile olan yazışması sebebiyle halife onu kırbaçlattırdı ve bir katır üzerinde Sâmerrâ'da dolaştırıp teşhir ettikten sonra Ahvaz'a sürgüne gönderdi (255/869). Hammâd 3 Receb 267 (7 Şubat 881) tarihinde Sûs'ta vefat etti.

Hammâd'ın günümüze ulaşan ve tek yazma nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunan (Mecmua, nr. 54, vr. 62-100) Teriketü'n-nebî adlı eseri Ekrem Ziyâ el-Ömerî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1404/1984). Eserde Hz. Peygamber'in yiyecek ve içecekleri, sahip olduğu hayvanlar, silâhları, elbisesi, ev eşyası ve hizmetçileri hakkında bilgi verilmektedir. Hammâd'ın ayrıca el-Mühâdene ve Kitâbü'r-Red ʿale'ş-Şâfiʿî adlı iki önemli kitaptan başka diğer bazı eserler de yazdığı kaynaklarda

zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hammâd b. İshak el-Ezdî, Teriketü'n-nebî ve's-sübülü'lletî veccehehâ fîhâ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Beyrut 1404/1984, nâşirin mukaddimesi, s. 5-42; Vekî', Aḫbârü'l-ḳuḍât, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 268; III, 280; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 252; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 159; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, I, 513, 548, 549, 551, 559; II, 181-182; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, V, 60; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 16; Safedî, el-Vâfî, XIII, 151; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, I, 341; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 152-153; Brockelmann, GAL, II, 663; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 72; Sezgin, GAS, I, 302; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 271; Ch. Pellat, "Ibn Dirham", EI² Suppl. (İng.), s. 384-385.

Saffet Köse

HAMMÂD er-RÂVİYE

(حمّاد الراوية)

Ebü'l-Kāsım Hammâd b. Ebî Leylâ Sâbûr b. el-Mübârek er-Râviye ed-Deylemî el-Kûfî (ö. 160/776-77 [?])

Eski Arap şiirinin önemli râvi ve derleyicilerinden.

75 (694) yılında Kûfe'de doğdu ve orada yetişti. Aslen İranlı olup Miknef b. Zeyd el-Hayl et-Tâî'nin (veya Benî Şeybân yahut Bekir b. Vâil) âzatlısıdır. Babası

Sâbûr (Meysere veya Hürmüz), İran'ın Deylem beldesinden Kûfe'ye getirilmiş esirlerden olduğu için Deylemî nisbesiyle anılır. Ezberinde Câhiliye devrine ve İslâmî döneme ait çok sayıda şiir bulunduğundan kendisine "Râviye" (büyük râvi) denmiştir. Rivayete göre Halife II. Velîd Hammâd'a Râviye unvanını nasıl aldığını sormuş, Hammâd da birçok şairin şiirlerini ezberlediğini, aynı zamanda kendisine okunacak bütün şiirlerin kimlere ait olduğunu bileceğini söylemiş ve alfabenin her harfi için kıtalar hariç Câhiliye devrine ait 100 uzun kaside okuyabileceğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Velîd şiir okumasını istemiş, dinlemekten yorulunca da onu dinlemek üzere bir başkasını görevlendirmiştir. Hammâd'ın bu sırada 2900 kaside okuduğu ve halifenin kendisine 100.000 dirhem verdiği kaydedilmektedir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, VI, 71).

Gençlik yıllarında, müstehcen şiirleri ve uygunsuz davranışlarıyla dikkat çeken Hammâd Acred ve Hammâd b. Zibrikān'la arkadaşlık eden Hammâd er-Râviye şairlerle birlikte içkili eğlence toplantılarında şiir okuyarak vakit geçirirdi. Lâubali yaşayışları sebebiyle bu üç Hammâd zındıklıkla itham edilmişti. Ayrıca onun hırsızlık yapan bir grubun içinde yer aldığı, bir evden çaldığı eşya arasında ensar şairlerinin şiirlerini ihtiva eden bir defter bulduğu, bu şiirlerin hepsini ezberlediği ve daha sonra kendini tamamen şiire verdiği belirtilmektedir. Hızla gelişmekte olan, hatta Basra ve Kûfe ekolleri arasında rekabet konusu haline gelen gramer çalışmalarıyla hiç

ilgilenmeyen Hammâd, Basra ekolü kurucularından Ebû Amr b. Alâ tarafından çok itibar görmüştür. Yûnus b. Habîb'in, Hammâd'ın gramer, aruz ve fasih dil hakkında fazla bilgisi olmadığını söylemesine karşılık rakibi olan Mufaddal ed-Dabbî onun bu konularda geniş bilgi sahibi olduğunu belirtmiştir.

Hammâd er-Râviye Tırımmâh, Kümeyt el-Esedî, Ömer b. Ebû Rebîa, Küseyyir, Ferezdak, Cerîr b. Atıyye, Zürrumme gibi şairlerle görüştü ve çölde seyahatler yaparak Suriye'ye gitti. Böylece ahbâr, ensâb, eyyâmü'l-Arab ve tarih gibi konularda kendini yetiştirerek Emevî halifelerinin, özellikle de II. Yezîd ile II. Velîd'in ve diğer devlet adamlarının maddî ve mânevî desteklerine mazhar oldu. Ancak Yezîd'e bağlılığı sebebiyle Hammâd'a sempatiyle bakmayan kardeşi Hişâm b. Abdülmelik halife olunca Hammâd ortalarda görünmedi ve münzevi bir hayat geçirmek için Irak'a gitti. Ancak Irak Valisi Yûsuf b. Ömer es-Sekafî (veya Hâlid b. Abdullah el-Kasrî) vasıtasıyla Halife Hişâm'dan aldığı davet üzerine yeniden saraya dönerek rahat bir hayata kavuştu. Bu dönemde çeşitli meclislerde Câhiliye devri ahbâr, eyyâm ve ensâbıyla ilgili bilgiler veren Hammâd'ın Emevîler'in çöküşünden çok etkilendiği, daha sonra Abbâsî Halifesi Mansûr'un yanına gittiği, fakat beklediği ilgiyi göremeyince 155 (772) veya 156'da (773) tekrar Kûfe'ye döndüğü bilinmektedir. Hammâd'ın vefatıyla ilgili olarak kaynaklarda 155-158 (772-775) yılları arasında çeşitli tarihler verildiği gibi, Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh'ın (775-785) halifeliğinin ilk yıllarına yetiştiği ve muhtemelen 160 (776-77) tarihinde veya biraz sonra öldüğü de nakledilmektedir. Ölümü üzerine Muhammed b. Künâse'nin bir mersiye söylediği kaydedilir.

Talebeleri arasında, aynı zamanda râvisi olan Heysem b. Adî, büyük râvilerden Halef el-Ahmer ve el-Aṣmaʿiyyât'ındaki İmruülkays'a ait şiirleri kendisine borçlu olan Asmaî gibi simaların bulunduğu Hammâd'ın eski Arap şiirini ve Muʿallaḳāt'ı ilk derleyen râvi olduğu belirtilmektedir. Ancak Muʿallaḳāt'ı ilk defa Hammâd'ın mı yoksa ondan önce bir başkasının mı derlediği, bu şiirlere bu adı kimin verdiği, sayısını kimin tesbit ettiği belli değildir. Bu hususta bilinen odur ki Hammâd Muʿallaḳāt'ı diğer eski Arap şiirleri arasında ve onlardan ayırmadan rivayet ettiği için derlenmesinde en azından onun rivayetlerinden de faydalanılmıştır.

Hammâd’ın şiir derlemesi yazıdan çok hâfızaya dayanıyordu. Zira hicretten sonra en az bir buçuk asırlık bir devrede ancak hâfızaya yardımcı olarak kullanılabilen Arap yazısı, günümüzde mevcut sisteminin esaslarını II. (VIII.) yüzyılın ortalarında kazanabildiğinden dil ve edebiyata dair eserlerin yazıyla tesbitinin III. (IX.) yüzyılın başından itibaren yaygınlaştığı kabul edilir. Bu sebeple önceleri bir sanatkârın şiirleri râvinin hâfızası sayesinde derlenip korunuyor ve nesilden nesile intikali sağlanıyordu. Sadece bir şairin manzumelerini nakleden râvilerden başka bir kabilenin şairlerine ait bütün şiirleri ezberleyen râviler de yetişmiş ve bunları, hâfızalarındaki şiirlerin sayısı hakkında menkıbeler nakledilen râviyeler takip etmiştir. Hammâd da bunların ilklerinden ve en önemlilerinden biridir. Ancak Hammâd er-Râviye hakkında Mufaddal ed-Dabbî tarafından ileri sürülmüş çok ağır ithamlar da vardır. Mufaddal’a göre Hammâd şiirleri düzeltilemeyecek kadar bozmuştur. Kendisine bununla, Hammâd’ın rivayette yaptığı hataları mı yoksa dil ve gramer yanlışlıklarını mı kastettiği sorulunca da onun Arap şiirlerini, şairlerin üslûplarını, kullandıkları mazmunları bilen bir kimse olduğundan herhangi bir şairin tarzına benzer şiirler söyleyerek bu şairin şiirlerine karıştırdığını ve bunların kendisinden nakledilerek her tarafa yayıldığını, böylece eski şairlerin şiirlerinin karışıp bozulduğunu ifade etmiştir (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, VI, 89). Her ne kadar Hammâd gibi râvilerin rivayet ettikleri şiirlerde bazı tasarruflarda bulundukları, hatta bizzat nazmettikleri bazı parçaları eski şairlere, onların şiirlerini de kendilerine isnat ettikleri kabul edilebilirse de bunların ayrı üslûp sahibi birtakım şairler icat ederek onlar adına şaheserler nazmedebilecekleri düşünülemez (Çetin, s. 56-57). Ayrıca gerek Mufaddal’ın gerekse başkalarının Hammâd aleyhinde söylediklerinin tamamen doğru olamayacağını gösteren sebepler de vardır. Meselâ aralarında hemşehrilik bağı bulunan Hammâd ile Mufaddal siyasî bir rekabete girişmişler ve bu rekabet daha sonra husumet derecesine varmıştır. Mufaddal’ın öğrencilerinin Hammâd aleyhinde naklettikleri rivayetlerin de körüklediği bu rekabetin bir başka sebebi Hammâd’la Mufaddal arasındaki bilgi ve kabiliyet farkıdır. Mufaddal’ın başta gelen özelliği güvenilir bir râvi olmasıydı. Buna karşılık Hammâd Arap dili ve bu dilin inceliklerinin yanı sıra şiir, edebî sanatlar ve şairler gibi konularda ondan çok daha üstündü. Ayrıca Emevî sempatizanı olması sebebiyle Hammâd’ın bu hânedan mensupları tarafından ilgi ve destek görerek saraya davet edilmesi, Abbâsîler’e meyyal olan Mufaddal’ın kıskançlık duygusunu kamçılamıştır.

Basra ve Kûfe şehirleriyle Basra ve Kûfe dil mektepleri arasındaki rekabetin de Hammâd aleyhinde söylenenlerde payı vardır. Bu şehirlere ve bu mekteplere mensup olan âlim ve râviler birbirlerini övüp destekliyor, rakip şehir ve mektepten olanları da yeriyordu. Nitekim Kûfeliler aleyhindeki sözleriyle tanınan râvilerden Basralı Riyâşî kendilerinin Arapça'yı saf Araplar'dan, Kûfeliler'in ise yerleşik Araplar'dan öğrendiklerini, dolayısıyla onların dilinin fasih olmadığını belirtmekte (İbnü'n-Nedîm, s. 58), Ebû Hâtim es-Sicistânî

de Kûfeliler arasında Kur'an'ı ve Arap dilini iyi bilen kimselerin bulunmadığını ileri sürerek Ali b. Hamza el-Kisâî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ gibi Kûfeli âlimlerden kıraat ilmine dair bir şey rivayet etmediğini söylemektedir (Ebü't-Tayyib el-Lugavî, s. 90). Yine Basralı olan Ebû Ubeyde'nin, Halef el-Ahmer'den, "Hammâd'a kendi uydurduğum şiirleri verir, ondan otantik şiirler alırdım; o da bunları ahmaklığından kabul ederdi" şeklinde naklettiği sözü de bu nevi rekabet ve taassubun tesiriyle uydurulmuş bir rivayet gibi kabul etmek gerekir. Bu rekabet Hammâd ile talebesi Basralı Asmaî arasında da kendini göstermiş, ancak husumet noktasına varmamıştır. Nitekim Asmaî, İmruülkays'ın divanı ile el-Aṣmaʿiyyât adlı eserinde derlediği şiirlerin büyük bir kısmını Hammâd'dan rivayet etmiştir. Ebû Amr eş-Şeybânî de iki dost olan Ebû Amr b. Alâ ile Hammâd'ın birbirlerinin lehine konuştuklarını ifade etmektedir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, VI, 73). Basralı olan Ebû Amr'ın Hammâd hakkındaki bu değerlendirmesi de ayrı bir önem taşımaktadır.

Abdülhakîm Mustafa İbrâhim, Hammâd'la ilgili olarak Mevḳıfü'n-naḳdi'l-ʿArabî min Ḥammâd er-Râviye adıyla bir çalışma yapmıştır (baskı yeri yok, 1981).

BİBLİYOGRAFYA

Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, I, 48-49; Ebü't-Tayib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1375/1955, s. 72-73, 90; Ebü'l-Ferec

el-İsfahânî, el-Eġānî, VI, 69-95; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 58, 91-92; Şerîf el-Murtazâ, Emâli'l-Murtażâ [baskı yeri yok], 1373/1954 (Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), I, 131; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 35-39; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, X, 258-266; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 206-210; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 157-158; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, III, 181; Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü resâʾili'l-ʿArab, Kahire 1356/1937, II, 397-400; Brockelmann, GAL, I, 11, 62; Suppl., I, 34, 98; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), II, 105-106; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 271-272; Blachère, Târîḫu'l-edeb, s. 121-135; Nâsıruddin el-Esed, Meṣâdirü'ş-şiʿri'l-Câhilî, Kahire 1962, s. 169-171, 368-372, 437-451, 507-509; Sezgin, GAS, I, 366-368; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 52-53, 56-57; Nisar Ahmed Faruqi, Early Muslims Historiography, Delhi 1979, s. 44-48; Tâhâ Hüseyin, Min Târîḫi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1981, I, 177-181; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 81-82; Muhammed Bâkır Ulvân, "Meni'llez̠î cemeʿa'l-Muʿallaḳāt?", Ḥavliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, sy. 8, Tunus 1971, s. 21-27; J. W. Fück, "Ḥammād al-Rāwiya", EI² (İng.), III, 136.

Zülfikar Tüccar

HAMMÂD b. SELEME

(حمّاد بن سلمة)

Ebû Seleme Hammâd b. Seleme b. Dînâr el-Basrî el-Hırakī (ö. 167/784)

Muhaddis, nahiv ve fıkıh âlimi.

90 (709) yılı dolaylarında doğdu; Humeyd et-Tavîl'in kız kardeşinin oğludur. Temîmoğulları'nın veya Kureyşliler'in mevlâsı olduğu söylenmiş, "Hazzâz" (ipekçi) ve "Bezzâz" (kumaşçı) lakaplarıyla anılmıştır. Kaynaklarda baş örtüsü ticareti yaptığı zikredilir. Birçok defa evlendiği halde "abdal" olduğu için bu vasfının gereği olarak çocuğu bulunmadığı ileri sürülmüşse de Zehebî bu durumu onun fizyolojik rahatsızlığıyla açıklamaktadır (Târîḫu'l-İslâm, s. 150).

Hammâd tahsil hayatında pek çok tâbiînden faydalanmış, Sâbit b. Eslem el-Bünânî, Katâde b. Diâme, Humeyd et-Tavîl, İbn Ebû Müleyke, Ebû Ma'bed İbn Kesîr gibi âlimlerden hadis, Âsım b. Behdele ve Abdullah b. Kesîr'den kıraat rivayet etmiştir. Özellikle Sâbit b. Eslem ve Humeyd et-Tavîl'den gelen rivayetler konusunda onun en güvenilir kişi olduğu kabul edilmektedir. Kendisinden Abdullah b. Mübârek, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Vekî' b. Cerrâh, Abdurrahman b. Mehdî ve Süleyman b. Harb gibi isimler hadis; Haramî b. Umâre, Haccâc b. Minhâl, Şeybe b. Amr da bazı kıraat vecihleri rivayet etmişlerdir. Nahiv ve fıkıh tahsiline de önem verdiği anlaşılan Hammâd, nahivde Sîbeveyhi ve Yûnus b. Habîb gibi meşhur âlimlerin kendilerinden faydalandığı otorite şahsiyetler arasında yer almıştır. Bazı kaynakların "Basra müftüsü" diye nitelendirdiği Hammâd b. Seleme vaaz ve irşad hizmetinde de bulunmuştur.

Buhârî, Hammâd'ın yalnız bir rivayetini sadece istişhâd* için kullanırken (bk. "Riḳāḳ", 10) diğer Kütüb-i Sitte müellifleri onun rivayetlerine yer vermişlerdir. Ahmed b. Hanbel, Buhârî'nin bu tutumunu Hammâd'ın yaşlılığı ve bu sebeple hâfızasının zayıflaması ile açıklamış, Müslim'in de hâfıza bozukluğundan önce sadece Sâbit b. Eslem'den gelen rivayetlerini

aldığını, onun dışındaki on iki rivayetini istişhâd için kullandığını, sika râvilere muhalefet ettiği noktalarda ihtiyaten ona güvenmemek gerektiğini söylemiştir. İbn Hibbân ise bu konuda Buhârî'yi tenkit etmiş, Abdurrahman b. Dînâr ve Şu'be b. Ayyâş gibi kişilerden hadis rivayet edip Hammâd'ı ihmal etmesini doğru bulmamıştır (Yâkūt, X, 257).

İbn Sa'd Hammâd'ı sika olarak değerlendirirken onun çok hadis rivayet ettiğini belirtmiş, bunlar arasında bazı münker hadislerin de bulunduğuna dikkat çekmiştir. Amr b. Âsım Hammâd'dan on bin hadis yazdığını söylemekte, ayrıca Yahyâ b. Durays'ın hadis koleksiyonu arasında Hammâd'dan rivayet edilmiş bir kısmı mevkuf, bir kısmı maktû on bin hadis bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Ebü'l-Hasan el-İclî ve Nesâî gibi hadis âlimleri Hammâd'ın sika olduğu görüşündedir.

Ebû Dâvûd, Hammâd'ın hadis rivayet ederken Kays b. Sa'd'a ait bir kitap dışında elinde herhangi bir metin bulundurmadığını, hadisleri ezberinden rivayet ettiğini belirtmiş, Hammâd b. Suheyb ise onun hadisleri ezberlemediğini, bazı rivayetlerin kitaplarına başkaları tarafından kaydedildiğini söylemiştir. Bu işin üvey oğlu İbn Ebü'l-Avcâ tarafından yapıldığı ileri sürülmüştür. Zehebî de Hammâd'ın hadis rivayet ederken hâfızasına güvenerek hareket ettiği görüşünü benimsemiş ve bu yüzden zaman zaman yanıldığını kabul etmiş, ancak bundan dolayı onu suçlamanın doğru olmadığına da dikkat çekmiştir (ayrıca bk. HAMMÂD b. ZEYD).

İbadete, hayır yapmaya ve Kur'an okumaya düşkünlüğü, sünnete bağlılığı, bid'atçılara muhalefeti ve düzenli bir hayat yaşaması ile tanınan Hammâd b. Seleme devlet adamlarına karşı müstağni davranır, onların davetlerine icâbet etmez ve bunu başkalarına da öğütlerdi. Ahmed b. Abdullah el-İclî'nin babasından naklen kaydettiğine göre Hammâd hadis rivayetine başlamadan önce Kur'ân-ı Kerîm'i açarak yüz âyet kadar okurdu. Ders verdiği kimselerden hediye bile kabul etmez, Allah rızası gözetilmeksizin hadis öğrenmenin kendini aldatmak olduğunu söylerdi.

Hammâd b. Seleme, 19 Zilhicce 167 (13 Temmuz 784) tarihinde Basra'da mescidde namaz kılarken vefat etti. Bu tarih 165 ve 169 olarak da kaydedilmektedir.

Kaynaklarda Hammâd’ın bazı eserleri bulunduğundan söz edilmekteyse de bunlardan sadece Kitâbü’s-Sünen’in adı zikredilmektedir. Fıkıh bablarına

göre düzenlenmiş bir hadis kitabı olduğu anlaşılan ve günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen bu eserin Kettânî’nin ona nisbet ettiği el-Muṣannef’le aynı eser olması ihtimal dahilindedir (er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 40).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 282; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, III, 23; İclî, eṡ-Ṡiḳāt, s. 131; İbn Kuteybe, el-Maʿârif, s. 503; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 140-142; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 283; Ebû Nuaym, Ḥilye, VI, 249-257; İbnü’lKayserânî, el-Cemʿ beyne ricâli’ṣ-Ṣaḥîḥayn, Beyrut 1405, I, 103; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, X, 254-258; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, I, 364-365; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, VII, 257-269; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VII, 444; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 590-595; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 161-170, s. 144-152; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-nihâye, I, 258; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 11, 16; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 548-549; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 40.

Tayyar Altıkulaç

HAMMÂD b. ZEYD

(حمّاد بن زيد)

Ebû İsmâîl Hammâd b. Zeyd b. Dirhem el-Ezrak el-Ezdî (ö. 179/795)

Hadis hâfızı ve kıraat âlimi.

Kaynakların çoğuna göre 98 (717) yılında dünyaya geldi. 99 (718) veya 97'de (716) doğduğuna dair rivayetler de vardır. Dedesi Dirhem Sicistanlı esirlerden olup babası Zeyd de Ebû Cerîr Hâzim b. Hâzim'ın kölesiydi. Hâzim ölünce oğulları onu âzat ettiler. Ezdî nisbesini, mevlâsı olduğu ailenin Ezdoğulları'na mensubiyeti sebebiyle aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Cehdamî nisbesiyle de zikredilmesi, Basra'da bulunan ve Cehdamîler'e nisbetle anılan bir mahallede oturması veya Cehdamîler'in Ezdoğulları'nın bir kolunu teşkil etmesiyle açıklanabilir. "Ezrak" lakabını ise görmeyen gözlerine beyaz rengin hâkimiyeti dolayısıyla almış olmalıdır.

Sâbit el-Bünânî, Eyyûb es-Sahtiyânî, Enes b. Sîrîn, Amr b. Dînâr gibi tâbiî neslinin ileri gelenlerinden hadis tahsil eden Hammâd b. Zeyd bunlardan Eyyûb'un ders halkasına yirmi yıl devam etti. Kırâat-i seb'a imamlarından olan Âsım b. Behdele, Ebû Ma'bed İbn Kesîr ve Ebû Amr b. Alâ'dan bazı kıraat vecihlerini rivayet etti. Kendisinden de hocalarından İbrâhim b. Ebû Able, Süfyân es-Sevrî ve Şu'be b. Haccâc ile Süfyân b. Uyeyne, Abdullah b. Mübârek, Vekî' b. Cerrâh, Abdurrahman b. Mehdî, Ali b. Medînî hadis, Şeybe b. Amr b. Meymûn el-Mıssîsî kıraat rivayet ettiler. Hammâd'ın rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almıştır.

Hammâd b. Zeyd'in gözlerini ne zaman kaybettiği bilinmemektedir. Yahyâ b. Maîn, Eyyûb es-Sahtiyânî'den sadece Hammâd'ın hadis yazdığını söylemiş, İbn Hacer el-Askalânî de bu bilgiye dayanarak onun doğuştan kör olmadığı ve hayatının belli bir döneminden sonra gözlerini kaybettiği neticesini çıkarmıştır. Zehebî bunun hayatının sonlarına doğru meydana geldiğini belirtirse de İbn Hibbân, âmâ olması sebebiyle bütün hadisleri ezberden okuyarak rivayet ettiğini söylediğine göre körlüğün ona daha

erken yaşlarda ârız olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Sa‘d ve Ebü’l-Hasan el-İclî, ezberinde 4000 kadar hadis bulunduğunu ve rivayetlerinde tedlîs* yapmadığını belirttikleri Hammâd b. Zeyd’i sika olarak değerlendirmiş, Abdurrahman b. Mehdî, sünneti ve fıkhı ondan daha iyi bilen bir kimseyi görmediğini söylemiştir. Yahyâ b. Maîn de Eyyûb es-Sahtiyânî’den gelen en sağlam rivayetlerin Hammâd’ın rivayetleri olduğunu kaydetmiştir. Süfyân es-Sevrî’nin, kendisine Şu‘be b. Haccâc’ın vefat haberi ulaşınca onun yerini ancak Hammâd b. Zeyd’in doldurabileceğini söylemesi de Hammâd’ın ilmî şahsiyetinin belirlenmesi açısından önem arzetmektedir. Hammâd’ın Basra’daki ilmî itibarı Süfyân es-Sevrî’nin Kûfe’de, Mâlik b. Enes’in Hicaz’da, Evzâî’nin Şam’daki itibarına denk tutulmuş ve bunlar o devrin meşhur dört imamı olarak birlikte zikredilmiştir.

Osmâniyye’den sayılan Hammâd b. Zeyd, Hz. Ali’nin Hz. Osman’dan daha faziletli olduğunu iddia etmeyi doğru bulmadığını söylemiş, hatta bunun Hz. Osman’a biat eden ashabı ihanetle suçlamak anlamına gelebileceğini ileri sürmüştür. Diğer taraftan Hammâd’ın Ebû Hanîfe hakkında olumsuz bir tavır ortaya koyduğu, onun sünneti yıkmak için hadisleri birbiriyle karşılaştırmaya kalktığını söylediği rivayet edilmiştir.

Bazı âlimler, “Hammâdeyn” olarak anılan Hammâd b. Zeyd b. Dirhem’le Hammâd b. Seleme b. Dînâr’ı mukayese etmişler, genelde Hammâd b. Zeyd’in hadiste daha sağlam ve güçlü, Hammâd b. Seleme’nin ise daha dindar bir kişi olduğunu belirtmişlerdir. Aralarındaki farkı dirhemle dinar arasındaki farka benzeten görüş de aynı anlayışla yorumlanmıştır. Öte yandan iki Hammâd, pek çok hocadan müştereken rivayette bulunduğu gibi her ikisine de talebe olmuş muhaddisler vardır. Bundan dolayı, bazı râvilerin kendilerinden hadis rivayet ederken baba adlarını zikretmemeleri seneddeki Hammâd’ın kimliğinin belirlenmesini zorlaştırmıştır. Bu durumda senedde yer alan Hammâd -başka bir karine de yoksa-genellikle Hammâd b. Seleme olarak takdir edilmiş ve hadisin Müslim’in şartına uygun olduğuna dikkat çekilmiştir. Çünkü Müslim her iki Hammâd’ın rivayetlerine eṣ-Ṣaḥîḥ’inde yer vermiştir.

Hammâd b. Zeyd 19 Ramazan 179’da (6 Aralık 795) vefat etti; cenaze

namazı Basra Valisi İshak b. Süleyman b. Ali el-Hâşimî tarafından kıldırıldı. Bu tarih 17 Ramazan 177 (26 Aralık 793) olarak da zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 286-287; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, III, 25; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 502-503; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, I, 176-183; III, 137-139; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VI, 217-219; Ebû Nuaym, Ḥilye, VI, 257-267; Sem‘ânî, el-Ensâb, I, 121; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, VII, 239-252; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VII, 456-466; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 228-229; Safedî, Nektü’l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 147-148; İbn Receb el-Hanbelî, Şerḥu ʿİleli’t-Tirmiẕî (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1390/1978, I, 189-192; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-nihâye, I, 258; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 9-11; Ch. Pellat, “Ibn Dirham”, EI² Suppl. (İng.), s. 384.

Tayyar Altıkulaç

HAMMÂDÎ

(الحمّادي)

Muhammed b. Mâlik b. Ebi’l-Fezâil el-Hammâdî el-Yemânî (ö. 470/1077 [?])

Bâtınîlik hakkında yazdığı eserle tanınan Yemenli Sünnî âlim

(bk. KEŞFÜ ESRÂRİ’l-BÂTINİYYE).

HAMMÂDÎLER

(بنو حمّاد)

1015-1152 yılları arasında Merkezî Mağrib'de hüküm süren bir Berberî hânedanı.

Adını kurucusu Hammâd b. Bulukkîn b. Zîrî'den alır. Fâtımîler'in 362 (972) yılında geri çekilmesinden sonra Mağrib'in idaresi, yine bu devletin himayesinde

olmak üzere Berberî asıllı Sanhâce kabilesine mensup Zîrî sülâlesinin eline geçti. Zîrîler'i tehdit eden ilk tehlike, Endülüs Emevîleri'ne tâbi bulunan eski hasımları Zenâteliler'in başlattığı isyan oldu. Zîrîler isyanı bastırmak için harekete geçtiler; ancak bu ilk zamanlarda umulan neticeyi sağladıysa da kısa bir süre sonra olayların aksi yönde gelişmesi sonucu Zîrî topraklarının parçalanarak bir bölümünde akrabaları olan Hammâdîler'in bağımsızlıklarını ilân etmesine yol açtı. Zenâteliler'e karşı verilen mücadelede üst üste kazandığı başarılarla kendini gösteren Hammâd b. Bulukkîn b. Zîrî, Sultan Bâdîs b. Muiz tarafından Zâb ve Mesîle'yi içine alan bölgenin valiliğine getirildi; ayrıca müstahkem bir idare merkezi kurma isteği de kabul edildi. Bunun üzerine Hammâd, Mesîle'nin kuzeydoğusunda Kal'atü Benî Hammâd denilen bir kaleşehir kurdu ve ardından da bir bahaneyle asıl niyetini açığa vurarak bağımsızlığını ilân etti.

Hammâdîler'in tarihini, biri merkezin Kal'atü Benî Hammâd olduğu 1015-1067, diğeri Bicâye'ye nakledildiği 1067-1152 yılları arası olmak üzere iki dönemde incelemek mümkündür. Bunların ilki güç ve azamet dönemidir. Bu yıllarda devletin sınırları batıda Tenes ve Şelef vadisine, doğuda Evrâs dağları aşılarak Tebisse'ye, güneyde ise Vargla'nın ötelerine ulaştı. Dönemin en önemli hükümdarı olan Hammâd el-Berberî (1015-1028), Zîrîler'den Sultan Muiz b. Bâdîs ile bir antlaşma imzaladı ve onun tarafından bütün Merkezî Mağrib'in hükümdarı olarak tanındı. Hammâd Şiîler'le mücadele ederek Mâlikîliği hâkim kıldı. Bunun üzerine Mağrib'deki nüfuzlarının tehlikeye düştüğünü gören Fâtımîler bölgede

yeniden hâkimiyet kurmak için Hilâlî Arapları'nı Mağrib'e göç ettirdiler. Hammâd da Fâtımîler'le ilişkilerine son verip Abbâsîler'e itaat arzetti. Yerine geçen oğlu Kāid b. Hammâd (1028-1054) babasının Muiz b. Bâdîs ile yaptığı antlaşmayı bozdu; ancak iki yıl süren bir mücadeleden sonra taraflar arasında tekrar antlaşma sağlandı. Muhsin b. Kāid dokuz aylık bir hükümdarlıktan sonra öldürüldü. Yerine geçen Bulukkîn b. Muhammed b. Hammâd (1055-1062), Biskre reislerini kendine itaat ettirdiği gibi Fas'taki Zenâte kabilesi üzerine yürüyüp Fas şehrini de ele geçirdi (454/1062). Hammâdîler, Zenâte kabilesiyle yaptıkları mücadele sırasında Mağrib'e yeni yerleşmiş bir Arap kabilesi olan Benî Hilâl'in Esbec ve Adî kolundan büyük destek gördüler. Fakat giderek onların kuklaları haline geldiler.

Beşinci hükümdar Nâsır b. Alennâs (1062-1089), Cezayir'in 175 km. doğusundaki eski Saldae Limanı'nın güneyine Bicâye şehrini kurdu. Önceleri kurucusuna nisbetle Nâsıriyye denilen şehir, stratejik ve ekonomik sebepler dikkate alınarak dağlık bölgenin verimli ve sulak eteğinde Sanhâce kabilesinin topraklarına yakın bir yerde kurulmuştu. Nâsır 461 (1068-69) yılında hükümet merkezini buraya taşıdı; daha sonra batıya seferler düzenleyip Zenâte kabilesinin ileri gelenleriyle ittifaklar yaptı. Bu dönemin en güçlü hükümdarı olan Nâsır'ın halefi Mansûr (1089-1105), Hammâdîler'den ilk sikke darp ettiren ve halkı yerleşik hayata yönelten hükümdardır. Mansûr bazı isyanları bastırdı ve Murâbıtlar'la mücadele etti. Oğlu ve halefi Bâdîs'ten sonra gelen Azîz'in dönemi (1105-1121) huzur ve barış içinde geçti. Yahyâ'nın zamanında (1121-1152) Tevzer Kalesi alındı ve Mehdiye'ye karşı kara ve deniz harekâtı başlatıldıysa da başarı sağlanamadı (529/1135). Yahyâ, Fâtımî Halifesi Hâfız-Billâh ile temeli dostluğa dayanan bir anlaşma yapmaya çalıştı, ancak sonunda Abbâsîler adına hutbe okuttu. Söz konusu dönemin sonlarında devlet birtakım iç ve dış gelişmeler sebebiyle zaafa ve siyasî istikrarsızlığa sürüklendi. İdarecilerin beceriksizliği, hânedan mensupları arasında meydana gelen bölünme ve bu bölünmenin öteki idarecilere de sirayet etmesi yüzünden merkezî idare gücünü kaybetti. Bu arada Zenâte, Kütâme ve Sanhâce gibi Berberî kabileleri arasında kökü çok eskilere dayanan ve Fâtımîler'ce körüklenen mücadeleler şiddetini iyice arttırdı. Bu yıllarda Muvahhidler yeni bir siyasîdinî hareket olarak hızla yayılmaktaydılar. Diğer taraftan Normanlar da Sicilya'dan yaptıkları saldırılarla ciddi bir dış tehlike arzediyorlardı. Muvahhidler'in kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî

Hammâdîler'in hâkimiyetindeki birçok yeri ele geçirdi. Yahyâ önce Bûne'ye, sonra da Konstantine'ye kaçtı. Bunun üzerine Abdülmü'min, oğlu Abdullah'ın kumandasındaki askerlerini Konstantine'ye sevketti. Yapılan savaşta Hammâdîler yenildi ve Yahyâ Bicâye'ye götürüldü. Abdülmü'min Yahyâ'ya iyi davrandı ve kendisine Merakeş'te bir ikametgâh verdi (548/1153). Böylece Hammâdî hânedanı ortadan kalkmış oldu.

Hammâdîler, siyasî hayatları çok uzun sürmemekle birlikte kültür ve medeniyet alanında önemli sayılabilecek gelişmelerin meydana gelmesine katkıda bulundular. Bu hânedan devrinde camiler, medreseler, saraylar, hanlar ve hamamlarla donatılan Kal'atü Benî Hammâd ve Bicâye şehirleri bunun en önemli göstergeleridir. Özellikle Şiîliğin hâkimiyetine son verildikten sonra bu iki şehir birer ilim ve kültür merkezi haline geldi. Dinî sahada hoşgörü hâkim oldu. Kal'a'da hem dinî ilimler hem de tıp ve felsefede önemli âlimler yetişti. Bicâyeli tarihçi Gubrînî, ʿUnvânü'd-dirâye femen ʿurife min ʿulemâʾ fi'l-ḳarni's-sâbiʿ el-hicrî bi-Bicâye (nşr. B. Cheneb, Algiers 1910) adlı eserinde Bicâye'de yetişen 104 âlimin hal tercümesini vermektedir. Hammâdîler döneminde yetişen ilim adamlarından bazıları şunlardır: Ebü'r-Remâme (Ebû Abdullah Muhammed b. Ali), Muhammed b. Hammâd es-Sanhâcî, Abdullah el-İşbîlî, meşhur mutasavvıf Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve sûfî Ebû Medyen Şuayb, Ebû Ali el-Mesîlî, İbn Ebü's-Salt, İbn Hammâd es-Sanhâcî, Ebû Mûsâ Ömer el-Mişdâlî, Abdullah b. Yûnus el-Vehrânî, İbnü'n-Nebbâş el-Bicâyî. Bicâye ilim ve kültürün Avrupa'ya geçişinde bir köprü vazifesi görmüştür. Bicâye Medresesi matematik ilmine büyük katkı sağlamış, meselâ ünlü İtalyan bilgini Leonardo Pisano (Fibonacci) burada Sîdî Ömer'in yanında yetişmiştir.

Bicâye ve Kal'atü Benî Hammâd civarındaki arazilerin tarıma elverişli olması sebebiyle Hammâdîler'in iktisadî hayatında çiftçilik ve hayvancılık büyük bir yer işgal eder. Ayrıca gemi inşa ve tamiri, dokumacılık, ağaç ve deri işlemeciliği, tuğla yapımı gibi iş kollarına da önem verilmiştir. Bu arada iktisadî hayattaki gelişmeler başka alanlara da aksetmiş, özellikle İtalya, Fransa ve İspanya ile olan ticarî faaliyetler hızlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 202-203; II, 390; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 276 vd., 326; VIII, 29, 68, 101-102; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 26-264, 275, 310, 315-316; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 171-178; A. Huici-Miranda, Historia politica del imperio almohade, Tetuán 1956-57; H. R. Idris, La Berbérie orientale sous les zīrīdes, Paris 1962; a.mlf., "Ḥammādids", EI² (İng.), III, 137-139; L. Golvin, Recherches archéologiques à la Qal'a des Banū Hammād, Paris 1965; Muhammed Vülid Dâdâh, Mefhûmü'l-mülk fi'l-Maġrib, Beyrut 1977, s. 91-95; Abdurrahman el-Cîlâlî, Târîḫu'l-Cezâʾiri'l-ʿâm, Beyrut 1400/1980, I, 275-302; Abdülazîz Sâlim, Târîḫu'l-Maġrib fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, İskenderiye 1982, s. 597-599; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 271; Jamil M. Abunnasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 68-71; Abdülhalîm Üveys, Devletü Benî Ḥammâd: ṣafḥa râʾiʿa mine't-târîḫi'l-Cezâʾirî, Kahire 1411/1991; Yahyâ Bû Azîz, "Melâmih ʿan kalʿati Benî Ḥammâd ve'd-devleti'l-Ḥammâdiyye ve Bîcâye", eṣ-Ṣeḳāfe, VI, Cezâyir 1976-77, s. 15-21; G. Yver, "Bicâye", İA, II, 597-599; G. Marçais, "Bidjāya", EI² (İng.), I, 1204-1206; Michael Brett, "Zirids", Dictionary of the Middle Ages, New York 1989, XII, 744-745; İbrâhim Harekât, "Bicâye", DİA, VI, 128.

Mehmet Özdemir

HAMMAM

(bk. HAMAM).

HAMMER-PURGSTALL, Joseph Freiherr von

(1774-1856)

Osmanlı tarihine dair eserleriyle tanınan Avusturyalı şarkiyatçı.

Graz'da vilâyet idaresinde görevli önemli bir memurun oğlu olarak dünyaya geldi. Hammer'in soyadı ailesinin Prens Eugen'in yanındaki hizmetiyle ilgilidir. Von Purgstall soyadı ise bu ailenin kendisini evlât edinmesi sebebiyle sonradan alınmıştır. Hayatı için başlıca kaynak, mektuplaşmalarını da ihtiva eden kendi kaleminden çıkan hâtıralarıdır (Erinnerungen aus meinem Leben 1774-1852, Wien-Leipzig 1940; bunun için A. Popek bir düzeltme ve ek yayımlamıştır, Wien 1942). 1789'da Viyana'da Orientalische Akademie'ye giren Hammer, burada tercüman (dil oğlanı) olarak yetiştirilmek üzere on yıl tahsil gördü. 1799'da İstanbul'a diplomatik görevle tercüman olarak gönderildi. 1802'de Baron Stürmer'in maiyetinde sefâret sekreteri oldu. Bu uzun ikamet Hammer'e Osmanlı Devleti'ni ve Mısır'ı tanıma (1800 yılı başları), yaşayan dille temas ve birçok eser toplama imkânı verdi. Bugün Österreichische Nationalbibliothek'te çok zengin bir koleksiyonun varlığı bu dönemin ürünüdür. Bu koleksiyonda sadece Türkçe, Farsça, Arapça eserler değil aynı zamanda eski Mısır papirüsleri ve eski Şark yazılı kaynakları da toplanmıştır. Hammer Mısır'da binbir gece masallarının metinlerini gördü ve bunlardan daha sonra Almanca'ya çeviriler yaptı. Mısır'a, Fransa'nın bu ülkeyi boşalttığı Arîş Antlaşması (24 Ocak 1800) üzerine diplomatik bir gözlem göreviyle gitmiş, bu seyahati âdeta bir ilmî tesbit ve eser toplama gezisi haline çevirmiştir.

İstanbul'daki ikameti, 7 Mayıs 1806'da Boğdan'da Yaş şehrine Avusturya konsolosu olarak tayiniyle son buldu; bir daha İstanbul'a ve Şark ülkelerine dönemedi. Bir yıl içinde diplomatik mesleği sona er-di ve bundan sonra tercümanlık göreviyle kaldığı Viyana'da nâdiren resmî gezilerle Avrupa merkezlerine çıktı. Bu uzun Viyana ikameti verimli çalışma ile geçen bir

dönem oldu ve baştercümanlığa kadar yükseldi. İstanbul ve Boğazlar üzerine kaleme aldığı iki ciltlik rehberi (Constantinopolis und der Bosporus, Pesth 1822) önemli olmakla birlikte bazı hataları da vardır. Hâfiz divanını Almanca'ya tercüme ederek uyandırdığı yankıyı Bâkî divanını kısmen çevirip bastırdığında (1825) sağladığı söylenemez. Viyana'ya döndükten sonra Doğu'ya bir daha gitmemekle birlikte şarkiyatçılarla temasını sürdürdü. Aslında bu muhitleri etkileyecek Doğu dünyası hakkında önemli bir bilgi ve görgü birikimine sahipti. Viyana'da dış işleri danışmanı olduğu sırada 1807'de Arşidüşes Maria Louise refakatinde Paris'e gitti. Burada önemli araştırmalar yaptı, Fransa'nın tanınmış şarkiyatçı zümresiyle yakın temas kurdu. XIX. yüzyılın başlarında Fransa'da Şark tetkikleri diğer yerlere göre daha parlak durumda idi ve "şarkiyat" terimi gerçek anlamını burada bulmuştu. Hammer Paris'te arşiv ve kütüphaneleri kullandığı gibi onu beğenen ve kendisini de çok etkileyecek olan devrin ünlü Fransız şarkiyatçısı Silvestre de Sacy ile tanıştı. 1814'te saray tercümanı olarak "Hofrat" rütbesi aldı. 1817'de İstanbul'daki elçiliğe tayinini istediyse de Metternich bu talebi geri çevirdi. Metternich, çok takdir ettiği Hammer'in diplomatlıktan ziyade araştırma ile meşgul olmasını istiyordu. Onun bu isabetli teşhisi sonraları Friedrich Engels'in dahi takdir ettiği bir tarihçinin ortaya çıkmasına sebep oldu. Hammer 1835'te Purgstall ailesine vâris oldu ve "Freiherr" unvanını aldı. Uzun gayretleri sonunda 1847'de Bilimler Akademisi'nde Şark Şubesi'nin kurulmasını sağladı ve başkan oldu. Burada neşriyat ve tebliğleriyle etkin faaliyette bulundu. XIX. yüzyılın bütün ünlü tarihçileri gibi o da çok sayıda ciltler halinde telif ve tercüme eserler ortaya koydu. Bu uzun araştırmaları ile sadece Osmanlı Devleti'nin ve Doğu'nun tarihçiliğinde yeni bir dönem başlatmakla kalmadı; İran, Türk ve Arap edebiyatlarından yaptığı çevirilerle Goethe başta olmak üzere Alman edebiyatını da etkiledi ve yeni bir ilham kaynağının doğmasına sebep oldu. Hareketli ilmî hayatını, Metternich'le bazan uzlaşma, bazan da çatışmalarını, devrin atmosferini 1850'lerde çekildiği Heinfeld Şatosu'nda kaleme aldığı hâtıralarında anlatmaktadır. 23 Kasım 1856'da Viyana'da öldü. O yıl Osmanlı Devleti Paris Kongresi'yle yeni bir döneme giriyordu. Ancak Hammer, 1774-1856 arasındaki Osmanlı Devleti'nin hareketli tarihi üzerine hemen hiçbir şey söylememiştir.

İlmî Faaliyetleri ve Eserleri. Hammer'in, eskimiş olmakla beraber halen aşılamayan en önemli eseri, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 1774 Küçük

Kaynarca Antlaşması’na kadar gelen, Almanca olarak kaleme aldığı Geschichte des Osmanischen Reiches adındaki tarihidir (GOR, I-X, Pesth 1827-1835). Fransızca tercümesi Hellert-Dochez tarafından gerçekleştirilen eserin (Histoire de l’empire ottoman, I-XVIII, Paris 1835-1844) önemli bir kısmı, bu tercümeden Mehmed Atâ Bey tarafından bazı notlar ilâvesiyle Türkçe’ye çevrilmiştir (Devleti Osmâniyye Târihi, I-X, İstanbul 1329-1337, XI. cilt, 1947’de hazırlanmıştır). Hammer’in eseri, bir Avrupalı’nın Şark vekāyi‘nâmeleri

ve edebî el yazmalarından geniş ölçüde faydalanarak kaleme aldığı ilk büyük sentez sayılabilir. Avrupa arşivlerini de araştırmakla birlikte (bu konuda asıl çalışma Zinkeisen’e aittir) Arap, Fars ve Türk kaynaklarını geniş ölçüde kullanan Hammer Osmanlı tarihini yazarken yalnız bu kaynaklara dayanmış, Balkan Slavları’nın ve Bizans’ın tarihine ait kaynaklara yeterince temas etmemiş, hatta bu alandaki araştırmaların varlığını bile zaman zaman unutmuştur. Eserinin Osmanlı Devleti’nin idarî teşkilâtına ait bölümlerinde bu zaaf açıkça görülmektedir. Eser Osmanlı Devleti’nin kuruluşu ile başlar ve I. cildi İstanbul’un fethine kadar gelir (1300-1453). II. cilt, I. Selim’in (1520), III. cilt II. Selim’in (1574) ölümüne, IV. cilt I. Mustafa’nın ikinci defa hal‘ine (1623), V. cilt Köprülü Mehmed Paşa’nın sadâretine (1656), VI. cilt Karlofça Antlaşması’na (1699), VII. cilt Belgrad Antlaşması’na (1736), VIII. cilt Küçük Kaynarca Antlaşması’na (1774) kadar geçen olayları içine alır. IX. ciltte hâtime kısmı ve bazı mütalaalar bulunur. X. cilt çeşitli tablolara, listelere, bibliyografya ve kronolojiye ayrılmıştır. Gerek planında gerekse önem verilen olaylarda Avusturya tarihi ve yorumunun bir yerde kaçınılmaz olarak ağırlık kazandığı eserde müellifin yer yer ön yargılı değerlendirmeler yaptığı ve bazı hatalara düştüğü görülmektedir. Meselâ Fâtih Sultan Mehmed kan dökücü, gaddar, yeniçeriler ise yağmacı olarak tasvir edilir. Bununla birlikte IX ve X. ciltler içinde yer alan teşkilâtla ilgili terimler, bibliyografya, kronolojik bilgiler, bu alanda daha sistemli ve muhtevalı kitaplar çıkıncaya kadar çok sık kullanılmıştır. Ayrıca eserde bulunan Avrupa arşiv ve kaynaklarıyla ilgili bilgilere de hâlâ zaman zaman başvurulmaktadır.

İslâm Doğu dilleri ve tarihiyle uğraşanlar içinde Hammer’in aynı zamanda faal bir teşkilâtçı ve uygulamacı olduğunu söylemek mümkündür. Osmanlı Devleti’ndeki diplomatik görevi bittikten sonra Viyana’da sadece

incelemelerde bulunmadı, bu konuda öğretim ve yayın yapmak üzere teşkilât kurmak için de çaba gösterdi ve hâmisi Kont Wenzeslaus von Rzewusky'nin malî desteğiyle Şark'ı Sevenler Cemiyeti'ni kurdu. Burada Fundgruben der Orients adlı yayında Doğu tarihi ve dilleriyle ilgili makale ve bilhassa tercümeler ve tenkitli basımlar yer almaktaydı. Bu yayının alt başlığını Bakara sûresinin 115. âyetinin bir bölümü oluşturuyordu (Gottes ist Orient und Gottes ist Okzident "Şark ve garp Allah'ındır"). Bu dergide savunulduğu gibi Viyana'da Arapça yanında İslâm dünyasının diğer iki önemli dili Farsça ve Türkçe'nin eğitimine de akademik kurumlarda yer verildi (bu yayın organının münderecatı için bk. Fück, s. 158-166).

Osmanlı seyahatnâmelerini Avrupa'ya ilk tanıtan tarihçi Hammer olmuştur. Evliya Çelebi'nin eserinin İstanbul'dan bahseden ilk cildi ile II. cildinin bir kısmını Narrative of Travels in Europe-Asia and Africa in the Seventeenth Century by Evliya Efendi adıyla İngilizce'ye çevirmiş ve 1834 tarihinde bir önsöz yazdığı bu tercümesi yayımlanmıştır (I-II, London 1846-1850). Osmanlı topraklarında yaptığı seyahatlerine dair notlarını ise daha önce neşretmiştir (Topographische Ansichten einer Reise in die Levante, Wien 1811). Bu eser, tarihî topografya ve Doğu coğrafyası için önemli olup içinde harita ve resimler de bulunmaktadır. Ayrıca Kont Rzewusky'nin kütüphanesinde bulunan Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ nüshasının Rumeli ve Bosna kısımlarını Rumeli und Bosna, Geographish beschrieben von Mustafa ben Abdalla Haddschi Chalfa adıyla Almanca'ya çevirmiştir (Wien 1812). Hammer'in özellikle kendi seyahatlerini anlatan eserlerinde Türk aleyhtarı duygu ve tasvirlerin yer aldığı ve bu yüzden hatalı hükümlerin bulunduğu belirtilmektedir (Eyice, XLVI/183, s. 535-550).

Hammer'in tercümeleri kendisi daha hayatta iken tenkit ve münakaşa konusu olmuştur. En önemli tenkitler Friedrich von Diez, Osmanlı tetkiklerinde uzmanlar öncesi dönemin son önemli temsilcisi Schlottmann, August Pfizer ve Gustav Weil'den gelmiştir. Ünlü Bizans uzmanı Fallmerayer ise Hammer'i savunmak için Schlottmann'la sert bir tartışmaya girmiştir (Fallmerayer, s. 403).

Hammer'in Geschichte der Osmanischen Dichtkunst (I-IV, Pesth 1836-1838) adlı eseri aslında bir Osmanlı şairleri biyografisidir. Müellif, eserinin ilk cildinin sağ tarafında iç kapağa Osmanlıca olarak kitabının adını Câmi-i

Mehâsin-i Zurefâ-yı Ehlü'z-zevk ve'l-irfân fî terâcim-i şuarâ-yı Devleti Âl-i Osmân, kendi adını da Yûsuf Hammer Purgstall diye göstermiştir. Daha sonraki üç sayfada II. Mahmud'un tuğrası ile Hammer'in yazdığı mesnevi şeklinde yirmi iki beyitlik bir tarih manzumesi yer almaktadır. Kitabın diğer yüzünde Almanca olarak eserin Sultan Mahmud'a ithaf edildiği saygılı bir ifadeyle belirtilmiş ve tarih manzumesi de yine nazmen Almanca'ya çevrilerek konmuştur. Ayrıca Müzzemmil sûresinin içinde "tezkire" kelimesi geçen 19. âyeti ve Goethe'nin Westoestlicher Divan'ından bir kıta epigraf olarak ilâve edilmiştir. Hammer bu eserinde başlıca şuarâ tezkirelerini bir araya getirerek kronolojik sırayla şairlerin kısa hayat hikâyelerini yazmış ve her birinden seçilmiş bazı şiirleri nazmen Almanca'ya çevirmiştir. Böylece eserin dört cildinde, başlangıçtan 1250 (1834) yılına kadar gelen ve tezkirelerle benzer kaynaklarda adları geçen 2200 şair yer

almıştır. Hammer, şairler hakkında bilgi verirken tezkirelerden aktardıklarını herhangi bir tenkide tâbi tutmamış, dolayısıyla onlardaki hataları aynen nakletmiştir. Eserin tamamını Türkçe'ye çevirmeye, yanlışlarını düzeltip ilâveler yaparak 5000 civarında şairin biyografisini ihtiva edecek bir külliyat haline getirmeye niyet eden Mehmed Sirâceddin, sadece IV. ciltteki bir kısım şairlerin hayat hikâyelerine yeni bilgiler eklemekle yetinmiştir (Mecma-ı Şuarâ ve Tezkire-i Üdebâ, İstanbul 1325). Mehmed Sirâceddin, eserinin mukaddimesinde Hammer'in Osmanlı tarihini yazarken Osmanlılar'ı henüz tanımadığını, onlara dair menfî hükümler ve yanlış bilgiler verdiğini, daha sonra Osmanlılar'ı yakından tanıyınca bu tezkiresinde haklarında daha saygılı bir dil kullandığını söyler. Hammer'in Sâlim ve Safâî'ye kadar yazılmış tezkirelerden faydalandığını, daha sonrası için sadece Subhî, İzzî, Vâsıf gibi bazı müelliflerin tarihleriyle Takvîm-i Vekāyi'deki bilgilerle yetinmiş olduğunu da ilâve eder (Mehmed Sirâceddin'in bu eseri bir inceleme ile birlikte yayımlanmıştır; bk. bibl.). Hammer'in bu kitabı, sonraları E. J. W. Gibb gibi bir edebiyat tarihi şöhretinin A History of Ottoman Poetry adlı eserinde küçümsenmekten kurtulamamıştır. Gibb, onun meselâ şair Lâmiî hakkındaki övgüsünü abartılı bulmuş ve Avusturyalı bilginin çalışkan bir mütercim olmaktan öteye geçemediğini ileri sürmüştür (bu çeviri tartışmaları için bk. Kreiser, s. 309-321).

Bütün bu noksanlara rağmen Hammer el atılmayan sahaların, yayınların ve hacimli çalışmanın adamı olarak Alman dili ülkelerinin şarkiyatında verimli bir dönemin öncüsü sayılmayı haketmiştir. Yukarıda zikredilenler dışında Kırım hanları tarihi (Geschichte der Chane der Krim, unter Osmanischer Herrschaft, Wien 1856), Osmanlı Devleti'nin idarî tarihi (Des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung, I-II, Wien 1815) ve İlhanlılar tarihi (Geschichte der Ilchane, I-II, Darmstadt 1841-1843), Vassâf tarihi çevirisi (Geschichte Vassaf's persisch Herausgegeben und deutsch Übersetzt, Wien 1856), Hâfız divanının Almanca çevirisi (Der Diwan von Mohammed Schemseddin Hafiz, Stuttgart-Tübingen 1812) ve daha o zaman İngilizce ve Fransızca'ya çevrilen Haşhaşîler üzerine kaleme aldığı monografi (Geschichte de Assassinen aus Morgenländischen Quellen, Tübingen-Stuttgart 1818) gibi eserleri içeren mesai yanında ilk defa Rusya tarihini ve Rus Devleti'nin menşeini Şark kaynaklarına dayalı olarak ele almıştır (Sur les origines russes, St. Petersburg 1827).

Makalelerinden bazıları da kendisinin geniş vukuf ve mesaisini göstermeye kâfidir. Araplar'da at ("Das Pferd bei den Arabern", Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaft, Wien Philosophisch-historische Classe 6 [1855], s. 211-246; 7 [1856], s. 147-204), deve üzerine ("Über das Kamel", Sitzungsberichte der philosophisch-historischen, X [Wien 1853], s. 312 vd.; XI [1854], s. 3-5), müslümanlarda tılsım ("Über die Talismane der muslime", Fundgruben des Orients, IV [1814], s. 155-164) başlıklı yazıları ile İstanbul'da son yıllarda basılan eserleri ("Bericht über die in den Letzten Jahren 1845, 46, 47 und 48 zu Constantinopel gedruckten und lithographierten Werke", Sitzungsberichte, III [Wien 1849], s. 126-137) ve İran matbaasını konu alan yazıları ("Persische Typographie und Literatur", Ausland, X [1837], s. 605-628) bugün dahi canlılığını korumaktadır. Hammer'in makaleleri Wiener Jahrbücher, Journal Asiatique ve Fundgruben des Orients adlı dergilerde yayımlanmıştır. Bu değişik çalışmalar, Zemahşerî'den Eṭvâḳu'ẕ-ẕeheb'i (Wien 1835), Gazzâlî'den Eyyühe'l-veled'i (Wien 1838) Almanca'ya çevirmeye ve Arapça metinleriyle neşre kadar ulaşmıştır. Çünkü Hammer, bu dünyayı ve uygarlığı tarihçiden şaire ve pedagojik mefhumlara kadar merak edip tanıtmak gibi bir anlayışa sahipti.

Joseph Hammer'le Avusturya şarkiyatçılığı Türkiyat safhasına geçmiş ve

önceleri devlet dairelerinde tercüme için yetiştirilen elemanlar, bir nesil sonra Türk tarih ve medeniyetinin uzmanı olarak faaliyet göstermeye başlamışlardır. Ancak Hammer Türk dili ve tarihinin ilk Avrupalı uzmanı değildir. Onun Doğu şiiri çevirilerinin Friedrich Rückert (ö. 1866) derecesinde ustalığa ulaştığı söylenemez. Ne var ki Hammer İslâm dünyasına uzman olarak giren bir yabancıdır. Arap-Fars dillerine, Doğu tarihine ve Türklük'le ilgili dünyaya girmiş, hemen her alana el atmıştır; üstelik Hammer her şeyden önce kendi dilini çok iyi kullanan, Almanca'nın nesir ve nazım alanında bir ustasıdır. Bu özelliğiyle Şark dilleri edebiyatlarına hakkını vererek bunları Almanca'ya çevirmiş, eserlerinde kaynakları oldukça dikkatli ve geniş biçimde kullanabilmiştir. Goethe'den Hegel'e Almanca konuşan dünyanın aydın ve bilgin muhitinin ilgisini ve saygısını kazanan Hammer parlak üslûpla Almanca'ya çevirdiği İran edebiyatı, özellikle de 1812-1813'te çevirdiği Hâfız divanı o vakte kadar görülmedik bir olay haline gelmiş ve Alman dili ülkelerinin edebiyat ve fikir dünyasını etkilemiştir. XIX. yüzyılın birçok müellifi gibi olağan üstü bir çalışma ile kaleme aldığı eserler ve tercümeleri boşlukları doldurmuş olup bunlardan bazıları hâlâ yayımlanmamıştır. Hammer eserlerinden dolayı Avrupa aydınlarının övgüsünü kazanmış, 1819'da Goethe, Avrupa'da büyük yankı uyandıran Westoestlicher Divan adlı eserinin hâşiyelerinde onu methetmiştir. 1853'te XIX. yüzyılın bir başka ünlü düşünürü ve politikacısı Friedrich Engels, Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi ve halkı hakkında hiçbir sağlam bilgiye sahip olmadıklarını, bu ülkede hizmet gören diplomatlar arasında saygıdeğer tek kişinin Hammer olduğunu yazıyordu (New York Daily Tribune, 15 Nisan 1853). Bizans araştırmalarının bilimsel öncülerinden J. Ph. Fallmerayer ise Hammer'den yeni bir ilmin kurucusu olarak bahsetmektedir.

Hammer'in bir özelliği, üç Şark dili yanında yaşayan önemli Batı dillerini, Yunanca ve Latince dahil on kadar dili çok iyi bilmesi, konuşması ve yazabilmesidir. Türkçe'yi rahat konuşur ve yazar, Arapça'yı okur ve konuşabilirdi; Farsça'yı ise diplomatik müzakerelerde bulunacak ve meselâ Markus Aurelius'un felsefî metinlerini Latince'den Farsça'ya çevirecek kadar iyi bilirdi. Bu arada devrin Osmanlı ricâli, müellif ve tarihçileriyle de temasta olduğu görülmektedir. Melikpaşazâde Abdülkadir Bey ile tarih yazımı üzerindeki birtakım meselelerde mektuplaştığı bilinmektedir. Bununla birlikte Osmanlı tarihine dair eserinin bitirilip basılması ve

ardından Fransızca'ya çevrilmesinden itibaren eser II. Mahmud'un ve Bâbıâli'nin mâlumu olduğu halde Türkçe'ye tercümesi Mehmed Atâ Bey tarafından ancak 1911'de tamamlanıp baskıya verilmiştir. Ayrıca Osmanlı şairleri hakkındaki eserini II. Mahmud'a ithaf ve takdim etmiş, bununla ilgili olarak padişaha hitaben bir arîza göndermiş, II. Mahmud da eserin neşrinin tamamlandığı 1838'de Hammer'i "nişân-ı iftihâr" ile taltif etmiştir (Turan, DTCFD, XI/1, s. 157-160). Yine II. Mahmud'a hitaben gönderdiği bir başka mektubunda, filozof unvanıyla anılan Roma İmparatoru Marcus Aurelius'un Grekçe yazmış olduğu on iki kitaptan müteşekkil eserini (Les pensées: Tefekkürât) Farsça'ya çevirip kendisine takdim ettiğini belirtmiştir (a.g.e., XVI/3-4, s. 79-82). Hammer, yaşadığı dönemin Osmanlı devlet adamlarının ilgisini ve takdirini çekmiş ve Encümen-i Dâniş'e üye seçilmişti. Onun Cevdet Paşa ile mektuplaştığı ve eseri hakkında tanıtıcı bir konferans verdiği bilinmektedir.

Viyana civarındaki mezar taşında Hammer'in Joseph ismini Yûsuf olarak kullanması, Kloster Neuburg'daki (Weidling) kabrini bir hıristiyan mezarından çok İstanbul'daki ulemâ kabirleri örneğine göre yaptırıp kitâbesinde Arapça, "Hüve'l-bâkī, rahmân olan Allah'ın merhametine sığınan üç dilin mütercimi Yûsuf Hammer" ibaresini kazıtması, sonraları kızının da kendi mezarında buna benzer bir geleneği sürdürmesi, XIX. yüzyılın ilk yarısındaki bir aydının Şark ile kişiliğini aynîleştirme çabasını aksettirmektedir. Bu tutum ve tavır daha sonra diğer bazı şarkiyatçılarda da gözlenecek ve hatta Doğu araştırmalarına yönelen bazı âlimlerde yeni bir kimlik edinme çabası dahi ortaya çıkacaktır. Hammer, yaşadığı sürece Şark'ın arşivler dışında edebî kaynaklarını ve yazma tarihlerini kullanmış, Avrupa arşivlerine de başvurmuştur. Metodunun eskiliği âşikâr olsa da henüz sentez halinde aşılamamış yazarlardandır ve hiç şüphe yok ki Batı'da modern şarkiyat ve Türkoloji'nin öncüsü vasfına lâyıktır.

BİBLİYOGRAFYA

J. Ph. Fallmerayer, Politische und Kulturhistorische Aufsaetze, Leipzig 1861, s. 403; Hasan Sevimcan, Hammer-Purgstall und der Orient (doktora

tezi, 1955), Universität Wien; J. Fück, Die arabischen studien in Europa, Leipzig 1955, s. 158-166; I. H. Solbrig, "Joseph von Hammer-Purgstall; Bibliographie", Erstausgaben der deutschen Dichtung (ed. G. von Wilpert), Stuttgart 1967; A. Schimmel, "Yûsuf fûn Hâmmer Purcestâl", el-Müsteşrikūne'l-Almân (haz. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1978, I, 27-38; a.mlf., "Ein Unbekanntes Werk Joseph von Hammer-Purgstalls", WI, XV/1-4 (1974), s. 129-145; Cemal Tukin, "Osmanlı Devleti ve Yabancı Bilginler", Necati Lugal Armağanı, Ankara 1978, s. 711-733; Cemil Meriç, "Garaudy'den Hammer'e", Kültürden İrfan'a, İstanbul 1986, s. 99-107; K. Kreiser, "August Pfizmaiers Turkologische Anfaenge", August Pfizmaier (1808-1887) und seine Bedeutung für die Ostasien Wissenschaften, Wien 1990, s. 309-321; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, XIV, 264-278; Mehmed Sirâceddin, Mecma-ı Şuarâ ve Tezkire-i Üdebâ (haz. Mehmet Arslan), Sivas 1994, hazırlayanın girişi, s. 5-9; Fuad Köprülü, "Hammer'in Osmanlı Şiir Sanatı Tarihi", Hayat, sy. 113, Ankara 24 Ocak 1929, s. 162-163; Bekir Sıtkı Baykal, "Hammer'in Hatıratı", DTCFD, I/1 (1942), s. 128-131; Şerafettin Turan, "Başvekâlet Arşivi'nde Hammer'e Âit Vesikalar", a.e., XI/1 (1953), s. 157-160; a.mlf., "Marcus Aurelius Tercümesi Hakkında Hammer'in II. Mahmud'a Bir Mektubu", a.e., XVI/3-4 (1958), s. 79-82; Semavi Eyice, "J. von Hammer-Purgstall ve Seyahatnâmeleri", TTK Belleten, XLVI/183 (1983), s. 534-550; Cemil Koçak, "Hammer'in Hatıraları", TT, VIII/43 (1987), s. 63-64; Fethi Tevetoğlu, "Hammer-Purgstall", TA, XVIII, 450-452.

İlber Ortaylı

HAMMÛDE PAŞA

(ö. 1229/1814)

1782-1814 yılları arasında Tunus valiliği yapan, Hüseynî ailesine mensup Osmanlı beyi

(bk. HÜSEYNÎLER).

HAMMÛDE PAŞA CAMİİ ve TÜRBESİ

Tunus'ta XVII. yüzyılda yapılmış cami ve türbe.

Zeytûne Camii'nin kuzeyinde Sîdî Ahmed b. Arûs Zâviyesi'ne bitişik olarak inşa edilen Hammûde Paşa Camii kuzeyden Kasba, batıdan Sîdî Bin Arûs sokaklarının sınırlandırdığı alanda yer almaktadır. Kitâbesi bulunmayan cami, kaynaklara göre 1655 yılında Tunus sancak beyi Hammûde Paşa el-Murâdî tarafından yaptırılmış, cami avlusunda yer alan türbe ise Türkçe ve Arapça kitâbelerine göre -Hammûde Paşa'nın vasiyeti üzerine-torunu Mehmed Paşa tarafından 1097-1098'de (1686-1687) inşa ettirilmiştir. Kitâbelerinde 1097 ve 1098 tarihlerinin ayrı ayrı belirtilmiş olması inşaatın en az iki yıl sürdüğünü göstermektedir. Caminin mimarı aslen Kurtubalı olan Muhammed Nigro'dur. Hammûde Paşa Camii, Tunus'ta Osmanlı devrinde Dayı Yûsuf Camii ile başlayan, bir köşesine sonradan türbenin eklendiği, harimi "U" şeklinde saran revaklı avlulu yapıların ilk uygulamalarındandır.

Dar sokakların sınırlandırdığı eğimli bir araziye kurulan camiye düz atkılı üç kapıdan girilir ve bunlardan kuzeydekinin iki yanındaki merdivenlerden avluya çıkılır.

Avlunun güney köşesinde türbe, batı köşesinde minare ve güneydoğusunda hazîre yer alır. Harimde mihrabın solunda bulunan kapıdan imam odasına geçiş sağlanır. Benzer uygulamalar Tunus'taki birçok camide görülmektedir.

Zemini düzgün kesme taşla kaplı avlunun içe girinti yapan kuzey kapısı iki renkli taştan atnalı kemerli, diğer açıklıklar düz atkılıdır. Harimle avlunun doğu bölümünü kuşatan düz örtülü revaklarda atnalı kemerler sütunlara oturmaktadır. Kuzeybatıya doğru genişleyen avlunun güneydoğu duvarında siyah beyaz taştan atnalı kemerli mihrap nişi yer almaktadır. Kuzeybatıda revakların yüksek tutulduğu bölüm, merdivenli ince uzun bir hol ile Attârîn

Çarşısı’na bağlanmaktadır. Harimin avluya açılan kapı ve pencereleri iki renkli kaliteli mermer kaplamaları ile dikkat çeker. Kuzeybatıda cephenin ortasında ibadet mekânına geçişi sağlayan atnalı kemerli kapı, siyah zemine beyaz renkli sekiz kollu yıldız motifleriyle, pencereler de enlemesine üç çizginin yanlara doğru yelpaze biçiminde açılan düşey çizgilerle kesilmesinden oluşan siyah beyaz mermer panolarla kaplanmıştır.

24,50 × 16,50 m. ölçülerindeki harim, dört kemer gözlü mihraba dik yedi nefin kıble duvarı önünde mihrap duvarına paralel tek nefle kesilmesinden oluşan bir plana sahiptir. Orta nefin enine nefle kesiştiği mihrap önü bölümü 2,90 m. çapında tromplu kubbe, yan kısımlar ise tekne ve köşelere çapraz tonozlarla örtülmüştür. Dikey uzanan neflerin örtü sistemi daha geniş tutulan ortadaki beşik tonoz, diğerleri tekne tonozlarla oluşturulmuştur. Hammûde Paşa Camii’nin bu plan düzeni, Tunus’ta XIV. yüzyıla veya daha öncesine tarihlenen Halk Camii’ne benzemektedir.

Duvarlara açılan on pencereden ışık alan iç mekânın aydınlatması başarılı değildir. Yarım daire sütunlarla bölümlenen duvarlar yerden 4,50 metreye kadar mermerle kaplanmıştır. Bunun üzerindeki atnalı kemerli alınlıklardan bazıları, oyma tekniğinde yapılmış bitkisel ve geometrik motiflerin bir arada bulunduğu alçı panolarla süslenmiş, harimi örten tonozların içi süslemesiz bırakılmıştır. Kare altlıklara oturan 2,80 m. boyundaki mermer sütunların üzerindeki tablalar yüksek tutulmuştur. Sütunları birbirine bağlayan atnalı kemerler bir sıra siyah, altı sıra açık kahverengi taşla örülmüş, sütun başlıkları dallar üzerindeki üslûplaştırılmış palmet, sarmallar ve üç hilâl motifleriyle süslenmiştir.

Mermer kaplama mihrap, iki yanda meandır başlıklı sütunçelere yaslanan siyah beyaz taştan atnalı kemerlidir. Kemeri çevreleyen silmeler üstte ve yanlarda, içleri sekiz kollu yıldızlarla dolgulanan düğümler oluşturmuştur. Dıştan siyah konturla kuşatılan kemerin alınlıklarına içinde geometrik kompozisyonların yer aldığı kare panolar yerleştirilmiş, alçı ile kaplanan mihrap kavsarası iç içe geçen altıgenler, yedi köşeli yıldızlar ve bunların üzerinde ince oyma biçiminde stilize bitki motifleriyle tezyin edilmiştir. Mihrabın alt bölümü, yuvarlak kemerli farklı renklerdeki damarlı mermer panolarla kaplıdır.

Mihrabın sağındaki minber yine kaliteli mermer işçiliğinin bir eseridir. İki ince sütunçeye yaslanan yuvarlak kemerli kapı açıklığı üzerinde altıgen kartuşlar içine kelime-i tevhid yazılmıştır. Üst kısmı, orta kolları uzun altıgenlerle süslenen yan aynalıkların altında atnalı kemerli süpürgelik yer alır. Minberin üst kısmındaki külâh dört ince sütun üzerindeki atnalı kemerlere oturmaktadır.

Avlunun kuzeybatı köşesinde yer alan minare kare kaide üzerinde yükselmekte olup Dayı Yûsuf Camii'nden sonra Tunus şehrindeki ikinci sekizgen gövdeli minaredir. Gövdenin alt bölümü atnalı kemerli alınlıklar şeklinde düzenlenmiştir. Düz bir yüzey halinde uzanan gövde, en üstte iki renkli taştan yine atnalı kemerli alınlıklarla son bulmaktadır. Üç sıra halinde uzanan kırmızı kırık çizgilerin süslediği kısımdan sonra kaş kemerli konsollarla taşınan şerefe gelmektedir. Şerefenin mermer korkulukları yine geometrik kompozisyonlarla bezenmiştir. Sekiz küçük sütunla taşınan geniş ahşap saçağın üzerinde kısa tutulan petek ve prizma biçimindeki külâh yer almaktadır.

Avlunun güney köşesinde harime göre hafif çapraz yerleştirilen türbe kare planlıdır. Köşelere yerleştirilen sütunlarla görünüşü yumuşatılan dış cephelerin düzenlenmesi birbirinin aynıdır. Yapıya, avluya açılan batı cephenin ortasındaki düz atkılı bir kapıdan girilir. İki renkli taştan geniş bir atnalı kemerle kuşatılan kapı, İtalyan sanatçılara atfedilen renkli mermer süslemeleriyle dikkati çeker. Diğer cephelerde pencerelerin atnalı kemerle çevrelenen alınlıklarına sülüs kitâbeler yerleştirilmiş, kemer alınlıklarında da sekiz kollu yıldız kompozisyonlarının bulunduğu kare panolara yer verilmiştir.

Yapının dış cepheleri, duvarların üst köşelerinde iki renkli taştan ikiz kemerli kör pencerelerle, altları da düz nişlerle teşkil edilmiştir. Bunlardan güneye ve doğuya bakan cephelerdeki nişler boş bırakılmışken diğerleri geometrik kompozisyonların süslediği mermer panolarla kaplanmıştır. Giriş cephesindeki panolar, ortada sekizgenlerin çevresinde altı köşeli yarım yıldızlarla, sokağa bakan cephelerdeki nişler ise dört yönden düğümler oluşturan daire içinde, ortasında altıgenlerin bulunduğu mühr-i Süleyman motifleriyle süslenmiştir.

İç mekânda duvarlar yerden 3,10 m. yüksekliğe kadar beyaz mermerle kaplanmıştır. Siyah ve gri konturlarla şekillendirilen ve iç içe geçen dikdörtgenlerden oluşan mermer panoların üzerinde dilimli kemer dizisi uzanır. Bu kemerlerin içi sarı yaldızla boyanan mukarnaslarla dolgulanmıştır. Türbenin üzerini örten aynalı tonoz, üzeri boyanmış alçı kabartma şeklindeki altı ve sekiz kollu yıldız motiflerinden oluşan geometrik kompozisyonla süslenmiş olup dıştan yeşil kiremitli pirizma biçimindeki bir külâh şeklinde düzenlenmiştir.

Sokaktan yüksek tutulan revaklı avlu içindeki türbesi, sekizgen minaresi, mermer minberi, alçı ve mermer süslemeleriyle Hammûde Paşa Camii, Türkler'in Tunus'ta cami mimarisine getirdiği yenilikleri yansıtan önemli bir örnektir. Ayrıca yapı, başta plan şeması olmak üzere iki renkli taştan atnalı kemerleri, sütun başlıkları ve renkli mermer kaplamaları ile Endülüs-Mağrib sanatının etkilerini de taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

H. Saladin, Tunis et Kairouan, Paris 1908, s. 56-68; G. Marçais, Manuel d'art musulman: l'architecture, Paris 1927, II, 850; a.mlf., L'architecture musulmane d'occident, Paris 1954, s. 462; L. A. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Geneve 1956, s. 101; Slimane Mustapha Zbiss, Les monuments de Tunis, Tunus 1971, s. 18; a.mlf., La medina de Tunis, Tunus 1981, s. 20; a.mlf., "Meḥâribü'l-ʿimâreti'd-dîniyye bi'l-Mağribi'l-İslâmî I", el-Hidâye, V, Tunus 1984, s. 56; D. Hill - L. Golvin, Islamic Architecture in North Africa, London 1976, s. 98; G. Michell, Architecture of the Islamic World, London 1978, s. 221; J. Revault, L'habitation tunisoise, Paris 1978, s. 258-262, rs. 16, 141; Jamila Binous, Tunis la ville et les monuments, Tunus 1980, s. 94-96; Muhammed b. el-Hoca, Târîḫu meʿâlimi't-tevḥîd fi'l-ḳadîm ve fi'l-cedîd, Tunus 1985, s. 182; a.mlf., Ṣafaḥât min târîḫi Tûnis, Beyrut 1986, s. 52-54, 237; B. A. Rousseau, el-Ḥavliyyâtü't-Tûnisiyye (trc. M. Abdülkerîm el-Vâfî), Bingazi 1992, s. 118, 122; Mehmet Şeker, Başşehir Tunus'taki Türkçe Kitabeler, İstanbul 1992, s. 24.

Kadir Pektaş

HAMMÛDÎLER

(بنو حمّود)

1016-1058 yılları arasında Kurtuba, İşbîliye, Mâleka ve Cezîretülhadrâ'da hüküm süren bir İslâm hânedanı.

Soyları, Mağrib'de hüküm süren İdrîsîler'e ve dolayısıyla Hz. Ali nesline dayanan Hammûdîler, Endülüs'te Emevî hânedanının zayıflamaya başladığı sırada ortaya çıkan mülûkü't-tavâifin en önemlilerinden biridir. II. Hişâm'dan (976-1009, 1010-1013) sonra tahta geçen Süleyman el-Müstaîn'in halifeliği döneminde (1009-1010, 1013-1016) temayüz ettiler. Süleyman el-Müstaîn'in Arap, Berberî ve Sakālibe dahil toplumun her tabakasında yayılan siyasî ve içtimaî çatışmaları yatıştırmada âciz kalması üzerine, hâlâ yaşadığına inanılan II. Hişâm'ın yeniden hilâfet makamına getirilmesi şeklinde istekler belirmeye başlayınca, eski halifeden aldığı gizli bir işaret sebebiyle onun meşrû halefi olduğunu ileri süren Sebte (Ceuta) hâkimi Ali b. Hammûd, Meriye (Almeria) hâkimi Slav asıllı Hayrân el-Âmirî'nin de yardımıyla Muharrem 407'de (Haziran 1016) Endülüs'e geçti ve fazla bir mukavemetle karşılaşmadan Kurtuba'ya (Cordoba) girdi. Aynı yıl Süleyman el-Müstaîn'i II. Hişâm'ı öldürmekle suçlayarak idam cezasına çarptıran Ali b. Hammûd onun yerine kendisini Nâsır-Lidînillâh lakabıyla halife ilân etti. Böylece Kurtuba Emevî soyundan gelmeyen, üstelik Ali evlâdına mensup bir sülâlenin idaresine geçmiş oldu. Kurtubalılar gerek uzun süredir kendilerini bıktıran iç çekişmeler, gerekse Ali b. Hammûd'un başlangıçtaki âdil icraatı sayesinde beklenilenin aksine bu duruma karşı çıkmadılar. Yaklaşık iki yıl sonra, Ali b. Hammûd'un Emevî tahtına oturması üzerine şehirden gizlice Ceyyân'a (Jaén) kaçan Halife III. Abdurrahman'ın ahfadından Abdurrahman b. Muhammed, bu defa da onu tutan Meriye hâkimi Hayrân el-Âmirî ve Sarakusta hâkimi Münzir b. Yahyâ tarafından Murtazâ lakabıyla halife (IV. Abdurrahman) ilân edildi (10 Zilhicce 408/29 Nisan 1018). IV. Abdurrahman'ın Sarakusta, Şâtıbe (Jativa), Belensiye (Valensiye) ve Kurtuba'da taraftar bulması Ali b. Hammûd'u endişelendirdi; bunun üzerine takip ettiği tarafsız tutumdan vazgeçip IV. Abdurrahman'a karşı destek sağlayabilmek için Berberîler'in

sempatisini kazanmaya çalıştı. Ayrıca toplanan vergilerin miktarını arttırdı ve halkın her hareketini kontrol etmeye başladı. Ondaki bu değişiklik kendisini sevenlerin dahi düşman haline gelmesine sebep oldu ve emrindeki Slav asıllı üç saray muhafızı tarafından öldürüldü (409/1018).

Aynı yıl Hammûdîler'i destekleyen Zenâte kabilesine mensup Berberîler, Kurtuba'da olayların daha fazla kötüye gitmesini önlemek için Ali b. Hammûd'un İşbîliye (Sevilla) valisi olan kardeşi Kāsım'ı Me'mûn lakabıyla halife ilân ettiler. İlk icraatıyla ağabeyinin katillerini cezalandıran Kāsım'ı asıl endişelendiren husus, IV. Abdurrahman'ın Sarakusta hâkimi Münzir'in ve Meriye hâkimi Hayrân el-Âmirî'nin desteğiyle halife ilân edilmesiydi. Ancak bu sırada Kāsım'ı destekleyen Zâvî b. Zîrî liderliğindeki Sanhâce Berberîleri'ni

itaat altına almak için Gırnata üzerine yürüyen IV. Abdurrahman yenilgiye uğradı ve kısa bir müddet sonra da öldürüldü. Böylece Kāsım rahata kavuştu. Onun takip ettiği yumuşak ve tarafsız siyaset sebebiyle Kurtuba bundan sonraki üç yılı huzur içinde geçirdi. Bununla beraber Kāsım'ın saray muhafızlarını çoğunlukla Sudanlı zencilerden seçmesi, kendilerinin saf dışı bırakılmak istendiği hissine kapılan Berberîler'i kızdırdı. Öte yandan Ali b. Hammûd'un oğulları Yahyâ ve İdrîs amcalarını tahttan uzaklaştırmak için fırsat kolluyorlardı. Berberîler, Fas'ta bulunan büyük oğul Yahyâ ile temas kurarak onun Mâleka (Malaga) üzerinden Kurtuba'ya girmesini sağladılar. Kāsım karşı koymayıp İşbîliye'ye sığındı. Kurtuba'da halife ilân edilen Yahyâ (22 Rebîülâhir 412/5 Ağustos 1021) bu görevi ancak bir buçuk yıl yürütebildi; Berberîler'le arasının açılması ve sonunda desteksiz kalması yüzünden Mâleka'ya kaçmak zorunda kaldı. Bunun üzerine Kāsım tekrar Kurtuba'ya gelerek tahta oturdu. Fakat daha önce Emevî hânedanı mensupları arasındaki taht kavgalarından bıkan halk, bu defa da Hammûdîler'in birbiriyle mücadeleye girmesinden rahatsız oldu; ayrıca Berberîler de gittikçe daha çekilmez hale geliyorlardı. Kāsım durumu düzeltmek için bazı tedbirler aldıysa da fayda vermedi ve Kurtuba halkı ayaklanarak Kāsım'ı, Berberîler'i ve Sudanlı muhafızları şehirden attı (413/1022). İşbîliye'ye sığınmak isteyen Kāsım şehir halkının karşı çıkması üzerine Jerez'e gitti. Fakat kısa bir süre sonra Mâleka'dan gelen yeğeni Yahyâ tarafından ele geçirilerek iki oğluyla birlikte hapsedildi (414/1023); birkaç yıl sonra da öldürüldü.

Kāsım'ın sürülmesiyle Hammûdîler Kurtuba'daki hâkimiyetlerini kaybettiler; Mâleka'da ise 427'ye (1035) kadar Yahyâ, 449'a (1057) kadar da halefleri hüküm sürmeye devam ettiler. Aynı yıl Gırnata hâkimi Bâdîs Mâleka'ya girdi ve Müsta'lî-Billâh el-Hammûdî'yi tahttan uzaklaştırdı; arkasından da şehri Abbâdîler zaptettiler. Kāsım'ın oğlu Muhammed el-Mehdî ile torunu Kāsım el-Vâsiḳ da Abbâdîler tarafından ele geçirilinceye kadar (450/1058) Cezîretülhadrâ'yı yönettiler.

Hammûdîler, Endülüs'te Kuzey Afrikalı Berberîler'in hâkimiyetini kurmak isteyen ilk hânedandır. Her ne kadar bunlar Hz. Ali'nin Berberîleşmiş Arap torunları iseler de Endülüs'e Ali evlâdının liderleri olarak değil Kuzey Afrika Berberîleri'nin temsilcileri olarak gelmişler ve kendilerini Kuzey Afrika ve Güney Endülüs'ün hükümdarı, müslümanların halifesi olarak görmüşlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 27-30; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Uryân - Muhammed el-Arabî), Dârülbeyzâ 1978, s. 67-83, 93 vd.; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, III, 119 vd.; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 122-124, 157-158, 166, 216-299; II, 194; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 128 vd.; a.mlf., el-İḥâṭa, I, 233; IV, 57-58; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 152 vd.; Ẕikru bilâdi'l-Endelüs (nşr. L. Molina), Madrid 1983, s. 205-208; F. Codera, Estudios Criticos, Madrid 1903-17, VII, 301 vd.; L. S. de Lucena, Los Hammudies señores de Malaga y Algeciras, Malaga 1955; Abdülazîz Sâlim, Târîḫu'l-müslimîn ve âs̱âruhüm fi'l-Endelüs, İskenderiye 1961, s. 358 vd.; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs, Kahire 1969, I/2, s. 656-677; Chejne, Muslim Spain, s. 46-48; a.mlf., Historia de Espana Musulmana, Madrid 1980, s. 50-51; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 18-19; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 283; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the PartyKings, Princeton 1985; a.mlf., The Caliphate in the West, Oxford 1993, s. 50-97; E. Lévi-

Provençal, España Musulmana, Madrid 1987, IV, 477 vd.; C. F. Seybold, “Hammûdîler”, İA, V/1, s. 195; A. Huici Miranda, “Ḥammūdids”, EI^{2} (İng.), III, 147; Abdülkerim Özaydın, “Abdurrahman IV”, DİA, I, 155; a.mlf., “Abdurrahman V”, a.e., I, 155-156.

Mehmet Özdemir

HAMNE bint CAHŞ

(حمنة بنت جحش)

Hamne bint Cahş b. Riâb el-Esediyye

Hz. Peygamber'in baldızı.

Annesi, Abdülmuttalib'in kızı ve Resûl-i Ekrem'in halası Ümeyme'dir. Babası Cahş, Harb b. Ümeyye ile dostluk antlaşması yapmıştı. Hamne Cahş'ın üç kızından biri olup diğer ikisi ümmü'l-mü'minîn Zeyneb ile Ümmü Habîbe'dir. Bazı kaynaklarda Hamne ile Ümmü Habîbe aynı hanım zannedilip Hamne'nin künyesinin Ümmü Habîbe olduğu söylenmiş, buna bağlı olarak da Ümmü Habîbe ile evlenmiş olan Abdurrahman b. Avf'tan "Hamne'nin kocası" diye söz edilmiştir (Zehebî, II, 215). Mekke'den Medine'ye ilk hicret eden ve Hz. Peygamber'e biat eden kadınlardan olan Hamne Mus'ab b. Umeyr ile evlendi ve ondan bir kızı oldu. Mus'ab Uhud Gazvesi'nde şehid düştü. Muhammed b. Abdullah b. Cahş'tan rivayet edildiğine göre, İslâm ordusu Uhud Gazvesi'nden Medine'ye döndüğünde merak içinde bekleyen kadınlar savaşa katılan yakınlarından haber sormuşlarsa da hiç kimse bu konuda onlara cevap vermedi. Bunun üzerine kadınlar Hz. Peygamber'e başvurdular. Resûl-i Ekrem hepsine cevap verdikten sonra sıra Hamne'ye gelince ona kardeşi Abdullah'ın ve dayısı Hamza'nın şehid olduğunu söyledi. Hamne derin bir tevekkülle, "Allah onlara rahmet etsin ve onları bağışlasın" dedi. Ardından Hz. Peygamber kocasının da şehid olduğunu söyleyince Hamne, "Âh savaş âh!" diye feryat etti. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem, "Kadınlarda kocalarına karşı ayrı bir bağlılık vardır" dedi. Uhud Gazvesi'nde savaşanlara su dağıtan ve yaralıları tedavi eden Hamne'ye Hz. Peygamber Hayber'de 30 vesk yiyecek vermiştir (İbn Sa'd, VIII, 241).

Hamne bint Cahş daha sonra Talha b. Ubeydullah ile evlendi ve ondan iki oğlu oldu. Âbid ve zâhid bir kimse olduğu için "Seccâd" lakabıyla anılan oğlu Muhammed Cemel Vak'ası'nda öldürülmüştür. Diğer oğlu İmrân, Fazl b. Abbas'ın kızı Ümmü Külsûm ile evlenmiş, her ikisinin de nesli devam

etmemiştir (İbn Kuteybe, s. 231-232).

Hamne'nin hayız dönemi bittikten sonra da kan kaybettiği ve bu durumunu kız kardeşi Zeyneb'in evine giderek Hz. Peygamber'e anlatıp hükmünü sorduğu rivayet edilmiştir (Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 95).

İfk hadisesinde Hz. Âişe aleyhinde konuşanlardan biri olan Hamne'ye hadd-i kazf uygulanmıştır. Hamne, bu olaya kız kardeşi Zeyneb'e olan sevgisinden dolayı karışmışsa da Zeyneb Hz. Âişe hakkında onun gibi düşünmemiştir.

Vefat tarihi bilinmeyen Hamne Resûl-i Ekrem'den hadis rivayet etmiş, kendisinden de oğlu İmrân rivayette bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 95; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 249-250, 291, 292; İbn Hişâm, es-Sîre2, III, 104, 312-313, 315; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 241; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 231-232; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), III, 300; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 270-271, 442; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, VII, 69-71, 314-315; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 211, 215-216; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 275, 440-441; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, XII, 411-412; Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîb, s. 490; Mübârekfûrî, Tuḥfetü'l-aḥveẕî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1383/1963, I, 395-399; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, I, 296; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 66.

Mehmet Aykaç

HAMPARSUM LİMONCİYAN

(bk. LİMONCİYAN, Hamparsum).

HAMR

(bk. İÇKİ).

HAMRÂÜLESED GAZVESİ

(غزوة حمراء الأسد)

Uhud Gazvesi'nin ertesi günü Kureyş ordusunu takip için gerçekleştirilen gazve (3/625).

Hamrâülesed Gazvesi'nin sebebi hakkında ilk İslâm tarihçilerinden Vâkıdî (ö. 207/823) ve İbn Hişâm (ö. 213/828 veya 218/833) farklı iki rivayet naklederler. Sonraki tarihçiler de eserlerinde genellikle bu iki rivayetten birini tercih etmiş veya ikisini birleştirmişlerdir. İbn Hişâm Hamrâülesed Gazvesi'nin düşmanı korkutmak, müslümanların Uhud'da verdiği kayıplardan dolayı zayıf düşmediğini göstermek amacıyla düzenlendiğini, Vâkıdî ise Resûl-i Ekrem'in bu gazveyi, Mekke'ye doğru yola çıkan Kureyş ordusunun geri dönüp Medine'ye baskın düzenleyeceğine dair haberlerin kendisine ulaşması üzerine tertip ettiğini söyler. Vâkıdî'ye göre müslümanlar Uhud Gazvesi'nden sonra şehidlerini defnedip aynı gün Medine'ye dönmüşler; Sa'd b. Ubâde, Hubâb b. Münzir ve Katâde b. Nu'mân başta olmak üzere ensarın ileri gelenleri, düşmanın Medine'ye âni bir baskın düzenlemesi ihtimaline karşı yaralı olan Hz. Peygamber'in kapısında nöbet tutmaya başlamışlardı. Bilâl-i Habeşî'nin sabah ezanını okuduğu ve Resûlullah'ın namaza çıkmasının beklendiği sırada gelen Abdullah b. Amr b. Avf el-Müzenî, Kureyş ordusunun Medine'ye baskın düzenlemeyi planladığını haber verdi.

Bu gelişmeler üzerine Hz. Peygamber namazı kıldırdıktan sonra Bilâl-i Habeşî'ye düşmanın takip edileceğini, bu takibe sadece Uhud'da çarpışmış olanların katılabileceğini ilân etmesini söyledi (12 Şevval 3/28 Mart 625). Müslümanlar yaralarının tedavisini bırakarak silâhlarını alıp toplanmaya başladılar. Câbir b. Abdullah, Resûl-i Ekrem'in huzuruna çıkarak Uhud Gazvesi'ne kız kardeşlerine bakacak başka kimse bulunmadığı için katılamadığını, şimdi ise katılmak istediğini söyledi. Hz. Peygamber, babası bir gün önce Uhud'da şehid düşen Câbir'in isteğini kabul etti. Münafıkların reisi Abdullah b. Übey de sefere katılmak istedi, ancak Resûlullah ona izin vermedi. Belâzürî, Uhud Gazvesi'nde bulunmayan bazı sahâbîlerin de bu

sefere katıldığını belirtir (Ensâb, I, 338-339).

Medine’de yerine İbn Ümmü Mektûm’u vekil bırakan Hz. Peygamber sefere çıkmadan önce mescide girerek iki rek‘at namaz kıldı. Sancağı Hz. Ali’ye (bazı rivayetlerde Hz. Ebû Bekir’e) verdi. Sâbit b. Dahhâk’i kılavuz tayin etti. Benî Sehm kabilesinden Süfyân b. Hâlid’in oğulları Selît ve Nu‘mân ile Eslem kabilesinden bir sahâbîyi de gözcü olarak ileri gönderdi. Bu sahâbî yorularak geride kalınca Selît ve Nu‘mân yola devam edip Medine-Mekke yolu üzerinde ve Medine’nin 8 mil uzağında bulunan Hamrâülesed’e ulaştılar. Ancak burada konaklayıp Medine’ye baskın düzenlemeyi planlayan Kureyşliler tarafından şehid edildiler. Kureyşliler de müslümanların kendilerini takip ettiğini anlayınca Mekke’ye dönmeye karar verdiler. Ordusu ile Hamrâülesed’e kadar giden Hz. Peygamber şehid sahâbîleri defnettikten sonra burada konakladı. Yaralı oldukları ve binekleri bulunmadığı için geciken bazı sahâbîler de Hamrâülesed’e gelerek orduya katıldılar. Resûl-i Ekrem, Hamrâülesed’de bulundukları beş gün boyunca müslümanların sayısını kalabalık göstermek ve düşmanın kalbine korku salmak için geceleri ateş yaktırdı. Yakılan 500 ateşin alevleri çok uzak mesafelerden görülebiliyordu.

Henüz İslâmiyet’i kabul etmemiş olan Ma‘bed el-Huzâî Hamrâülesed’e gelip Uhud Gazvesi’nde müslümanların uğradığı musibetten dolayı Hz. Peygamber’e üzüntülerini bildirdi. Mensup olduğu Huzâa kabilesi Resûl-i Ekrem’in müttefiki idi ve çevrede olup bitenleri Hz. Peygamber’e bildiriyorlardı. Resûlullah’ın yanından ayrıldıktan sonra Mekke’ye doğru yola çıkan Ma‘bed el-Huzâî, Medine’ye 30 mil uzaktaki Revhâ mevkiinde Kureyş ordusuna yetişti. Kureyşliler bu sırada Medine’ye geri dönmeyi ve sağ kalan müslümanları öldürmeyi tartışıyorlardı. Ma‘bed, geride olup bitenler hakkında kendisinden bilgi almak isteyen Ebû Süfyân’a müslümanların Uhud Gazvesi’nde bulunamayanların da katıldığı büyük bir ordu ile kendilerini takip ettiklerini ve geri dönmelerinin kendileri için tehlikeli olacağını söyledi. Ma‘bed’in bu sözleri üzerine telâşa kapılan Ebû Süfyân ordusuna hareket emri vererek Mekke’ye doğru yola koyuldu. Ma‘bed bu durumu Hz. Peygamber’e bildirdi. Hz. Peygamber de, “Allah’a yemin ederim ki geri dönselerdi dünkü gün gibi yok olup gitmiş olacaklardı” dedi.

Müşrik ordusu yolda yiyecek almak için Medine'ye gitmekte olan küçük bir kervanla karşılaştı. Ebû Süfyân, Abdülkaysoğulları'na ait olan bu kervan vasıtasıyla Resûl-i Ekrem'e Medine'ye geri döneceklerini ve sağ kalan müslümanları öldüreceklerini bildirdi. Hz. Peygamber bu haber kendisine ulaşınca, "Allah bize kâfidir, O ne güzel vekildir" (Hasbünallāhü ve ni'me'l-vekîl) dedi. Müslümanlar Hamrâülesed'de beş gün (İbn Hişâm'a göre üç gün) kaldıktan sonra 17 Şevval 3'te (2 Nisan 625) Medine'ye döndüler.

Resûl-i Ekrem, Hamrâülesed Gazvesi esnasında Emevîler'den Muâviye b. Mugīre ile Cumahoğulları'ndan şair Ebû Azze'yi öldürtmüştür. Uhud Gazvesi'nde Hz. Hamza'ya işkence yapanlar arasında bulunan Muâviye b. Mugīre Kureyş ordusundan ayrı düşmüş ve Medine'ye giderek aynı kabileye mensup olan Hz. Osman'ın evine sığınmıştı. Hz. Osman'ın başvurması üzerine Resûlullah üç gün içinde Medine'yi terketmesi şartıyla Muâviye'ye eman vermiş, aksi takdirde öldürüleceğini bildirmişti. Ancak Muâviye, muhtemelen Hz. Peygamber'in faaliyetleri hakkında Mekke müşriklerine bilgi ulaştırmak amacıyla Medine'yi terketmemişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in görevlendirdiği Ammâr b. Yâsir ile Zeyd b. Hârise tarafından yakalanarak öldürüldü. Bedir Gazvesi'nde esir edilen, ancak fakir ve çok sayıda çocuk sahibi olduğu için, müslümanlarla bir daha savaşmayacağına ve Resûl-i Ekrem aleyhinde konuşmayacağına dair kendisinden söz alınarak fidyesiz serbest bırakılan şair Ebû Azze ise sözünde durmayıp Uhud Gazvesi'ne katılmıştı. Müşriklerin Hamrâülesed'den ayrıldıkları sırada uykuya dalmış olduğu için unuttukları Ebû Azze müslümanlar tarafından yakalanarak Hz. Peygamber'in huzuruna götürüldü. Uhud Gazvesi'ne zorla getirildiğini iddia eden Ebû Azze tekrar bağışlanmasını istediyse de Resûl-i Ekrem, "Ben sana, Muhammed'i iki defa aldattım dedirtmem. Mümin bir delikten iki defa ısırılmaz" diyerek öldürülmesini emretti.

Âl-i İmrân sûresinin 172-174. âyetlerinin bu gazve dolayısıyla nâzil olduğu rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 334-340; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 101-105; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 48-49; Belâzürî, Ensâb, I, 336, 338-339; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 534-537; İbn Hibbân, es-Sîretü’n-nebeviyye ve aḫbârü’l-ḫulefâ˒, Beyrut 1991, s. 230-231; Bekrî, Mu˓cem, I, 468; Yâkūt, Mu˓cemü’l-büldân, II, 301; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 164-166; İbn Seyyidünnâs, ˓Uyûnü’l-es̱er (nşr. Muhammed el-Îd el-Hatrâvî - Muhyiddin Müstû), Beyrut 1992, II, 57-58; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 48-51; Makrîzî, İmtâ˓u’l-esmâ˒ (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire, ts., I, 166-170; Süyûtî, el-Ḫaṣâ˒iṣü’l-kübrâ, Beyrut 1985, I, 364-365; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ ve’r-reşâd (nşr. İbrâhim et-Terzî - Abdülkerîm el-Azbâdî), Kahire 1993, IV, 438-450; M. Ebü’l-Fazl İbrâhim - Ali M. el-Bicâvî, Eyyâmü’l-˓Arab fi’l-İslâm, Kahire 1974, s. 46-49; M. Ebû Zehre, Ḫâtemü’n-nebiyyîn, Katar 1986, II, 856-858; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), III, 240-249; Mehmet Apaydın, Resûlullah’ın Günlüğü, İstanbul 1995, s. 115; Abdülvehhâb M. Ali el-Advânî, “el-Ġazavâtü’n-nebeviyye, senevâtüha’l-hicriyye ve şühûrüha’l-ḳameriyye”, el-Mevrîd, IX/4, Bağdad 1980, s. 539; M. Cemâleddin Mahfûz, “Ġazvetü Ḥamrâ˒i’l-esed ve’n-naẓariyyetü’l-İslâmiyye”, ME, LVII/8 (1985), s. 1296-1301.

İbrahim Sarıçam

HAMSE

(bk. VİLÂYÂT-ı HAMSE).

HAMSE

(خمسه)

Klasik İran ve Türk edebiyatlarında bir şairin beş mesnevisinden oluşan külliyat.

Arapça hams (beş) kelimesinin müennesi olan hamse, beş mesneviden oluşan külliyat anlamında ilk defa Nizâmî-i Gencevî’nin (ö. 608/1211-12 [?]) Maḫzenü’l-esrâr, Ḫüsrev ü Şîrîn, Leylâ vü Mecnûn, Heft Peyker, İskendernâme adlı Farsça eserleri hakkında kullanılmıştır. “Penc genc” (beş hazine) adıyla da anılan bu mesnevilerin taklit edilmesiyle sayıları artmaya başlayan bu tür eserlere “hamse” adı verilmiştir. Hamse yazan şairlere “hamse-nüvîs” veya “sâhib-i hamse”, yazdığı mesnevi sayısı beşten fazla olan şairlere de “sâhib-i sitte, sâhib-i seb‘a” gibi adlar verilmiştir.

Daha çok Nizâmî’nin Ḫamse’si taklit edilerek veya ona nazîreler yazılarak ortaya konulan ilk hamselerin başında gelen Emîr Hüsrev-i Dihlevî’nin Ḫamse’sindeki mesnevilerin konuları Nizâmî’ninkiyle aynıdır. Ancak burada ilk mesnevi Maṭlaʿu’l-envâr adını almış, bunu Şîrîn ü Ḫüsrev, Mecnûn ü Leylâ, Heşt Bihişt ve Âyîne-i İskenderî takip etmiştir. Fars edebiyatında hamselerin büyük bir kısmı Nizâmî’nin Ḫamse’sinin taklidi olmakla beraber bazıları konu ve vezin bakımından yenidir. Meselâ Hâcû-yi Kirmânî’nin Ḫamse’sinde Hümâ vü Hümâyûn, Kemâlnâme, Gül ü Nevrûz ve Gevhernâme adlı orijinal sayılabilecek mesneviler yer almaktadır. Nizâmî’nin eserinden sonra diğer önemli bir hamse de Abdurrahman Câmî’nin Heft Evreng’idir. Bu eserde Silsiletü’ẕ-ẕeheb, Selâmân ü Ebsâl, Tuḥfetü’l-aḥrâr (Nizâmî’nin Maḫzenü’l-esrâr’ına nazîre), Ṣubḥatü’l-ebrâr, Yûsuf u Züleyḫâ, Leylâ vü Mecnûn, Ḫırednâme-i İskenderî adlı yedi mesnevi bulunmaktadır. Bunlardan Silsiletü’ẕ-ẕeheb ve Selâmân ü Ebsâl dışındakilere Ḫamse-i Câmî adı da verilmiştir. Külliyatındaki mesnevi sayısı altı olan Hâtifî’nin eserinde Timurnâme, Şîrîn ü Ḫüsrev, Heft Manẓar, İsmâʿîl-nâme, Leylâ vü Mecnûn ve Şehinşahnâme adlı mesneviler yer almaktadır. Fars edebiyatında konuları Nizâmî’ninkinden farklı olan diğer bir hamse de Feyzî-i Hindî’nindir. Hindî’nin külliyatı Merkezi Edvâr,

Süleymân ü Belḳīs, Hint kaynaklı bir aşk hikâyesi olan Nel ü Demen, Heft Kişver ve Nizâmî'nin İskendernâme'si örnek alınarak yazılan Ekbernâme adlı mesnevileri ihtiva eder. Bunların dışında bazılarının adına yalnız kaynaklarda rastlanan hamse sahipleri arasında Dervîş Eşref, Kevkebî, Sâdık Nâmî, Hilâlî-i Çağatâyî, Kemâleddîn-i Zamîrî, Hâşim-i Herevî gibi isimler sayılabilir.

Fars edebiyatının etkisiyle Türk edebiyatında da XIV. yüzyıldan itibaren hamse yazılmaya başlanmıştır. Türk edebiyatındaki hamselerin çoğu Nizâmî-i Gencevî, Emîr Hüsrev-i Dihlevî ve Câmî'nin mesnevilerine nazîre, cevap veya bunlardan tercüme yoluyla yazılmıştır. Klasik mesnevi konularının esas alındığı bu eserler yeni ilâvelerle zenginleştirilerek yarı telif hale getirilmiştir. Farsça ve Türkçe hamselerde en çok tekrar edilen konu "Leylâ ve Mecnûn" kıssasıdır. Bunun ardından Fars edebiyatında "Hüsrev ü Şîrîn", Türk edebiyatında "Yûsuf ve Züleyhâ" kıssaları gelir. Öte yandan tamamen Türk yerli hayatını konu alan orijinal mesneviler de kaleme alınmıştır. Taşlıcalı Yahyâ ile Nev'îzâde Atâî'nin hamseleri bu bakımdan büyük önem taşımaktadır.

Türk edebiyatında hamse yazan ilk şair Çağatay sahasından Ali Şîr Nevâî'dir (ö. 906/1501). Nevâî'nin Hamse'sinin ilk mesnevisi olan Hayretü'l-ebrâr, Nizâmî'nin Maḫzenü'l-esrâr'ı ile Emîr Hüsrev'in Maṭlaʿu'l-envâr'ı ve Câmî'nin Tuḥfetü'l-aḥrâr'ına nazîre niteliği taşımakla beraber eserde yer alan "makale" ve hikâyelerin tamamı Nevâî'nin kendi buluşudur. Ferhâd ü Şîrîn, Leylâ vü Mecnûn'dan sonra dördüncü mesnevi olan Seb'a-i Seyyâre'de Nevâî, eserin kahramanı Behrâm-ı Gûr'u Nizâmî ve Emîr Hüsrev'den farklı bir şekilde ele alarak değişik bir mesnevi ortaya koymuştur. Nevâî, Sedd-i İskenderî adını taşıyan beşinci mesnevisinde Firdevsî'nin bir efsane kahramanı, Nizâmî'nin ise efsane kahramanı olmakla birlikte peygamber kimliğiyle de anlattığı İskender'e büyük bir Türk hükümdarı niteliği vermiş ve adaletli, gerçekçi, ihtiraslardan uzak bir hükümdar olarak görünmesine dikkat etmiştir. Nevâî'nin iki baskısı yapılan Hamse'sinin (Hîve 1880; Taşkent 1904) birçok yazma nüshası vardır (geniş bilgi için bk. Levend, Ali Şîr Nevâî, III, tür.yer.).

Anadolu'da yazılan ilk hamse Hamdullah Hamdi'ye (ö. 909/1503) aittir.

Hamdi'nin Hamse'si Yûsuf u Züleyhâ, Leylâ vü Mecnûn, Tuhfetü'l-uşşâk, Kıyafetnâme ve Ahmediyye (Mevlid) mesnevilerinden

meydana gelmektedir. Bunlardan özellikle Yûsuf u Züleyhâ büyük üne sahiptir. Ayrıca XV. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan ve hayatı hakkında bilgi bulunmayan Ârif adında bir şairin Mürşidü'l-ubbâd (baş tarafı eksik), Nüsha-i Âlem ve Şerhu'l-Âdem, Mevlid, Mi'râc, Vefât-ı Nebî adlı beş mesnevisi bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 355). Anadolu sahasında yazılan ilk hamselerden biri de Bihiştî Ahmed Sinan Çelebi'ye (ö. 917/1511-12 [?]) aittir. Eserin sonunda yer alan bir beyitte Bihiştî, kendisinden önce kimsenin böyle bir eser ortaya koymadığını ileri sürmüştür. Bihiştî'nin Hamse'sinde yer aldığı bildirilen Vâmık u Azrâ, Yûsuf u Züleyhâ, Hüsn ü Nigâr, Süheyl ü Nevbahâr, Leylâ vü Mecnûn mesnevilerinden bugün yalnız Leylâ vü Mecnûn mevcuttur (bk. BİHİŞTÎ AHMED SİNAN ÇELEBİ).

XVI. yüzyılda Lâmiî Çelebi (ö. 938/1532), mesnevilerinin sayısı beşten fazla olan bir şair olarak dikkat çekmektedir. Ancak bunlardan hangilerinin hamsesine dahil olduğu bilinmemektedir. Lâmiî'nin mevcut mesnevileri şunlardır: Vâmık u Azrâ, Vîs ü Râmin, Selâmân u Ebsâl, Şem' ü Pervâne, Gûy u Çevgân, Ferhadnâme, Makteli Hüseyin, Şehrengîz-i Bursa ve Heft Peyker. XVI. yüzyılın diğer bir hamse şairi de Hâmidîzâde Celîlî'dir (ö. 977/1569). Şairin hamsesini oluşturan Hüsrev ü Şîrîn, Leylâ vü Mecnûn, Gül-i Sadberg-i bî-Hâr, Hecrnâme, Meheknâme adlı mesneviler, Bibliothèque Nationale'deki 130 varaklık külliyatı içinde yer almaktadır (bk. CELÎLÎ, Hâmidîzâde). Taşlıcalı Yahyâ Bey de (ö. 990/1582) çoğu yerli konuları işleyen mesnevileriyle dikkat çeken bir hamse şairidir. Eseri Gencîne-i Râz, Usûlnâme, Şâh u Gedâ, Yûsuf u Züleyhâ ve Gülşen-i Envâr adlı mesnevilerden oluşur. Bu yüzyılda altı mesnevi yazmış olan başka bir hamse şairi de Ahmed Rıdvan'dır. Ahmed Rıdvan'ın mesnevileri İskendernâme, Leylâ vü Mecnûn, Hüsrev ü Şîrîn, Rıdvâniyye, Mahzenü'l-esrâr ve Heft Peyker adlarını taşımaktadır. Kaynaklarda hamse sahibi olduğu bildirilen Hayâtî'nin Ahmed Rıdvan'ın mesnevilerini kendine mal ettiği anlaşılmıştır (DİA, II, 123).

XVII. yüzyılda hamse şairlerinin önde gelen ismi Nev'îzâde Atâî (ö. 1045/1635) Âlem-nümâ (Sâkīnâme), Nefhatü'l-ezhâr, Sohbetü'l-ebkâr, Heft

Hân, Hilyetü'l-efkâr adlı mesnevilerden oluşan Ḫamse'siyle İran geleneğinden ayrılarak tamamen yerli bir eser ortaya koymuştur. Şair, mesnevilerinde devrin içtimaî hayatını çok canlı ve oldukça realist bir şekilde tasvir etmiş, tarihî olayları, günlük hayatın çeşitli meselelerini aralara kısa manzum hikâyeler de katarak başarılı bir şekilde yansıtmıştır. Aynı yüzyılda yaşayan Nergisî'nin (ö. 1045/1635) el-Kavlü'l-müselleme fî gazavâti'l-Mesleme, Kānûnü'r-Reşâd, Meşâkku'l-uşşâk, İksîr-i Saâdet ve Nihâlistan adlı mensur eserden meydana gelen Hamse'si farklı nitelikte bir eserdir. Üç baskısı yapılan Hamse-i Nergisî'nin (Bulak 1839 [ta'lik ve nesih hurufat ile iki baskı]; İstanbul 1869) yazma nüshalarının da fazla oluşu eserin çok okunduğunu göstermektedir (İA, IX, 196).

Türk edebiyatında yazılan son hamse Subhîzâde Feyzî'ye (ö. 1152/1739) aittir. Şairin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (Revan Köşkü, nr. 801) divanında yer alan Heft Seyyâre, Mir'ât-ı Sûretnümâ, Safânâme ve Işknâme adlı mesnevileri divanıyla birlikte bir hamse oluşturmaktadır (bk. FEYZÎ, Subhîzâde).

Kaynaklarda Revânî Çelebi, Çâkerî Sinan, Muîdî (İznikli), Fuzûlî, Fazlî, Halîfe, Cemâleddin Hulvî, Fikrî Derviş, Karamanlı Figānî ve İlyas Çelebi de hamse sahibi şairler olarak zikredilmekteyse de kendilerine atfedilen mesnevilerin çoğu ele geçmemiştir. Hamse sahibi divan şairlerinin eserleri ve nüshaları, haklarındaki kısa tanıtma ve değerlendirmelerle birlikte İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Hamseler Kataloğu'nda verilmiştir (İstanbul 1961).

BİBLİYOGRAFYA

Külliyyât-ı Ḫamse-i Ḥakîm Niẓâmî-yi Gencevî (nşr. M. Dervîş), Tahran 1366 hş.; Agâh Sırrı Levend, Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnûn Hikâyesi, Ankara 1959; a.mlf., Ali Şîr Nevâî, Ankara 1967, III, tür.yer.; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi, s. 103-113; İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Hamseler Kataloğu (haz. Nail Tuman), İstanbul 1961; E. E. Berthels, Izbrannie Trudi Nizami-i Fuzuli, Moskva 1962, s. 173-306; a.mlf.,

Izbrannie Trudi Navoii Dzami, Moskva 1965, s. 31-36, 126, 170, 256-272; Rypka, HIL, s. 210 vd., 283; Turgut Karacan, Nev'îzâde Atâyî, Heft-Hân Mesnevisi, Ankara 1974; Mohammad Wahid Mirza, The Life and Works of Amir Khusrau, Lahor 1975, s. 190-203; Tunca Kortantamer, Nev'îzâde Atâyî ve Hamse'si (doçentlik takdim tezi, 1983), Ege Üniversitesi Ed.Fak.; a.mlf., Eski Türk Edebiyatı: Makaleler, Ankara 1993, s. 89-150; a.mlf., "17. Yüzyıl Şâiri Atâyi'nin Hamsesi'nde Osmanlı İmparatorluğu'nun Görüntüsü", Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi, I, İzmir 1983, s. 61-105; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 401-404; Gönül Alpay, "Hamdullah Hamdi'nin Leylâ ve Mecnun Hikâyesi", Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi, I/1, Ankara 1970, s. 25-32; Hüseyin Ayan, "Divan Edebiyatında Hamseler", a.e., X/1 (1979), s. 87-100; a.mlf., "Hamse", TDEA, IV, 89-90; Âmil Çelebioğlu, "Kıyâfe(t) İlmi ve Akşemseddinzâde Hamdullah Hamdî ile Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın Kıyâfetnâmeleri", a.e., XI/2 (1979), s. 305-347; Günay Kut Alpay, "Lāmi'ī Chelebi and his Works", JNES, XXXV/2 (1976), s. 73-93; Nuran Tezcan, "Bursalı Lāmiʿī Çelebi", TDe., VIII (1979), s. 315-316; İsmail Ünver, "Mesnevi", TDl., sy. 415-417 (1986), s. 462-463; Cl. Huart, "Hamse", İA, V/1, s. 200; Ömer Faruk Akün, "Nergisî", a.e., IX, 196-197; Abdülkadir Karahan, "Hamse", TA, XVIII, 454-455; Hasibe Mazıoğlu, "Türk Edebiyatı, Eski", a.e., XXXII, 97 vd.; J. T. P. De Bruijn, "Khamsa", EI² (İng.), IV, 1041-1042.

Tahsin Yazıcı - Cemal Kurnaz

HAMZA

(حمزة)

Seyyidüşşühedâ Esedullāh Ebû Umâre (Ebû Ya‘lâ) Hamza b. Abdilmuttalib b. Hâşim b. Abdimenâf el-Kureşî el-Hâşimî (ö. 3/625)

Hz. Peygamber'in amcası, Uhud şehidlerinden.

569 veya 570 yılında Mekke'de doğdu. Annesi, Hz. Âmine'nin amcasının kızı olan Hâle bint Vüheyb'dir. Ebû Leheb'in câriyesi Süveybe'den süt emdikleri için Hz. Peygamber ile sütkardeşi, aynı zamanda

çocukluk ve gençlik yıllarında arkadaş ve dost oldukları bilinen Hamza'nın bi‘setin 2 (612) veya 6. yılında (616) müslüman olduğu nakledilmektedir. Rivayete göre, Ebû Cehil ve adamlarının Resûl-i Ekrem'e hakaret ettiklerine şahit olan Abdullah b. Cüd‘ân'ın câriyesi, av dönüşü Kâbe'yi tavaf etmekte olan Hamza'ya gördüklerini anlatmış, büyük bir öfkeye kapılan Hamza elindeki yay ile Ebû Cehil'i yaralamış ve, "İşte ben de Muhammed'in dinini benimsiyorum, cesareti olan varsa gelsin dövüşelim" diyerek İslâmiyet'i kabul ettiğini ilân etmiştir. Hamza'nın İslâm dinini benimsemesiyle müslümanların güçleri artmış, bu da müşriklerin müslümanlar aleyhine gerçekleştirmek istedikleri cüretkâr teşebbüslerini bir kere daha gözden geçirmelerine sebep olmuştur. Hz. Peygamber, hicretten sonra Medine'de ensar ile muhacirler arasında kardeşlik bağı (muâhât) kurduğu gibi daha önce Mekke'de de müslümanları birbirleriyle kardeş yapmıştı. Nitekim Hamza müslüman olunca Resûl-i Ekrem onu Zeyd b. Hârise ile kardeş ilân etmiştir. Hz. Hamza gazâya çıktığında neyi varsa hepsini Zeyd'e vasiyet ederdi. Hamza Medine'ye hicret ettiğinde Kubâ'da Külsûm b. Hidm'in (veya Sa‘d b. Heyseme'nin) evinde misafir olarak kalmış, Hz. Peygamber muâhât sırasında onu Külsûm b. Hidm ile kardeş yapmıştır.

Hicretten sonra Medine'ye sığınan müslümanları tehdit eden Kureyşliler'i vazgeçirmek için onları ticaret yollarında sıkıştırmak üzere seriyyeler

düzenleyen Resûl-i Ekrem, bu seriyyelerin ilki olduğu rivayet edilen Sîfülbahr seferinde Hz. Hamza'yı kumandan tayin etti. Hamza 1. yılın Ramazanında (Mart 623) otuz kişilik bir müfreze ile, aralarında Ebû Cehil'in de bulunduğu yaklaşık 300 kişilik bir süvari birliğince korunan Kureyş kervanını kontrol altında tutmak ve gerektiğinde baskın düzenlemek amacıyla sefere çıktı. Taraflar, Medine'nin batısında Kızıldeniz sahillerine yakın bir yerde Cüheyneliler'in yaşadığı bölgede karşılaştılar. Çarpışma Cüheyne kabilesinden Mecd b. Amr'ın gayretiyle önlendi. Ebvâ ve Zül'uşeyre seferlerine ve Kaynukā' Gazvesi'ne de iştirak eden Hz. Hamza bu seferlerde Resûl-i Ekrem'in sancağını taşımıştır.

Hz. Hamza Bedir Savaşı'nın (2/624) önde gelen kahramanlarındandı. Büyük bir cesaretle savaşarak teke tek vuruşmak için ortaya çıkanlardan Şeybe b. Rebîa'yı öldürdü ve Ebû Süfyân b. Harb'in karısı Hind'in babası Utbe b. Rebîa'nın öldürülmesine yardımcı oldu. Savaş esnasında da Cübeyr b. Mut'im'in amcası Tuayme b. Adî'yi ve Kureyş'in bazı ileri gelenlerini öldürdü. Bundan dolayı özellikle Hamza'dan intikam almaya çalışan müşrikler, Cübeyr b. Mut'im'in Habeş asıllı kölesi Vahşî b. Harb'e Uhud Gazvesi'nde Hamza'yı öldürdüğü takdirde âzat edileceğine dair söz verdiler. Hz. Hamza'nın ciğerini çiğneyeceğini ve organlarından yapacağı gerdanlığı boğazına takarak Mekke'ye döneceğini söyleyen Hind ise bütün takılarına ilâveten 10 altın vereceğini vaad etti.

Hz. Hamza, Uhud Gazvesi öncesinde Medine'de kalınıp savunma yapılması veya şehrin dışında düşmanla savaşılması konusu tartışılırken Resûl-i Ekrem'e ikinci şıkkı tercih ettiğini söyledi. Bu gazvede de kahramanca savaşan ve otuz bir kişiyi öldüren Hamza, Hz. Peygamber'in uyarısına rağmen okçuların yerlerini terketmesi yüzünden İslâm ordusu bozguna uğrayınca, "Ben Allah ve Resulü'nün aslanıyım. Allahım! Ebû Süfyân ile adamlarının yaptıkları kötülüklerden sana sığınırım. Müslümanların yanlış hareketlerinden dolayı da senden af dilerim" diyerek düşmanla çarpışmaya devam etti. Bir taşın arkasına gizlenip Sibâ' b. Abdüluzzâ ile vuruşmasını seyreden Vahşî, Hz. Hamza'nın Sibâ'ı öldürdükten sonra kendisinin bulunduğu yere yaklaştığını görünce mızrağını fırlatarak onu şehid etti; daha sonra ciğerini çıkarıp Hind'e götürdü. Düşman askerleri, başta Hamza olmak üzere babası müşrik olan Hanzale b. Ebû Âmir dışında bütün şehidlerin burunlarını, kulaklarını ve diğer organlarını keserek iplere dizip

savaşa katılan kadınların boyunlarına gerdanlık diye taktılar ve Mekke'ye o şekilde girmelerini sağladılar.

Resûl-i Ekrem Hz. Hamza'yı bu durumda görünce çok üzüldü, ağladı ve şöyle dedi: "Hiç kimse senin kadar musibete uğramamıştır ve uğramayacaktır. Beni bunun kadar öfkelendiren bir şey olmamıştır. Ey Resûlullah'ın amcası! Ey Allah ve Resulü'nün aslanı Hamza! Allah sana rahmet etsin. İyi bilirim ki sen hısım ve akrabalık haklarını gözetir, daima hayırlı işler yapardın. Eğer yas tutmak gerekseydi sana yas tutardım". Hz. Peygamber daha sonra yetmiş (veya otuz) müşriği katledip aynı şekilde intikam alacağına yemin etti. Ancak, "Eğer ceza verecekseniz size yapılanın misliyle ceza verin. Ama sabrederseniz elbette bu sabredenler için daha hayırlıdır" (en-Nahl 16/126) meâlindeki âyet nâzil olunca bundan vazgeçti. Resûl-i Ekrem, Hz. Hamza'yı görmek isteyen kız kardeşi Safiyye'ye engel olmaya çalıştıysa da Safiyye kardeşinin bu musibete Allah yolunda uğradığını, Allah yolunda bundan daha beterine de razı olacağını ve sevabı O'ndan bekleyeceğini söyleyerek ısrar etti; fakat Hamza'nın cenazesini görünce göz yaşlarını tutamadı. Hz. Peygamber, Hamza'nın Allah ve Resulü'nün aslanı, şehidlerin efendisi olduğunu söyleyerek halası Safiyye ile kızı Fâtıma'yı teskin etti ve şehidlerin ölmeyip cennette yaşadıklarını belirttikten sonra bu esnada nâzil olan, "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü zannetmeyin. Bilakis onlar diridirler. Allah'ın kendi lutuf ve kereminden kendilerine verdikleriyle sevinçli bir halde rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadırlar. Arkalarından gelecek ve henüz kendilerine katılmamış olan şehid kardeşleri için de hiçbir keder ve korkunun bulunmadığı müjdesinin sevincini duymaktadırlar" (Âl-i İmrân 3/169-170) meâlindeki âyet-i kerîmeyi okudu.

Hz. Hamza'nın cenaze namazını Resûl-i Ekrem kıldırdı; arkasından da diğer şehidlerin namazı kılındı. Şehidler yıkanmadan kendi elbiseleriyle ikişer üçer Uhud'da toprağa verildi. Üzerlerindeki kıyafetler göğüs ve baş kısımlarına sarıldı, alt kısımları da kokulu otlarla örtüldü. Hamza'nın kabrini Ebû Bekir, Ömer, Ali ve Zübeyr kazdılar ve Resûlullah ile birlikte defnettiler. Hamza, kız kardeşinin oğlu Abdullah b. Cahş ile aynı kabre konuldu. Resûl-i Ekrem Medine'ye dönünce Sa'd b. Muâz, Muâz b. Cebel ve Abdullah b. Revâha ile ensara mensup kadınlar kendisine tâziyede bulundular ve göz yaşı dökerek üzüntüsünü paylaştılar. Ensarlı kadınların

ağlamayı gece yarısına kadar sürdürdüklerini haber alan Hz. Peygamber onlara teşekkür ve dua ettikten sonra evlerine yolladı. Ertesi gün de bu şekilde ağlamalarını uygun bulmadığını söyledi.

Akrabalık hukukunu gözeten, mert ve titiz bir insan olan Hz. Hamza, Uhud Savaşı'nda dillere destan olacak şekilde bir kahramanlık göstermiştir. İslâmiyet uğruna kendi hayatını hiçe sayarken savaşın bütün tekniklerini kullanmış, o günün gazileri ve daha sonra hak yolunda savaşacak bütün gaziler için cesaret ve kahramanlık örneği olmuş, gazi ve şehidlerin pîri sayılmıştır. Bundan dolayı İslâm tarihinde "seyyidüşşühedâ" ve "esedullah"

unvanları ile anılagelmiştir. Resûl-i Ekrem'in çok sevip saydığı, maddî ve mânevî desteklerine mazhar olduğu Hz. Hamza yaşadığı dönemde ilmî ve idarî faaliyetlere katılamamış, bu sebeple de kaynaklarda hakkında fazla bilgi yer almamıştır. Onun mukadderatı, bir bakıma Resûlullah'ın anne ve babasının mukadderatına benzemiştir. Her ikisi de genç yaşta vefat eden ebeveyni resûlün vazifesi, sanki son peygamberi doğurup insanlığa hediye etmekten ibaretti. Hamza'nın da görevi müslüman varlığı uğrunda elden geleni yaptıktan sonra aynı yolda şahâdet şerbetini içmek ve tarih boyunca gazilerin gönüllerinde yaşamaktan ibaret olmuştur.

Vahşî b. Harb Mekke'nin fethinden sonra Tâif'e kaçıp oraya yerleşti. Tâifliler, İslâmiyet'i kabul ettiklerini bildirmek üzere Medine'ye bir heyet gönderdiklerinde Vahşî de onlarla birlikte Medine'ye gelip Hz. Peygamber'in huzuruna çıktı. Amcasının şehid edilişini kendisinden dinlerken büyük bir teessüre kapılan Resûl-i Ekrem ona bir daha gözüne görünmemesini söyledi. Resûlullah'ın Vahşî'yi cezalandırmak şöyle dursun ona kötü bir söz bile söylememekle beraber kendisini görmeye tahammül edemeyeceğini ifade etmesi, Hamza'yı ne kadar çok sevdiğini göstermesi bakımından dikkate değer bir olaydır.

Hamza'nın Havle bint Kays'tan Umâre, Bintü'l-Mille b. Mâlik el-Evsî'den Ya'lâ ve Âmir adlı üç oğlu ile Selmâ bint Umeys'ten Ümâme adlı bir kızı olmuştu. Ümâme'nin teyzesi Esmâ, Ca'fer b. Ebû Tâlib'in hanımı olduğundan Hz. Peygamber onun bakımını Hz. Ca'fer'e tevdi etti. Daha sonraki yıllarda Hz. Ali Resûlullah'a amcasının güzel kızı Ümâme ile evlenmesini teklif etmiş, ancak Hz. Peygamber Ümâme'nin süt kardeşinin

kızı olduğunu ve Allah'ın süt kardeş kızı ile evlenmeyi haram kıldığını söylemiştir (İbn Sa'd, III, 11-12). Resûl-i Ekrem Ümâme'yi Mahzûmoğulları'ndan Seleme b. Ebû Seleme ile evlendirmiştir. Hz. Hamza Resûlullah'tan "Şu meâlde bir hadis rivayet etmiştir: "Allah'ım! Senden ism-i a'zamın ve rızâyı ekberin hürmetine istekte bulunuyorum" şeklindeki duaya devam ediniz" (İbnü'l-Esîr, II, 55).

Hz. Hamza'nın türbesinin Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın (1180-1225) annesi tarafından yaptırıldığı rivayet edilir. Türbenin yanına daha sonraki dönemlerde mescid ve kütüphane yapılmış, Osmanlılar zamanında buranın bakımına itina gösterilmiştir. Bölgenin yönetimi Osmanlılar'ın elinden çıktıktan sonra türbe ve çevresindeki bütün yapılar yıkılmıştır (DMT, III, 335-336).

Müslümanlar arasında kahramanlığın sembolü olan Hz. Hamza, Türk folklorunda güreşçilerin pîri sayıldığı gibi menkıbevî hayatı müslüman milletlerin edebiyatlarında kendi adıyla anılan eserlere konu olmuştur (bk. HAMZANÂME).

BİBLİYOGRAFYA

Süfyân es-Sevrî, et-Tefsîr, Beyrut 1983, s. 294; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 65, 74, 75, 76, 96, 97, 101, 102, 103, 104, 311; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 42, 43, 44; III, 8-15; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 271-276; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (nşr. M. İbrahim el-Bennâ v.dğr.), II, 55; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XVII, 100-103; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 171-184; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 353-354; Tecrid Tercemesi, VII, 76; VIII, 402; X, 131, 205-206; Semhûdî, Ḫulâṣatü'l-vefâ (nşr. Şeyh İbrâhim el-Fakih), Cidde 1403/1983, s. 382-383; Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, I, 296-302; II, 216-257; Şevkânî, Derrü's-seḥâbe, s. 331-333; Abdullah Mir Ganî, Menâḳıbu Seyyidi'ş-şühedâʾ Ḥażreti Ḥamza, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâi Efendi, nr. 1183; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 310; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), İstanbul 1971, I, 327-329; III, 45, 55, 97, 114-116, 157, 169, 171, 172, 188, 201, 203, 204, 205, 208, 209; M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr., Ḳaṣaṣü'l-Ḳurʾân, Kahire 1405/1984, s. 336-369; Cemîl

İbrâhim Habîb, Ḥamza b. ʿAbdilmuṭṭalib Seyyidü’ş-şühedâʾ, Bağdad 1985, s. 200-203; Hüseyin Algül, İslâm Tarihi, İstanbul 1986, I, 384-385; Mahmûd Şelebî, Ḥayâtü Seyyidi’ş-şühedâʾ Ḥamza b. ʿAbdilmuṭṭalib Esedillâh ve Esedi Resûlih, Beyrut 1987; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 219; H. Lammens, “Hamza”, İA, V/1, s. 203-204; G. M. Meredith-Owens “Ḥamza b. ʿAbd al-Muṭṭalib”, EI^2 (İng.), III, 152-154; Abdülhüseyn-i Şehîdî, “Buḳʿa-i Ḥamza Seyyidü’ş-şühedâʾ”, DMT, III, 335-336.

Hüseyin Algül

HAMZA b. ALİ

(حمزة بن علي)

(ö. 411/1021’den sonra)

Dürzîliğin kurucusu

(bk. DÜRZÎLİK).

HAMZA BABA TÜRBESİ

İzmir’in Kemalpaşa ilçesinde XV. yüzyılda yapıldığı kabul edilen türbe.

Batı Anadolu’da Manisa yöresinin fethi ve İslâmlaşması ile bağlantılı rivayetlere göre, Horasan’dan gelmiş gazi erenlerden olan Hamza Baba’nın Nif’teki (Kemalpaşa) kabri üzerine II. Murad tarafından bir türbe yaptırılıp yakınında bir de Bektaşî tekkesi kurulmuştur. Fakat Ömer Lütfi Barkan tarafından tesbit edilen arşiv belgelerinde burasıyla ilgili en eski kayıt II. Bayezid dönemine aittir. Saruhan Evkaf Defteri’ndeki 928 (1521-22) tarihli bu kayıtta, “Nâhiye-i Nif’te Gereme nâm karye kurbünde Kapukaya demekle mâruf mevzii Hamza Baba nâm derviş kendi dest-i renciyle açıp ihyâ edip ve su getirip bir zâviye bina ve hasbeten lillâh bağ dikip ihya etmiş; zikrolan bağın ve mevziin öşrünü Sultan Bayezid Han ihsan edip ref‘ buyurup ellerine hükm-i hümâyun inâyet olunmuştur” denilmektedir (BA, Tapu Defteri, nr. 398, s. 100).

Bu kayıt, zâviyenin II. Bayezid döneminde kurulduğunu açıkça belirttiğine göre Hamza Baba da aynı yıllarda yaşamış ve belki de ölmüş olmalıdır. Hilal Ortaç’ın yayımladığı Hamza Baba Tekkesi’nin tarihçesiyle ilgili altı belgeden sonuncusu 6 Teşrînievvel 1308 (18 Ekim 1892) tarihli olup Şeyh Halil Efendi’nin ölümü ile zâviyedarlığın oğlu Derviş Ali Efendi’ye tevcih edildiğine dairdir. Aradan geçen 100 yıl içinde, bu tarihî eser hakkında bir araştırma hazırlayanların ifadelerine göre tekke bütünüyle ortadan kalkmış, yalnız türbe ayakta kalabilmiştir.

Bir mezarlığın içinde yer alan Hamza Baba Türbesi kesme taştan yapılmış sekizgen planlı bir yapıdır. Giriş kısmında mukarnaslı başlıklı iki sütuna oturan sivri kemerli bir sundurma vardır. Türbenin sekizgen kitlesi profilli bir silme ile bitmekte, üstünde yine sekizgen ve aynı biçimde

silmeye sahip sağır bir kasnak yer almaktadır. Bunun da üstünde kurşunla kaplı küçük bir kubbe oturur.

Türbe mekânı, yedi cephesinde altlı üstlü açılmış pencerelerden

aydınlanıyordu. Bunlardan alttakilerin dördü sonraları örülerek kapatılmıştır. Alt sıradakiler, içi dolgulu sivri tahfîf kemerleri altında dikdörtgen biçimlidir. Üst sırada yer alan pencereler ise sivri kemerli olup filgözü alçı içtenliklere sahiptir. Alt sıradaki pencerelerden bir tanesi, içeride bir çerçeve ile sınırlanarak sivri kemerli bir mihrap görünümüne sokulmuştur. İnci Kuyulu, bunun etrafındaki süslemelerin orijinal olmayıp sonradan yapıldığı görüşündedir. Türbenin içinde tek sanduka vardır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 398, s. 100; Bursalı Mehmed Tâhir, Aydın Vilâyetine Mensup Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli, İzmir 1324, s. 11-12; İbrahim Gökçen, Sicillere Göre XVI ve XVII. Asırlarda Saruhan Zaviye ve Yatırları, İstanbul 1946, s. 22, 29, 57, 76; Seydi Ahmet Çetin, Hamza Baba Yatırı (lisans tezi, 1980), İÜ Ed.Fak.; Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I- İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", VD, sy. 2 (1942), s. 297, 324-325, nr. 89; Hilal Ortaç, "Hamza Baba Tekkesi ile İlgili Bazı Belgeler", Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Dergisi, VII, İzmir 1994, s. 112-126, lv. XXXV-XL; İnci Kuyulu, "Hamza Baba Türbesi", a.e., s. 127-133, lv. XLI-XLIII.

Semavi Eyice

HAMZA BÂLÎ

(ö. 980/1572-73)

Bayramî-Melâmî tarikatına mensup sûfî.

Bosna'nın İzvornik kasabası yakınlarındaki Orloviç'te doğdu. Hayatıyla ilgili en geniş bilgi, Melâmî müelliflerinden La'lîzâde Abdülbâki'nin (ö. 1159/1746) Sergüzeşt'inde bulunmakta ve burada Bâlî Ağa diye anılmaktadır. La'lîzâde'nin, babası La'lî Mehmed Efendi'den naklen anlattığına göre, Hamza Bâlî'nin mürşidi Hüsâmeddin Ankaravî İstanbul'daki müridlerine mektup yazarak inşa ettirdiği camide kılınacak ilk cuma namazında hazır bulunmalarını ister. Ancak açılışa gelenler arasında Bâlî Ağa'yı göremeyince İstanbul'dan gelen dervişlere onu sorar, dervişler de Bâlî Ağa'nın kendileriyle gelmediğini, fakat mutlaka geleceğini söylediğini bildirirler. Bu arada dervişlerden biri, onun eskisi gibi riyâzete devam etmediği yolunda bazı şikâyetlerde bulunurken Hüsâmeddin Ankaravî ayağa kalkıp camiden dışarı çıkar. Tam bu sırada Bâlî Ağa atından inip mürşidine yönelir, mürşidi de onu kucaklayarak birlikte camiye girerler. Daha sonra Hüsâmeddin Ankaravî, Bâlî Ağa'ya riyâzeti terkettiğine dair haberler aldığını söyleyerek sitemde bulunur; fakat Bâlî Ağa işin iç yüzünü anlatınca bu haberlerin, bazı melâmîce davranışları hakkındaki sözlerinin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığı ortaya çıkar. Yine La'lîzâde'nin verdiği bilgiye göre, Bâlî Ağa'nın açıklamalarından sonra mürşidi ona halini gizlemek için böyle yaptığını kendisinin de bildiğini, insanların zâhirine bakarak kendisini tenkit ettiklerini, bundan sonra adını Hamza koyduğunu söyler ve, "Bu meşrep senin şehâdetine sebep olur, sultânü'ş-şühedâ Hazret-i Hamza'nın sancağı altında haşrolursun" der. La'lîzâde ve La'lîzâde'nin anlattığı bu olayı aynen tekrarlayan Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi, Bâlî Ağa'nın bundan sonra Hamza Bâlî diye tanındığını kaydederler. Hamza Bâlî'nin Bosna'dan İstanbul'a ne zaman gittiği ve mürşidi Hüsâmeddin Ankaravî'ye ne zaman intisap ettiği bilinmemektedir.

Hammer, kaynak göstermeden Hamza Bâlî'nin Kanûnî Sultan Süleyman

devri vezirlerinden Pertev Mehmed Paşa'nın maiyetinde çalıştığını söyler. La'lîzâde'nin "bazı vüzerâ hizmetinde bulunduğu" şeklindeki ifadesi de Hammer'in görüşünü teyit etmektedir. Hüsâmeddin Ankaravî'nin ölümünden sonra (964/1557) La'lîzâde'nin ifadesiyle "ta'yîn-i ilâhî" ile hilâfet ve kutbiyet makamına geçen Hamza Bâlî İstanbul'dan Bosna'ya gidip irşad faaliyetini orada sürdürdü ve kısa zamanda birkaç bin mürid edindi. Meyhanelere gidip tasavvufa istidadı olanları hakka davet ettiği, sözlerini işitenlerin cezbeye gelip tövbe ederek müntesipleri arasına katıldıkları rivayet edilir. Fakat Bosna meşâyihi onun ümmî olduğunu ve irşada muktedir bulunmadığını ileri sürdüler; bir kısım zâhir ulemâsı da bazı hallerini istidrâc olarak yorumlayıp kadıya başvurdular. Kadı durumu İstanbul'a bildirdi. İstanbul'dan Bosna'ya teftiş için gönderilen mübâşire, Hamza Bâlî hakkında anlatılanların doğru olması halinde onun İstanbul'a getirilmesi emredildi. Tahkikattan sonra Hamza Bâlî'yi İstanbul'a götüren mübâşir, Bosna'da onun hakkında söylenenleri devlet ricâline anlatınca Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'den fetva istendi. La'lîzâde'nin naklettiğine göre Ebüssuûd Hamza Bâlî'yi tarikat şeyhlerine sordu ve onlardan, "Cahil ve nâkıstır, dördüncü esmâda kalmıştır, Oğlan Şeyh İsmâil Ma'şûkī tarikatındandır" cevabını alınca, "Üstâdım fâzıl-ı Rûm İbn Kemal merhumun fetvası ile katlolunan İsmâil'in katli zendeka ve ilhâda bina olunmuş idi; Şeyh Hamza dahi ol tarikte zındık ise katli meşrûdur" sözleriyle öldürülmesine fetva verdi. Hamza Bâlî bu fetva üzerine Süleymaniye'de Deveoğlu Çeşmesi'nin önünde idam edildi (Sergüzeşt, s. 39-40). Zeyl-i Şekāik müellifi Atâî ise (ö. 1045/1635) Hamza Bâlî'nin 964 (1557) yılında vefat eden mürşidi Hüsâmeddin Ankaravî'nin yerine geçtiğini, beş yıl irşad faaliyetinde bulunduğu sırada şeriata aykırı halleri görüldüğünden 969'da (1561-62) İstanbul Tahtakale'de boynunun vurulduğunu, I. Ahmed devrinde Edirne kadısı olan Sarı Mehmed Efendi'nin olayın şahitlerinden biri olduğunu söyler. Yine Atâî'nin verdiği bilgiye göre mürşidinin başının yere düştüğünü gören baltacılar zümresine mensup bir müridi hançeriyle boynunu vurarak intihar eder. Atâî gibi La'lîzâde ve Müstakimzâde de olayın 969 (1561-62) yılında cereyan ettiğini kaydetmişler, olayla ilgili bilgi veren Mehmet Ali Ayni, Sâdık Vicdânî, Abdülbaki Gölpınarlı da bu tarihi doğru kabul etmişlerdir.

Hamza Bâlî'nin idam edildiği Süleymaniye'de Deveoğlu Yokuşu'nun başındaki Hacı Hamza Mescidi'nin hazîresinde Hamza Bâlî'ye ait bir mezar

taşı, mescid avlusunun batı cephesinin duvarında da ta‘lik hattıyla yazılmış bir kitâbe bulunmaktadır. 969 tarihli bu kitâbede, “Bosnevî eş-Şeyh Hâce Hamza hazretlerinin merkad-i münevvereleridir” denildikten sonra kendisinin ilâhî cezbeye müstağrak olduğu, sohbetine katılanların da cezbeye girdikleri, bazı halleri istidrâc olarak görüldüğünden burada şehid edildiği belirtilmektedir ki bu ifadeden burasının Hamza Bâlî’nin mezarı değil meşhedi olduğu anlaşılmaktadır. La‘lîzâde’nin, bazı mensuplarının cellâda bahşiş vererek mürşidlerinin naaşını alıp Silivrikapı dışında bir yere naklettiklerini kaydetmesi de bu görüşü doğrulamaktadır.

Başbakanlık Arşivi’nde bulunan İzvornik beyine ve kadısına yazılmış 19 Zilhicce 980 (22 Nisan 1573) tarihli fermanda (MD, nr. 22/585), Tuzla’da Eski Cuma mahallesinde Hasan Subaşı oğlu Sefer’in evinde ikamet eden Hamza adlı kişinin yakalanması, bulunamazsa kefilleri olan Hacı Hasan Camii imam ve hatibi Hacı İbrâhim ile Câfer Halîfe, Eski Cami hatibi Osman Halîfe,

Hacı Beyazıt Camii hatibi Sinan Ağa tarafından bulunması ve Dergâh-ı Muallâ çavuşlarından Mustafa’ya teslim edilip İstanbul’a gönderilmesi emredilmektedir. Aynı tarihi taşıyan Bosna ve Hersek beyine hitaben kaleme alınmış diğer bir fermanda (BA, MD, nr. 22/586) Hamza adlı kişinin o bölgede aranması, yakalanıp Dergâh-ı Muallâ çavuşlarından Mustafa’ya teslim edilmesi istenmektedir. Hersek beyine yazılmış 26 Rebîülâhir 981 (25 Ağustos 1573) tarihli fermanda ise (BA, MD, nr. 22/374) önceki iki fermanla yakalanması istenen Hamza’dan “sâbıkan ele girip katlolunan Hamza” diye bahsedilmekte, ona mensup olan mülhidlerin kadılar tarafından sorguya çekilip mülhidliği sabit olanların hapsedilmesi emredilmektedir. Adem Hancič ve Muhammed Hadzjahič tarafından yayımlanan bu belgelerde adı geçen kişi Hamza Bâlî ise 19 Zilhicce 980 ile (22 Nisan 1573) 26 Rebîülâhir 981 (25 Ağustos 1573) tarihleri arasında idam edilmiş olmalıdır.

Kadı Nûrullah diye tanınan müderris ve müftü Münîrî Belgradî’nin (ö. 1026/1617’den sonra) Silsiletü’l-mukarrebîn adlı eserinde yer alan bilgiler bu konuya ışık tutması bakımından önemlidir. Münîrî’nin naklettiğine göre Hamza Bâlî İstanbul’da takibata uğrayacağını anlayınca memleketi Bosna’ya giderek Yukarı Tuzla’da ikamet etmeye başlar. Fakat Halvetî

şeyhi Nûreddinzâde'nin devlet nezdindeki ısrarlı teşebbüsleriyle İstanbul'dan bölgeye onu yakalamak için bir çavuş gönderilir; Hamza Bâlî İstanbul'a getirilerek sorguya çekilir ve hapse atılır, daha sonra da gizlice öldürülür. Olayın bütün safhalarında Nûreddinzâde'nin en önemli rolü oynadığını söyleyen Münîrî, Hamza Bâlî'nin mensuplarından bir yeniçerinin, "Ah şeyhim!" diyerek kendini hançerlediğini ve hadisenin 980 (1572) yılında cereyan ettiğini bildirir. Bu durumda Atâî'nin verdiği 969 (1561-62) tarihinin yanlış olduğu, Hacı Hamza Camii'ndeki kitâbenin de Atâî'ye dayanılarak yazıldığı kabul edilebilir. Ancak Hamza Bâlî'nin tarikatına mensup olan XVII. yüzyıl Melâmî müelliflerinden Sarı Abdullah Efendi'nin Semerâtü'l-fuâd'ında olayı tarih vermeden birkaç satırla zikretmesi ve torunu La'lîzâde'nin Atâî'nin verdiği tarihi kabul etmesini açıklamak güçtür. HalvetîSinânî şeyhi şair Seyyid Nizamoğlu da (ö. 1010/1601) Hamza Bâlî olayında Nûreddinzâde'nin rolü konusunda Münîrî'yi doğrulayan bilgiler vermektedir. Nûreddinzâde'nin din gayretiyle müftüye ve kazaskere gidip Hamza Bâlî'nin aleyhinde bulunduğunu ve ortadan kaldırılmasına çalıştığını söyleyen Seyyid Nizamoğlu, ayrıca onun Hamza Bâlî'nin 100'den fazla mensubunu da öldürttüğünü yazar. Zeyl-i Şekāik'te Nûreddinzâde'ye geniş yer ayıran Atâî'nin, onun Hamza Bâlî olayındaki rolü hakkında hiçbir şey söylememesi dikkat çekicidir. Münîrî saray mensuplarından, yeniçerilerden ve devlet ricâlinden önemli kişilerin Hamza Bâlî'ye bağlı olduğunu, Bosna'da çok sayıda müridi bulunduğunu, onun yolunu takip eden birçok kimse ile karşılaştığını, bunların aşk ve muhabbetten başka ilkeleri olmadığını, Hamza Bâlî'den "sultan" diye söz ettiklerini bildirir. Ayrıca, "Şehâdet edenlerden ve mecliste hazır bulunanlardan böyle işittim" diyerek Hamza Bâlî'nin zındıklığı ve ilhâdı gerektirecek bir şeyle suçlanmadığını, "İstesem İstanbul'dan tâunu defederdim" dediği ve bu sözde ısrar ettiği için katledildiğini, bunun da katli gerektiren bir suç olmadığını söyler. Ancak Hamza Bâlî'nin öldürülmesinden sonra özellikle Bosna ve civarında yoğun olarak bulunan mensuplarının sıkı şekilde takip edilmesi için bölgeye gönderilen fermanlarda ondan ve mensuplarından "mülhid" diye bahsedilir. Bu fermanlardan bazıları M. Tayyib Okiç tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.).

Öyle anlaşılıyor ki, Hamza Bâlî'nin saraydan ve önemli devlet ricâlinden, yeniçerilerden çok sayıda mensubu olması, tarikat silsilesinin Safevîler'e ulaşması ve devletin benimsediği Sünnî esaslarla uyuşmayan inançları

devleti ve bir kısım zâhir ulemâsını; çile ve riyâzeti, esmâ, evrâd ve ezkârı kabul etmemesi de bazı tarikat şeyhlerini tedirgin etmiş, bu durum Hamza Bâlî'nin idam edilmesine yol açmıştır.

Bayramî Melâmîleri'nin şehid olduğuna inandıkları Hamza Bâlî'nin tarikat silsilesi Hüsâmeddin Ankaravî, Sârbân Ahmed, Oğlan Şeyh İsmâil Ma'şûkī, Pîr Ali Aksarâyî, Bünyâmin Ayâşî, Emîr Sikkînî vasıtasıyla Hacı Bayrâm-ı Velî'ye ulaşır. Bunlardan Emîr Sikkînî ve Sârbân Ahmed hariç diğerleri çeşitli vesilelerle devletin takibatına uğramışlardır. Kendisinden sonra Hamzaviyye adını alan tarikat Bursalı Hasan Kabâdûz tarafından devam ettirilerek XX. yüzyıla ulaşmıştır.

Hamzaviyye mensuplarından Habeşîzâde Rahîmî Efendi, "Der Ta'rîf-i Ricâl-i Hamzaviyye" başlıklı manzumesinde kemal ehlinin Cenâb-ı Hakk'a vuslat için terk ve tecridi, çile ve erbaîni şart koştuklarını, riyâzet ve perhiz yapmadan nefsin terbiye edilemeyeceği kanaatinde olduklarını söyledikten sonra "hâdî-i sebîl-i reşâd Hamza Bey" diye andığı Hamza Bâlî'nin, Hakk'a gitmek isteyen kimsenin bu gibi zorluklara katlanmasına gerek olmadığını, bu güç yolun artık yasaklandığını, çile çekmenin ilme bir katkısı olmadığını, zikirle idrakte bir arınma sağlanamayacağını, Hakk'ın sırrını kuluna kendisinin bahşedeceğini ifade ettiğini, "Bir nazarla er eyler âdemi er / Sana lâzımsa var ara bul er" dediğini nakleder. David Ungrad, Stefan Gerlach ve Philippe du Fresne-Canaye gibi Batılı seyyahların Hamza Bâlî'nin Hıristiyanlık'tan etkilendiğini söylemelerinin (bk. Clayer, s. 87) gerçekle ilgisi yoktur.

La'lîzâde'nin, "Kabr-i şerifleri beyne'l-ahbâb mâlumdur" ifadesinden, Hamza Bâlî'nin defnedildiği yerin mensuplarınca gizli tutulduğu anlaşılmaktadır. Müstakimzâde ise kabrin Silivrikapı'dan Seyyid Nizam'a giden yolun sağ tarafında olduğunu, yanına daha sonra Hamzaviyye'ye mensup şair Tiflî'nin (ö. 1070/1659-60) defnedildiğini söyler. Kabir daha sonraki bir tarihte Mevlânâkapı'dan Silivrikapı'ya giden yolun sağında caddeye yakın çok yaşlı bir ağacın altına nakledilmiştir. Akşam üstleri dergâhtan çıkıp Hamza Bâlî'nin

kabrine giderek burada bir süre oturan Yenikapı Mevlevîhânesi postnişini Osman Selâhaddin Dede'nin emri üzerine kabir Abdülaziz devri ricâlinden,

Âdile Sultan'ın eşi Kaptanıderyâ Mehmed Ali Paşa tarafından 1281 (1864-65) yılında demir şebekeli açık bir türbe haline dönüştürülmüş, zamanla eskiyen demir şebeke sökülerek türbe 1996 yılında taş işçiliğiyle yeniden inşa edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 22/374, 585, 586; Münîrî Belgradî, Silsiletü'l-mukarrebîn ve menâkıbü'l-müttakīn, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2819, vr. 113b-114a, 140a-b; Seyyid Nizamoğlu, Câmiu'l-avârif, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2335, vr. 17b; Atâî, Zeyl-i Şekāik, I, 70-71; Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi, Divan, İÜ Ktp., TY, nr. 333, s. 69; Mehmed Nazmi, Hediyyetü'l-ihvân, İÜ Ktp., TY, nr. 1604, vr. 125a; La'lîzâde Abdülbâki, Sergüzeşt, İstanbul, ts., s. 34-40; Müstakimzâde, Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 1051, vr. 42a-b; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1288, s. 237; Tomar-Melâmîlik, s. 29; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 303-304; III, 228; Mehmet Ali Ayni, Hacı Bayram Velî, İstanbul 1343, s. 125; Abdülbakî [Gölpınarlı], Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 72-74; Hammer, GOR, VI, 236; Tayyib Okiç, "Quelques documents inédits concernant les hamzavites", Proceedings of the Twenty Second Congress of Orientalists (haz. Zeki Velidi Togan), Leiden 1957, II, 279-286; N. Clayer, Mystiques état et société, Les halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours, Leiden 1994, s. 86-89; Adem Handzič - Muhamed Hadzijahič, "O Progonu Hamzeviya u Bosni 1573 Godine", POF, XX-XXI (1970-71), s. 51-69.

Nihat Azamat

HAMZA BEY CAMİİ

Bulgaristan'ın Eski Zağra şehrinde XV. yüzyılda yapılmış cami.

Bugün Stara Zagora olarak adlandırılan ve eskiden Bulgaristan'daki Türk şehirlerinin en büyüklerinden olan Eski Zağra, XIV. yüzyılın ortalarından 1877-1878'e kadar Rumeli'deki önemli bir merkez olma durumunu korumuştu. Evliya Çelebi'nin 1062 Zilhiccesinde (Kasım 1652) burayı ziyaretinde mevcut on yedi cami ve mescidden bugün ayakta kalabilen tek ibadet yeri şehrin merkezinde bulunan Hamza Bey Camii'dir. Eskicami de denilen bu eser, Evliya Çelebi tarafından kalabalık cemaate sahip büyük bir ibadet yeri olarak tarif edilmiştir. Tam okunamayan cümle kapısı üstündeki üç satırlık Arapça kitâbesine göre, Yıldırım Bayezid'in oğlu Emîr Süleyman Çelebi döneminde Emîr Hamza Bey tarafından 811 (1408-1409) yılında yaptırılmıştır. Burada adı geçen Hamza Bey'in tarihî kimliği tam olarak aydınlanmamıştır. M. Kiel bu hususta bir fikir beyan etmemiş, Ekrem Hakkı Ayverdi ise bunun Fîruz Bey'in oğlu Antalya muhafızı Hamza Bey ile aynı kişi olabileceğini ileri sürmüştür. M. Süreyya Bey, bu zatın 833'te (1429-30) Eski Zağra'dan ayrılarak Sofya'ya gittiğini ve burada vefat ettiğini bildirir (Sicill-i Osmânî, II, 251). Hamza Bey Camii, üstündeki bir kitâbeden öğrenildiğine göre 1204'te (1789-90) bir tamir görmüştür.

Eski Zağra 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda korkunç bir facia ile karşılaşmış ve buradaki müslüman halk bir katliama uğramıştır. Bu felâkette hemen hemen bütün Türk eserleri tahrip edilmiş ve müslüman halktan sağ kalanlar göçe zorlanmıştır. Minaresi yıkılmış ve tahrip edilmiş olan Hamza Bey Camii, müslüman ahalinin yeniden şehre döndüğü sırada Osmanlı hükümetinin baskısı ile halka teslim edilince tamir edilerek ibadete açılmıştır. Daha sonra tekrar ibadete kapanan cami yıllarca kapalı olarak ayakta kalabilmiştir. 1966 Ağustosunda Bulgaristan'da yapılan bir inceleme gezisinde bu tarihî eserin bakımsız fakat ayakta olduğu görülmüştü. Ekrem Hakkı Ayverdi 1969 ve 1982 yıllarındaki ziyaretlerinde camiyi ancak dışından görebilmiş, ölçüsünü dahi tam alamadığı yapıyı çok kötü durumda bulmuştu.

Hamza Bey Camii, üç bölümlü son cemaat yerini takip eden kareye yakın (19,32 × 20,50 m.) bir harime sahiptir. Bu mekânın üstünü örten 17,50 m. kadar çapında yüksek kasnaklı kubbesiyle mâbed, Osmanlı dönemi camileri arasında kubbe büyüklüğü bakımından özel bir yere sahiptir. Binanın dış yüzü pek intizamlı olmayan taş ve tuğladan diziler halinde örülmüştür. Kubbe kasnağında taş ve tuğla tekniğinin esas duvarlara göre daha düzenli oluşu ve buradaki oval pencereler kasnakla kubbenin çok geç dönemde yenilendiğine işaret sayılabilir. Hatta kubbenin tam yuvarlak olmayışı da belki bu yüzdendir. Son cemaat yeri tuğla pâyelere binen kemerlerle ayrılmış olup yanlarda da ortasında bir pâye bulunan çifte kemer vardır. Buradaki üç bölümden iki yanda olanlar birer büyük, ortadaki ise daha küçük bir kubbe ile örtülmüştür. Son cemaat yeri kubbelerinin üçü de sekizgen kasnaklıdır. Geç bir dönemde buradaki kemerlerin içleri doldurularak örülmüş, sadece bazı pencere açıklıkları bırakılmıştır.

Rumeli'deki minarelerin çoğu gibi ince ve uzun gövdeli olan minaresi esas beden duvarı ile son cemaat yeri köşesi üstünde yükselir. Merdiveni buradaki duvar kalınlığı içinde bulunduğuna göre M. Kiel'in sandığı gibi sonradan ilâve edilmiş olamaz. Büyük kubbenin kareden kasnağa geçişi geniş çaplı tromplarla sağlanmıştır. Harim, her cephesindeki ikişer alt ve birer üst (kıble cephesinde iki) pencereden aydınlanmış, ayrıca kubbe kasnağına bir dizi oval biçimli pencere açılmıştır. Türk yapı sanatının klasik dönemine yabancı olan bu pencerelerin XVIII. yüzyıl sonlarındaki tamirde bu şekle sokulduğu düşünülebilir. Esasen mihrap ve kemerlerin araları ile kubbe pencereleri etrafındaki kalem işi nakışlar çok açık şekilde barok üslûbuna işaret eder. Ahşap mahfil ile mermer minberi de üslûpsuz basit eklemelerdir. Böylece Hamza Bey Camii'nin, geç bir dönemde belki bir yangın arkasından büyük ölçüde değişiklik ve tamir görmüş olduğunu söylemek mümkündür.

Bulgaristan'da 1980'li yıllarda hüküm süren Türklüğün ve Müslümanlığın kökünü kazıma politikası esnasında büyük bir zarar görmeyen bu mâbed, yumuşama politikasının ön planda tutulduğu günümüzde (1977) tamir edilerek ibadete açılmayı beklemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 379; Sicill-i Osmânî, II, 251; Hüseyin Râci Efendi, Târihçe-i Vak‘a-i Zağra, İstanbul 1326; a.e.: Zağra Müftüsü’nün Hâtıraları (haz. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul, ts.; Osman Nuri Peremeci, Tuna Boyu Tarihi, İstanbul 1942, s. 136; F. Babinger, Beiträge zur frühgeschichte der Türkenherrschaft in Rumelien, München-Wien 1944, s. 49-50; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mimârî Eserleri IV, 137-138, rs. 181-184; Muhammed Topçiyef, el-Mesâcid ve’l-müslimûn fî Bulġārya (trc. Abdullah es-Sûfî), Sofya, ts. (Bulgaristan başmüftüsü tarafından hazırlanan bu çalışmada caminin iskeleli iki fotoğrafı yayımlanmış olup bu resimlerden caminin tamir edildiği anlaşılmaktadır); M. Kiel, “Some Early Ottoman Monuments in Bulgarian Thrace”, TTK Belleten, XXXVIII/152 (1974), s. 636-644, rs. 1-8.

Semavi Eyice

HAMZA BEY CAMİİ

Makedonya'nın Manastır şehrinde XV-XVI. yüzyıllarda yapıldığı tahmin edilen cami.

Caminin hangi tarihte yapıldığı bilinmediği gibi bânisi Hamza Bey'in kimliği de aydınlatılamamıştır. Manastır'daki camilere dair bir makale yayımlayan Kroum Tomovski bu eseri XVIII. yüzyıla ait olarak göstermekte, Ekrem Hakkı Ayverdi ise bu görüşe karşı çıkmaktadır. Gerçekten Hamza Bey Camii'nin mimarisi ve duvar tekniği Osmanlı dönemi Türk sanatının klasik çağına işaret etmektedir. Ayverdi'nin buradaki incelemeleri sırasında oldukça harap durumda gördüğü cami kapalı idi ve pencereleri taşlarla örülmüştü. Şehir henüz Osmanlı hâkimiyetinde iken Manastır Vilâyetinin Târihçesi adlı bir monografi neşreden Mehmed Tevfik Bey'in eserinde adları geçen camiler arasında Hamza Bey Camii'ne rastlanmaz. Ayverdi'nin görüp fotoğrafını ve planını yayımladığı cami herhalde başka bir adla tanınmaktadır.

Hamza Bey Camii'nin etrafını moloz taşlardan örülmüş bir avlu duvarı çevirir. Yarım yuvarlak kemerli kapısının biçiminden ve üstündeki 1273 (1856-57) tarihli kitâbeden anlaşıldığına göre bu duvar ve girişi XIX. yüzyıl ortalarında şimdiki şekliyle yapılmıştır. Caminin esas son cemaat yeri bilinmeyen bir tarihte yıkıldığından yerine basit bir giriş mekânı uydurulmuştur.

Caminin ana binası taş ve tuğladan karma teknikte inşa edilmiştir. Dört sıra tuğladan oluşan hatılların aralarında muntazam yontulmuş tek sıra halinde taşlar vardır. Bu duvar tekniğinde dikkate değer bir husus da taşların aralarında dikine konulmuş iki tuğlanın yer almasıdır. Böylece her taş dört tarafından tuğlalarla çerçevelenmiş gibidir. Bu tekniğe Anadolu'da ve Rumeli'de bilhassa XV. yüzyıl mimari eserlerinde çok sık rastlandığı göz önünde tutulursa Hamza Bey Camii'nin yapım tarihinin XVIII. yüzyıla kadar getirilemeyeceği anlaşılır.

Dikdörtgen planlı caminin mihrabı, kitleden taşan dikdörtgen biçimde bir

çıkıntının içine yerleştirilmiştir. Kurşun örtülü kubbe sekizgen şeklindeki sağır bir kasnağa oturur. Mihrap çıkıntısında üstte bir çifte pencere olmasına karşılık yan cephelerde alt seviyede çıkıntıda bir, harimde ikişer pencere açılmıştır. Başka camilerde rastlanmayan bir özellik de bu pencerelerin kemerlerinde kendini gösterir. Burada normal olarak kullanılan sivri tahfif kemerlerinin yerine üç kademe halinde yukarı doğru sivrilen az derin nişler yapılmıştır. Âdeta mihrabı andıran bu kapı üstlükleri, Türk sanatında bazan hamamların içlerindeki ara geçitlerde görülmekle beraber cami mimarisi için yabancıdır.

Hamza Bey Camii'nin on iki cepheli gövdeye sahip kesme taştan bir minaresi vardır. Orijinal görünümü bozulmadan günümüze kadar gelebilen bu minarenin şerefe çıkmaları mukarnaslarla sağlanmıştır.

Makedonya Cumhuriyeti İslâm Birliği'nin teşebbüsüyle 1995 yılında caminin restorasyon projeleri hazırlanarak tamirine başlanmış, ancak iki yıl süren çalışmaların tamamlanmasından sonra imkânsızlıklar sebebiyle restorasyona ara verilmiştir. Cami halen ibadete açık değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Tevfik Bey, Manastır Vilâyetinin Târihçesi, Manastır 1327, s. 39-45; Kroum Tomovski, "Dzamii u Bitola", Zbornik (Annuaire) de la Faculté Technique de l'Université de Skopje, Skopje 1956-57, s. 29-60; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri II-III, s. 97, nr. 4903, rs. 1065, 1066.

Semavi Eyice

HAMZA BEY CAMİİ

Rodos adasında inşa tarihi bilinmeyen bir cami.

Adanın merkezi olan Rodos şehrinde kalenin içinde bulunmaktadır. Üstünde kitâbesi olmadığından yapım tarihi ve kurucusuna dair bilgi edinilememiştir. Her ne kadar Zeki Çelikkol, inşasının pek eski olmadığı şeklinde bir rivayetten söz ederse de mimarisi bunu doğrulamaz. Hamza Bey Camii XVI-XVII. yüzyılların mimari ve teknik özelliklerine sahip görünmektedir.

Hamza Bey Camii klasik kare planlı harime sahip küçük bir yapıdır. Son cemaat yeri üstü saç kaplı, öne meyilli basit bir sundurmadan ibarettir. Ancak bu kısmın minare tarafındaki yan cephesinin muntazam kesme taştan bir duvar halinde olması, evvelce mimari karakteri olan bir son cemaat yerine sahip bulunduğuna işaret eder. Fakat Rodos'ta İtalyan hâkimiyeti yıllarında da ince direklere dayanan saç kaplı özensiz sundurmanın varlığı H. Balducci'nin kitabındaki rölöveden anlaşılmaktadır. Harimin kare kitlesiyle kubbenin üzeri alaturka kiremitlerle kaplıdır. Yan cephelerde altta ikişer, üstte tek olmak üzere üçer pencere, giriş cephesinde iki, kıble cephesinde ise üstte tek pencere içeriyi aydınlatır. Kubbe yaklaşık 7 m. çapında olup sekizgen biçimli sağır bir kasnağa oturur. Kubbenin baskısı beden duvarları içindeki dört sivri kemer tarafından taşınmıştır. Balducci, çizdiği kesitte belirtmemekle beraber harimde kare mekândan kubbeye geçişi sağlayan kemerlerin altta üçgenler, üstte arı petekleri ve istalaktitlerle süslenmiş olduğunu yazmıştır. Caminin ahşap bir minberiyle mukarnaslı bir mihrabı vardır.

Girişi dıştan olan minarenin gövde ve şerefesi geç bir döneme işaret etmektedir.

Fakat çokgen biçimli kürsü kısmından gövde yuvarlağına geçişi sağlayan pabuçta bulunan yayvan baklavaların genellikle XVI. yüzyılın ilk yarısına kadar yapıldığı bilindiğine göre bunlar caminin de tarihlenmesine yardımcı olur.

Artık cemaati olmayan Hamza Bey Camii gurbetteki pek çok Türk eseri gibi kaderine terkedilmiş bir halde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

H. Balducci, Rodos'ta Türk Mimarisi (trc. Celâlettin Rodoslu), Ankara 1945, s. 85-86, rs. 67; Zeki Çelikkol, Rodos'taki Türk Eserleri ve Tarihçe, Ankara 1992, s. 79, rs. 225-227.

Semavi Eyice

HAMZA BEY CAMİİ

Yunanistan'ın Selânik şehrinde XV. yüzyılda yapılmış cami.

Evvelce adı Hamidiye bulvarı olan ve şehri doğudan batıya boydan boya geçen Egnatia caddesinin kenarında eski çarşı bölgesinin içinde inşa edilmiştir. Cami, içindeki üç satırlık Arapça kitâbeden öğrenildiğine göre Hamza Bey'in kızı Hafsa (Hafîze) Hatun tarafından 872 (1467-68) yılında yaptırılmıştır. Ancak Hamza Bey'in kimliği hususunda karanlık noktalar bulunmaktadır. Hamza Bey hakkında küçük bir monografi yazan Ali Ziya Topaç, onun II. Murad ve Fâtih Sultan Mehmed dönemlerinde önemli hizmetleri olan ve Eflak Beyi Vlad Tepeş'e elçi olarak gönderildiğinde kazığa vurularak şehid edilen Hamza Paşa ile aynı kişi olduğunu ileri sürer. Ekrem Hakkı Ayverdi ise XV. yüzyılda sayıları fazla olan Hamza bey veya paşalardan herhangi birini tercih etmemiştir. Halk arasında Kazıklı Voyvoda olarak bilinen Vlad Tepeş Hamza Paşa'yı 866'da (1462) şehid ettiğine göre kızı tarafından 872'de (1467-68) onun hâtırasına bir cami yaptırılmış olması mümkündür.

Hamza Bey Camii Selânik şehrinin en kalabalık semtinin ortasında bulunuyordu. Bir Yunanlı araştırmacı, Hafsa Hatun'un yaptırdığı caminin küçük bir mescid olduğunu ileri sürer. Menâzırü'l-avâlim adlı eserinde Trabzonlu Âşık Mehmed, Hamza Bey Camii hakkında bilgi vermekte ve camiyi vakfedenin Hafsa Hatun olduğunu, Taşköprizâde Kemâleddin Mehmed Efendi'nin Selânik kadısı olduğu 1001 (1592-93) yılında, kendisine bu şehrin vakıflarını kontrol ve tescil görevini verdiği sırada vakfiyesini incelediğinde caminin Hamza Bey'in kızı Hafsa Hatun tarafından yaptırılmış olduğunu tesbit ettiğini yazmaktadır. Cami halk arasında Hafsa binti Hamza Bey adıyla anılırken sonraları kurucusunun babasının adıyla anılır olmuştur. Âşık Mehmed ayrıca, bu ibadet yerinin sadece bir mescid olarak tasarlandığını ve ufak ölçülerde kubbeli olarak yapıldığını, fakat şehrin gelişerek büyümesi üzerine burada cuma namazı kılınması gerekince üç tarafından genişletilerek bir de avlu eklendiğini bildirir (bk. Menâzırü'l-avâlim, vr. 302b-303a; Babinger, Aufsätze und Abhandlungen, II, 48).

Caminin bu tesbitten yaklaşık yirmi beş yıl sonra son derece harap bir duruma düştüğü anlaşılmaktadır. Bunun sebebinin zelzele mi yoksa yangın mı olduğu bilinmemektedir. Camide bulunan 1028 (1619) tarihli iki beyitlik Arapça bir kitâbe binanın bir kapıcıbaşı tarafından ihya ettirildiğini haber verir. Vaktiyle Berlin'de Staatsbibliothek yazmaları arasında bulunan (Hamilton, nr. 344), şair ve vak'anüvis Mehmed Nergisî Efendi (ö. 1635) tarafından yazılan Hamza Bey Camii'ne ait vakfiye sûreti Franz Babinger tarafından metni ve Almanca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (bk. bibl.). 21 Rebîülevvel 1029 (25 Şubat 1620) tarihli bu belge, Seyyid Gazi oğlu kapıcı Mehmed Bey'in Selânik'te Hamza Bey'in bütünüyle harap olan, üstü ve duvarları yıkık halde bulunduğundan ibadet edilemez durumdaki

camiinin içini ve dışını mükemmel biçimde yenilediğini haber vermektedir.

Evliya Çelebi, 1078 Ramazanında (Şubat 1668) Selânik'i ziyaretinde kalabalık bir cemaate sahip kubbeli güzel bir bina olduğunu yazdığı Hamza Bey Camii'ni de ziyaret ederek bir kitâbesinin kopyasını kitabına geçirmiştir. Ancak Selânik'teki Türk eserlerine ilgi göstermeyen yabancı seyyahlar bu camiden hiç bahsetmezler. Balkan Savaşı'ndan az önce Selânik tarihi hakkında etraflı araştırmalar yapan Rumen O. Tafrali, şehrin topoğrafyasına dair olan kitabında bu eseri kısaca anarak avlu revaklarında görülen sütun başlıklarının Bizans asıllı olduğunu söyler. Bu konu sonraları işlenerek Türkler'in XVI. yüzyıl sonlarında II. Selim döneminde bu şehirdeki Bizans yapılarını yıktıkları ve mimari unsurlarını kendi binalarında kullandıkları iddiasına temel yapılmıştır.

Balkan Savaşı'nda Selânik kaybedildikten sonra Hamza Bey Camii de sahipsiz kalmış, buradaki bütün camilerde olduğu gibi minaresi yıktırılmış ve ana caddenin kenarında bulunduğundan avlu revakları dükkân haline getirilerek ibadet mekânı da sinema salonu yapılmıştır. 1953'te bu durumda olan mâbed daha sonra ufak çapta bir restorasyon görmüştür. M. Kiel 1970'te ve Ph. Bakhtsevanou 1985'te bu esere dair birer araştırma makalesi yayımlamışlardır (bk. bibl.). 1978 yılındaki zelzelede zarar gören yapının bir bölümü günümüzde (1997) mağaza olarak kullanılmakta ve çökme tehlikesi olan kısımları iskeleye alınmış bulunmaktadır.

Hamza Bey Camii'nin harimi kare planlı olup üstü, geçişi köşe trompları ile sağlanmış tek kubbe ile örtülüdür. Tromplarm alt uç başlangıçlarındaki üçgen dolguları mukarnaslıdır. Kurşun kaplı kubbe pencereli, sekiz köşeli bir kasnağa oturur. Mermer sütunlu son cemaat yerinin orta bölümü kubbeli, yanlarda olanlar çapraz tonozludur. Caminin XVI. yüzyılda büyütülmesi sırasında iki yanına birer kanat eklenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Kıble duvarında mihrapları bulunan bu kanatlar dikdörtgen planlıdır. Sağdaki (güney tarafı) kanadın planı bozulmuş ve düzensiz bir biçim almıştır. Bu kanadın dışında bulunan minarenin esas cami yapısının uzağında yer alması şaşırtıcıdır.

Cami, Türk döneminde şehrin iki ana caddesinin köşesindeki kavşakta kıbleye dönük olarak yerleştirildiğinden önüne ilâve edilen avlu ve revakları yamuk bir plana göre inşa edilmiştir. Revaklarda kullanılan sütunlar ve bunların başlıkları devşirme olup aralarında hayvan şekilleriyle süslü olan da vardır; ancak baklavalı Türk başlığı taşıyanlar da görülür. Geç bir dönemde avlunun üstü bir çatı ile örtülmüştür. Çok düzensiz bir planı bulunan avlu etrafındaki gözlerin üzerleri aynalı tonozlarla kapatılmış, sonraları bunların her biri dükkân haline getirilmiştir.

Hamza Bey Camii'nin, günümüzde hiçbir izi kalmayan ve Rumeli'deki bütün benzerleri gibi çok uzun olan gövdesi pahlı minaresi kesme taştan yapılmıştı. Selânik elden çıktıktan sonra bir süre daha ibadethâne olarak kullanılan caminin kubbesindeki kalem işleri, içindeki yazı levhaları ve şamdanlar eski fotoğraflarda görülür. Mihrapla geç bir dönem işi tesiri bırakan geçmeli ahşap minber de yok olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Mehmed, Menâzırü'l-avâlim, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2421, vr. 302b-303a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 158; O. Tafrali, Topographie de Thessalonique, Paris 1913, s. 191, lv. 32; F. Babinger, "Ein Türkischer Stiftungsbrief des Nerkesî vom Jahre 1029/1620", MOG, I, 151-166; aynı makale: Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte

Südosteuropas und der Levante, München 1966, II, 38-50 (Âşık Mehmed ’in metniyle birlikte); Ali Ziya Topaç, Hamza Bey Tarihi, Sinop ve İzmir Fatihi, Bursa 1949; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mimâri Eserleri IV, s. 259-260; B. Dimitriadis, Topographia tes Thessalonikes kata ten epokhes tes Tourkokratias 1430-1912, Thessaloniki 1983, s. 323-324; Semavi Eyice, “Yunanistan’da Türk Mimâri Eserleri”, TM, XI (1954), s. 169-170; M. Kiel, “Notes on the History of Some Turkish Monuments in Thessaloniki and Their Founders”, BS, XI (1970), s. 131-132; Ph. Bakhtsevanou, “To Hamza Bey Tzami apo to arkhiko Mescid tes Hafsa”, He Thessaloniki, I, Thessaloniki 1985, s. 391-411.

Semavi Eyice

HAMZA BEY KÜLLİYESİ

Bursa’da XV. yüzyıla ait külliye.

Murâdiye’nin batı kısmında, kendi adıyla anılan semte hâkim bir mevkide bulunan yapılar topluluğunun aslı cami, medrese, imaret ve beş türbeden meydana gelir; bugüne yalnız cami ile üç türbe ulaşmıştır. Külliyenin bânisi, I. Mehmed ve II. Murad’ın vezîriâzamı Bayezid Paşa’nın kardeşi olduğu sanılan İzmir Fâtihi lakaplı Hamza Bey’dir. Fâtih Sultan Mehmed’in 866 (1462) yılında Eflak’a gönderdiği heyette yer alan Hamza Bey, Drakula lakabı ile tanınan Voyvoda Vlad Tepeş (Kazıklı Voyvoda) tarafından heyetin diğer üyeleriyle birlikte öldürtülmüş, daha sonra İstanbul’a getirilen naaşı Bursa’da toprağa verilmiştir.

Cami. Binanın inşa kitâbesi yoktur; XV. yüzyılın ortalarında mescid olarak yapılmış, 1614’te Kazasker Muallimzâde Ahmed Efendi tarafından minber ilâvesiyle camiye çevrilmiştir. 1826 ve 1874 yıllarında tamirat geçirmiş ve bunların ikincisinde cümle kapısının üzerine bir kitâbe yerleştirilmiştir. 1959-1962 yılları arasında Bursa Eski Eser Sevenler Derneği ve 1969’da Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından tekrar tamir ettirilen cami ile türbeler halen oldukça bakımlı durumda bulunmaktadır.

Tabhâneli (zâviyeli) camiler grubuna giren yapı beş kubbeli bir son cemaat yeri, ana eksen doğrultusunda üzeri birer büyük kubbe ile örtülü iki ana mekân ve bunlardan girişe göre öndekinin yanlarında yer alan kubbeli iki tabhâneden meydana gelmektedir. Kare planlı olan ana mekânlardan öndeki önce sekizgen, sonra onaltıgen şeklinde biçimlenmiş bir kasnağa oturan 8,5 m. çapında bir kubbe ile örtülüdür. Kasnakta camları renkli altı pencere ve on iki adet niş yer alır. Sekizgen kasnağın köşeleri kubbe yuvarlağına dokuz sıra, onaltıgen kasnağın köşeleri ise üç sıra mukarnasla bağlanmıştır. Mihrap tarafındaki kubbe Türk üçgenleriyle pahlanmış bir kasnak üzerinde yükselir. Kasnakta üç, mekânın duvarlarında altlı üstlü olmak üzere ikişerden altı adet yuvarlak kemerli pencere bulunur. Geniş bir çerçeve içine alınmış olan mihrap nişinin kavsarası altı sıra mukarnaslıdır. Dikdörtgen planlı tabhâneler, geniş kemerli birer eyvan şeklinde girişin önündeki

mekâna eklenmiştir. Batıdaki eyvan, geçiş pandantiflerinde beş sıra mukarnas bulunan sekizgen kasnaklı bir kubbe ile örtülüdür. Bu bölümün güney duvarında yer alan mihrap yarı silindirik bir niş halinde ve sivri alınlıklıdır; nişin içinde dökümlü bir perde tasviri, çerçeve ve alınlıkta ise bitkisel motiflerin hâkim olduğu malakârî bezemeler görülür. Doğudaki eyvanın kubbesi, iki sıra iri bademden oluşan bir kasnak üzerine oturmaktadır. Buradaki mihrabın önceleri bir ocak olabileceği ileri sürülmektedir (Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi III-IV, s. 93).

Son cemaat yerini teşkil eden kubbe örtülü beş bölümden ortadaki diğerlerinden daha yüksek ve cepheden dışa taşkın yapılarak bir taka benzetilmiştir. Bu bölümün kemerini taşıyan pâyelerin iç yüzlerinde mihrâbiyeler bulunur. Son cemaat yerinin batı kısmındaki bölümde, caminin müezzinlerinden Hocazâde Mustafa Efendi’nin kabri yer almaktadır. Son cemaat yerinin soldaki tabhâne duvarına bitiştiği yerde bulunan minare orijinal değildir. Tek şerefeli olan minarenin kaidesi tuğla ve kesme taştan, gövdesi tuğladan yapılmıştır; şerefesinin altına yerleştirilen iki sıra çini levhanın gövdeyi kuşattığı görülür.

Duvarlarda bir sıra kesme taş ve üç sıra tuğladan oluşturulan almaşık bir örgü kullanılmış ve aralara dikey tuğlalar konularak tek düzelik önlenmiştir. Kasnak, kemer gibi kavisli bölümlerde sadece tuğladan faydalanılmıştır. Saçak altında ve kubbe eteğinde testere dişi sıraları yer alır. Yapının içi süsleme yönünden zayıftır. Eski kalem işi bezemelerden hiçbir iz kalmamış olup mevcut süslemeler ve renkli camlar yenidir. Batı eyvandaki mihrabın alçı bezemeleri ve binanın ceviz ağacından yapılma ahşap pencere kanatları ise eskidir.

Türbeler. Türbelerden caminin batı köşesine bitişik olan, kareye yakın dikdörtgen planlı ve tromplarla geçilen kasnaksız kubbe örtülüdür. Kenarları kabartma çerçeveye alınan duvarlar kapı ve pencere kemerlerine kadar bir sıra kesme taş, iki sıra tuğla ile, kemerlerden sonra ise geometrik desenler meydana getirecek şekilde dekoratif dizilmiş tuğlalarla örülmüştür. Kuzey cephesinde yer alan kapı ile iki yanındaki mermer söveli pencereler sivri kemerli alınlıklara sahiptir. Kapının üzerinde ayrıca yuvarlak kemerli, alçı şebekeli ve renkli camlı bir pencere daha bulunmaktadır. Türbedeki üç sandukadan biri Hamza Bey’in eşine, diğer ikisi kızlarına aittir.

Hamza Bey'in türbesi avlunun güneybatı köşesindedir. Kesme taş ve tuğladan inşa edilen sekizgen planlı türbenin üzeri yine sekizgen ve yüksek bir kasnak üzerine oturan kubbe ile örtülüdür. Saçak

altında iki, kubbe eteğinde ise üç sıra testere dişinin binayı çepeçevre dolandığı görülür. Kapı doğu cephesinde ve dar bir eyvan şeklinde dışa taşkın yapılmıştır. Gövdenin kapı ve mihrap tarafına rastlayanlar hariç diğer altı cephesinde birerden altı mermer söveli ve parmaklıklı, kasnağında ise alçı şebekeli ve sivri kemerli sekiz pencere bulunmaktadır. Hamza Bey'inkinden başka on iki sandukanın daha yer aldığı türbenin içi oldukça sade, mihrabı mukarnaslıdır.

Bu türbenin yaklaşık 10 m. kuzeydoğusunda yer alan diğer türbe Hamza Bey'in torunu ve II. Bayezid'in damadı olan Kara Mustafa Paşa'ya aittir. Kare planlı yapının üzerini yüksek sekizgen kasnaklı bir kubbe örter. Kapı doğu cephesinde ve sivri kemerli derin bir eyvan şeklindedir. Duvarlara altlı üstlü dörder, kasnağa da cephe yönlerine bakan dört pencere yerleştirilmiştir; dört köşe ve sivri kemer alınlıklı olan alttakiler (girişin karşısına rastlayan sağdaki sağır) demir parmaklıklı, sivri kemerli olan üsttekilerle kasnaktakiler ise alçı şebekeli ve revzenlidir. Almaşık örgülü kesme taş ve tuğladan inşa edilen yapının saçak altını üç sıra testere dişi dolanır. Sivri kemerli bir mihrabın yer aldığı iç mekânda beş adet sanduka bulunmaktadır. Günümüze bazı duvar kalıntıları ulaşan medrese ise caminin kuzeydoğusunda yer alıyordu.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 209; H. Wilde, Brussa, Berlin 1909, s. 56; Ali Ziya Topaç, Hamza Bey Tarihi, Sinop ve İzmir Fatihi, Bursa 1949, tür.yer.; Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları (Bursa 1950), İstanbul 1982, s. 35-36; Ayverdi, Fâtih Devri Mi'mârîsi, s. 228-231, rs. 181-184; a.mlf., Osmanlı Mi'mârîsi III-IV, s. 89-97, 155-158; a.mlf. - İ. Aydın Yüksel, İlk 250 Senenin Osmanlı Mi'mârîsi, İstanbul 1976, s. 61; A. Gabriel, Une

capitale turque: Brousse-Bursa, Paris 1958, I, 141-143, rs. 81-83; II, lv. LXVIII/3-4; Aptullah Kuran, The Mosque in Early Ottoman Architecture, London 1968, s. 128-129, rs. 144-145; Cumhuriyetin 50. Yılında Vakıflar, Ankara 1970, s. 21; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 131-133; B. Harrell, Bursa Rehberi (trc. Suna Asımgil), İstanbul 1980, s. 27-28; Türkiye'de Vakıf Âbideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, III, 74-76, 262-264, 268-269, 326; Bedri Yalman, Bursa, İstanbul 1984, s. 158-161; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarîsi, İstanbul 1986, s. 88-89; a.mlf., "Osmanlı Devri Mimarîsi", Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı, Ankara 1993, s. 190; Memduh Turgut Koyunluoğlu, "Bursa Gezintilerinden Abideler", Uludağ, sy. 2, Bursa 1935, s. 31; Semavi Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimâî Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Camiler", İFM, sy. 23 (1962-63), s. 42, şekil 34; Bursa Ansiklopedisi, Bursa 1987, I, 425-426.

Enis Karakaya

HAMZA BEY PALANKASI CAMİİ

Macaristan'ın Erd kasabasında Türk döneminde yapılmış cami.

Macaristan'daki Türk hâkimiyeti sırasında Hamza Bey tarafından Budin'in 20 km. kadar güneyindeki Erd kasabasında ahşap direklerle korunan basit bir kale (palanka) yapılmıştı. Kanûnî Sultan Süleyman'ın emriyle Hamza Bey'in kurduğu bu kalenin içindeki caminin kimin vakfı olduğu kesin olarak bilinmiyorsa da bânisinin Hamza Bey olduğu tahmin edilmektedir. 1072 yılı Zilkadesinde (Haziran-Temmuz 1662) buraya uğrayan Evliya Çelebi, yakılmış olan kalenin Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa Budin'e gelirken Beylerbeyi İsmâil Paşa'nın himmetiyle camiyle birlikte ihya edildiğini bildirir. O sırada 300 muhafızı olan kale içinde ahşap yirmi ev bulunuyordu.

Budin Türk idaresinden çıktığında Hamza Bey Camii kendi kaderine terkedilmişti. 1838'de bir sel baskınında zarar gördüğü söylenen cami daha sonra yıkılmış, fakat minaresi günümüze kadar ayakta kalabilmiştir. 1847'de János Varsányi tarafından bir resmi çizilen minarenin daha o tarihte şerefeden yukarısının bulunmadığı, hatta şerefe tabanı ile çıkmasının bir kısmının da eksik olduğu görülür.

Caminin bugün sadece temel izleri farkedilmektedir. Ekrem Hakkı Ayverdi'nin ölçüleri binanın yaklaşık 10,64 m. genişlikte ve 8,10 m. derinlikte enine dikdörtgen planlı bir ibadet yeri olduğunu gösterir. Bu plana göre caminin üstü kiremit kaplı ahşap çatı ile örtülü olmalıydı. Minare girişinin zeminden yüksekte oluşu da buraya aslında cami içindeki bir mahfilden geçildiğini gösterir. Cami beden duvarlarının ahşaptan olması muhtemeldir.

Minare kesme taştan inşa edilmiştir. Kürsü ve gövde on iki pahlıdır. Daha önceki ziyarette mevcut olmayan sade kavisli bir çıkmaya oturan şerefe korkuluğu ile petek kısmı ve üstteki külâh, 1970-1972'deki tamir ve düzenlemede K. Ferenczy tarafından yapılmıştır. Gövdenin şerefeye yakın yukarı kısmında taşa işlenmiş süslemeler bir serhad kalesindeki küçük bir

camiye gösterilen özenin işaretidir.

Aynı düzenleme ve tamirde, yine betondan son derece sade bir de mihrap inşa edilerek Hamza Bey Camii'nin hâtırası yaşatılmak istenmiştir. Macaristan'da Türk hâkimiyeti döneminden kalabilmiş Peçuy'da Yakovalı Hasan Paşa ve Eğri'de Kethüdâ camileriyle birlikte üç minareden biri olan bu hâtıranın korunmuş olması şükranla karşılanır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 212; E. Foerk, Török Emlékek Magyarorszâgban, Budapest 1918, lv. 33; K. Cizányi, "Az érdi minaret", Technika [baskı yeri yok], 1942, s. 95-96; J. Molnár, "A Hazai minàrék esztétikai vizsgálata", Különnyomat a müvészettörténcti Ertesitö, Budapest 1961, I, 13-20, rs. 2, 7, 9, 16, 17; a.mlf., "Hamza bég dzsámija", Müemlékvédelem, III, Budapest 1964, s. 142-147; a.mlf., Macaristan'daki Türk Anıtları, Ankara 1973, s. 13, lv. 19-20; a.mlf., A Török világ Emlékei Magyarországon, Budapest 1976, s. 52-55, 3 resim; G. Györö, Türkische Baudenkmöler in Ungarn, Budapest 1976, s. 30-31, rs. 25; a.e.: Turkish Monuments in Hungary, Budapest 1976, s. 29; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri I, s. 184-189.

Semavi Eyice

HAMZA b. EDREK

(حمزة بن أدرك)

(ö. 194/810)

Hâricîler'in Acâride fırkasına bağlı kollardan Hamziyye'nin kurucusu

(bk. ACÂRİDE).

HAMZA FANSÛRÎ

(حمزة فانسوري)

(ö. XVI. yüzyılın sonları)

Malay dilinde eser yazan ilk mutasavvıf-şair.

Sumatra'nın kuzeybatı sahilindeki Fansûr kasabasında doğdu. İlk tahsilini Açe'de yaptıktan sonra Pahang, Bentem, Kudüs, Siyam, Hicaz ve Bağdat'a giderek buralardaki âlim ve sûfîlerden faydalandı. XVI. yüzyılın ikinci yarısında ve Açe Sultanı Alâeddin Riâyet Şah döneminde (1589-1604) şöhret buldu. Himayesi altında yaşadığı Riâyet Şah'ı kâmil bir velî ve kutub olarak nitelendirir. Hamza Fansûrî'nin 1590-1600 yılları arasında vefat ettiği tahmin edilmektedir.

Vahdet-i vücûd düşüncesinin Uzakdoğu İslâm dünyasındaki ilk temsilcisi ve hararetli savunucusu olan Hamza Fansûrî'nin eserlerinde öne sürdüğü fikirler, Açeli zâhir ulemâsından Nûreddin er-Rânîrî (ö. 1658) tarafından tenkit edilmiş ve bu eserler dönemin Açe Sultanı II. İskender'in emriyle yakılmıştır. Fansûrî, kendisinden sonra bölgede yetişen sûfî müellifler üzerinde derin tesirler bırakmış ve bazı eserleri öğrencisi Şemseddin Sumatrânî tarafından şerhedilmiştir.

Hamza Fansûrî, Malay dilinde tasavvufî eser yazan ve rubâî formunu kullanan ilk müellif ve şair olarak tanınır. Malay ve Endonezya müslümanları üzerinde etkili olmuş, Malay edebiyatının teşekkülüne önemli katkılarda bulunmuş, aynı dönemde yaşayan Cava adasındaki sûfîlere de tesir etmiştir. Onun bu tesirini, XVII. yüzyılın ikinci yarısında yazılan "Syair Perang Makasar" (nşr. ve trc. C. Skinner, Verbandelingen van bet Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-en Volkendunde, XL [1963]) adlı tarihî şiirde de görmek mümkündür. XVII. yüzyılın başlarında Malayca yazılan Tâcü's-selâṭîn (Mahkota Sgala Rajaraja) adlı eserde yer alan şiirlerde de muhtemelen Fansûrî'nin şiirleri örnek alınmıştır. Aynı yüzyılda yaşayan Sumatralı sûfî müellif Kemal Fahreddin de Fansûrî'nin üslûbunu

taklit etmiştir. Aynı tesir Endonezyalı çağdaş şair Emîr Hamza'nın eserlerinde de görülür.

Eserleri. 1. Şarâbü'l-ʿâşıḳīn (Leiden University Library, Cod., Or., nr. 7291/2). Malay dilinde yazılan ilk tasavvufî eser kabul edilir. Yedi bölümden meydana gelen eserin ilk dört bölümünde şeriat, tarikat, hakikat ve mârifet mertebeleri, beşinci ve altıncı bölümlerde Allah'ın varlığı ve sıfatları, son bölümde de tasavvufî aşk konuları ele alınmıştır. 2. Esrârü'l-ʿârifîn fî beyâni ʿilmi's-sülûk ve't-tevḥîd (Leiden University Library, Cod., Or., nr. 7291/1, 2016, 3372). Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tercümânü'l-eşvâḳ, Fahreddîn-i Irâkī'nin Lemaʿât ve Abdurrahman-ı Câmî'nin Levâʾiḥ'i örnek alınarak yazılmış olup bazı şiirlerini de ihtiva eder. 3. el-Müntehî (Leiden University Library, Cod., Or., nr. 7291/3).

Hamza Fansûrî'nin eserleri mahallî Endenozya dillerine tercüme edilmiştir. Fansûrî'nin Malayca şiirlerini, Hollandalı şarkiyatçı J. Doorenbos De Geschriften van Hamzah Pansoeri Uitgegeven en Toegelicht adıyla yayımlamıştır (Leiden 1933). G. W. J. Drevers ve L. F. Brakel, The Poems of Hamzah Fansuri adlı eserlerinde (Dordrecht 1986) Fansûrî'ye aidiyeti kesin olan şiirlerin filolojik incelemesini yapmışlardır. Hamza Fansûrî'nin Arapça ve Farsça şiirleri ise günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

J. Doorenbos, De Geschriften van Hamzah Pansoeri, Leiden 1933; Syed Muhammad al-Naquib al-Attas, The Origin of the Malay Shair, Kuala Lumpur 1968, s. 54-56; a.mlf., The Mysticism of Ḥamzah Fanṣūrī, Kuala Lumpur 1970; M. C. Ricklefs, A History of Modern Indonesia, London 1981, s. 47-49; G. W. J. Drewes - L. F. Brakel, The Poems of Hamzah Fansuri, Dordrecht 1986; H. M. Bukhari Lubis, The Ideas of Wahdat al-Wujūd in the Poetry of 'Abd al-Qādir Bīdil (Persian), Ibrahim Hakkı Erzurumlu (Ottoman Turkish) and Hamzah Fansuri (Malay) (doktora tezi, 1989), University of California; Osman Bin Bakar, "Sufism in the Malay-Indonesian World", Islamic Spirituality (ed. S. H. Nasr), New York 1991, s.

283-285; L. F. Brakel, “The Birth Place of Hamza Fansuri”, Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, XLII/2, Singapore 1969; a.mlf., “Hamza Pansuri: Notes on Yoga Practices, Lahir dan Zahir, the ‘Taxalloṣ’, Punning, a Difficult Passage in the Kitāb al-Muntahī, Hamza’s Likely Place of Birth and Hamzah’s Imagery”, a.e., LII/1 (1979); Zakaria Ahmad, “Sjech Hamzah Fansury: Ulama Penjair Terbesar”, Sinar Darussalam, sy. 36 (1971), s. 45; A. H. Johns, “The Poems of Hamzah Fansuri”, Bijdragen, sy. 146, Amsterdam 1990, s. 325-331; K. Steenbrink, “Qur’ân Interpretations of Hamzah Fansuri (CA. 1600) and Hamka (1908-1982): A Comparison”, Studia Islamika, II/2, Jakarta 1995, s. 73-95; E. Rosatria, “ʿ Alâḳatü ḥareketi neşri’l-İslâm ve terbiyeti’l-islâmiyye fî salṭanati Âtşiye”, a.e., III/1 (1996), s. 136-138; P. Voorhoeve, “Ḥamza Fansūrī”, EI^{2} (İng.), III, 155; “Fansuri, Hamzah”, Ensiklopedi Indonesia, Jakarta 1980, II, 989.

H. M. Bukharı Lubıs

HAMZA b. HABÎB

(حمزة بن حبيب)

Ebû Umâre Hazma b. Habîb b. Umâre ez-Zeyyât et-Teymî el-Kûfî (ö. 156/773)

Yedi kıraat imamından biri.

Kendi beyanına göre 80 (699) yılında doğdu (Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, I, 265). Kaynaklarda Fars asıllı ve İkrime b. Rib'î ailesinin mevlâsı olduğu belirtilir. Abdullah b. Ebû Evfâ ve Enes b. Mâlik gibi bazı sahâbîleri görmüş olabileceği ileri sürülmüş, ancak bu nesilden faydalanmamıştır. Kıraat tahsilini on beş yaşında iyi bir seviyeye getirdiğini söyleyen Hamza (a.g.e., a.y.) 100 (718-19) yılında imamlık görevi yapmışsa da hayatını ticaretle kazandığı, Kûfe'den Hulvân'a yağ götürüp sattığı ve bu sebeple "Zeyyât" lakabıyla anıldığı kaynaklarda verilen bilgiler arasındadır.

Hamza b. Habîb, kıraat ilmini Humrân b. A'yen ve Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Leylâ'dan öğrenmiş, kendisinin belirttiğine göre bunlardan İbn Ebû Leylâ'ya Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını dört defa okumuştur. Ayrıca A'meş, Ebû İshak es-Sebîî, Talha b. Musarrif ve Ca'fer es-Sâdık gibi âlimlerden de istifade etmiştir. Charles Pellat, Hamza'nın hocalarından söz ederken Âsım b. Behdele'yi de zikretmekle birlikte kaynaklarda buna dair bir işaret bulunmamakta, ancak hocalarından Ebû İshak es-Sebîî'nin ders aldığı kişiler arasında Âsım b. Damre adında bir zattan bahsedilmektedir (İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 165). Kur'an ve kıraat alanında Hamza'dan pek çok talebe faydalanmış olup Süleym b. Îsâ el-Hanefî, Âiz b. Ebû Âiz, Şuayb b. Harb, Abdullah b. Sâlih el-İclî ve yedi kıraat imamından Ali b. Hamza el-Kisâî bunlardan bazılarıdır. Süleym b. Îsâ'nın onun talebeleri arasında ayrı bir yeri olmalıdır. Zira Hamza'dan okuyan bazı arkadaşları kıraatteki üstünlüğü sebebiyle Süleym'den de okumuş (Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, I, 306) ve Süleym, İbn Mücâhid'in Kitâbü's-Sebʿa'sından sonra kırâat-i seb'aya dair telif edilen pek çok eserde Hamza'nın kıraati konusunda tercih edilen Halef b. Hişâm ve Hallâd b.

Hâlid adlı râvilerin de hocası olmuştur.

Hadis ilmiyle de meşgul olan Hamza b. Habîb Adî b. Sâbit, Amr b. Mürre, Hakem b. Uteybe, Habîb b. Ebû Sâbit ve Talha b. Musarrif'ten hadis rivayet etmiş, kendisinden

de Süfyân es-Sevrî, Cerîr b. Abdülhamîd, Şerîk b. Abdullah en-Nehaî, Muhammed b. Fudayl ve diğer tanınmış muhaddisler rivayette bulunmuşlardır.

Hamza b. Habîb, talebelerinden ücret almadığı ve hediye kabul etmediği gibi Kur'an dersi verdiği evden su içmeyi dahi hoş görmezdi. 156 (773) yılında Hulvân'da vefat edip burada defnedilen Hamza'nın 154 (771) veya 158'de (775) öldüğü de kaydedilmektedir.

Hamza'nın kıraatinin sıhhati üzerinde tartışılmıştır. Abdullah b. İdrîs ve Ahmed b. Hanbel onun kıraatini ihtiyatla karşılamışlar, Ebû Bekir b. Ayyâş da bu kıraati "bid'at" olarak nitelendirmiştir. Süfyân b. Uyeyne, "Hamza'nın kıraatiyle okuyan imamın arkasında namaz kılmayınız" demiş, Abdurrahman b. Mehdî ise bu kıraatle namaz kıldıran bir imama uyduğunda namazını tekrar kıldığını, elinden gelse Hamza'nın kıraatini okuyanları cezalandıracağını söylemiştir. Hadis hâfızı Yezîd b. Hârûn da Vâsıt'ta bulunan Ebü'ş-Şa'sâ'ya haber göndererek, "Bizim mescidimizde Hamza'nın kıraatini okutmayın" diye tâlimat vermiştir. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Hamza'nın kıraatindeki vecihlerin bir kısmını nahiv açısından "şâz" olarak nitelemiş (Meʿâni'l-Ḳurʾân, I, 414-416), Taberî de gerek bazı vecihlerin diğer kurrâya muhalefetine, gerekse bu vecihlerin fasih Arap diline aykırı oluşuna işaret ederek bu konuda Ferrâ'ya uymuştur (Câmiʿu'l-beyân, X, 20). Bütün bu değerlendirmelere rağmen Süfyân es-Sevrî, Hamza'nın kıraatindeki her vechin bir mesnedi bulunduğunu söyleyerek onu savunmuştur. Hamza'nın kıraatine en büyük desteği İbn Mücâhid vermiştir. O, Kitâbü's-Sebʿa'sında Mekke, Medine, Basra ve Şam kurrâsından birer kişi seçmesine karşılık Kûfe kurrâsından iki kişinin (Âsım b. Behdele ve Ali b. Hamza el-Kisâî) yanı sıra Hamza'nın kıraatini de yedili sisteminin içine almış, eserinin yüzyıllar boyunca gördüğü kabule ve kazandığı şöhrete paralel olarak Hamza'nın kıraati de yayılmış, en azından ilmî olarak bütün İslâm dünyasında yaşamıştır. Ancak Hamza'nın kıraatiyle

ilgili değerlendirme ve eleştiriler, İbn Mücâhid'in onu eserinde yedili sisteme dahil etmesinden sonra da devam etmiş, hatta bu eserdeki yedili sistem içinde Hamza'nın kıraati yerine başka imamların (meselâ Ya'kūb el-Hadramî) kıraatinin yer almasının daha uygun olacağını söyleyenler olmuştur (İbn Teymiyye, XIII, 390). Ebû Şâme de genel olarak mütevâtir kabul edilen yedi kıraatten söz ederken bunların içinde bazı şâz unsurların bulunduğunu ileri sürmüştür. Meselâ Hamza'nın, Kehf sûresinin 97. âyetinde yer alan "fe me'stetâû" (فما استطاعوا) ibaresindeki ت'yi ط'ya idgam ederek iki sâkini cemetmesini, Fâtır sûresinin 43. âyetinde geçen "mekre's-seyyi'" (مكر السئ) terkibinin sonundaki hemzeyi vasıl halinde sâkin okumasını, Nisâ sûresinin 1. âyetindeki "el-erhâm" (الأرحام) kelimesinin sonuna kesre vermesini bu şâz unsurlardan saymıştır (el-Mürşidü'l-vecîz, s. 174-176). Zehebî ise Hamza'nın kıraatiyle ilgili olarak daha telifçi bir tutum ortaya koymuştur. Abdullah b. İdrîs ve Ahmed b. Hanbel'in bu kıraat konusundaki olumsuz görüşlerinin med, imâle ve hemzeden önce yer alan sâkin harfler üzerinde yaptığı sektelerdeki ifrattan kaynaklandığını, bundan dolayı Hamza'nın kıraatiyle kılınan namazın iadesi gerektiğini ileri sürmenin aşırılık olduğunu belirten Zehebî, diğer kıraatler daha sahih olmakla birlikte Hamza'nın kıraatinin sıhhati üzerinde de icmâ bulunduğunu ileri sürmüştür.

Abdullah b. İdrîs ve Ahmed b. Hanbel'in Hamza'nın kıraati üzerindeki olumsuz görüşleriyle ilgili olarak İbn Mücâhid'in Muhammed b. Heysem'den naklen verdiği bilgiler konuya başka bir boyut kazandırmaktadır. İbnü'l-Heysem'in anlattığına göre Hamza'nın talebelerinden Süleym b. Îsâ'dan okuyan bir kişi Abdullah b. İdrîs'in meclisinde Kur'an okumuş, Abdullah, bu kişinin kıraatinde hemzelerin ve medlerin okunuşu gibi bazı hususlarda ifratlar tesbit ederek bu durumu kınamıştır. Halbuki bizzat Hamza'nın bu tür ifratları hoş görmediği ve talebelerini bundan menettiği dikkate alınırsa, kıraati konusunda tenkitlere yol açan kusurların kendisine değil râvilerine ait olduğu söylenebilir.

Hamza'nın kıraatinin bazı özellikleri şöyle sıralanabilir: 1. عليهم، إليهم، لديهم 'deki zamirlerin هـ 'ları zamme ile okunur. 2. أني، نصارى، موسى gibi kelimelerde -bunlardan sonra sâkin bir harf bulunmaması durumunda-imâle yapılır. 3. Sâkin bir harften sonra hemze geldiğinde burada vakfedilmemek şartıyla hemzeden önce sekte uygulanır: واليوم الـ / آخر، من / آمن 4. صراط

kelimesi bulunduğu her yerde Halef'in rivayetinde işmâm ile okunur (buradaki işmâm, ص harfinin isti'lâ sıfatı korunmak şartıyla ز 'ye karıştırılarak okunmasıdır).

Muhammed b. Heysem'in (ö. 249/863) belirttiğine göre onun dönemine kadar Kûfe Mescidi'nde daha çok Hamza'nın kıraati okunurdu. İbn Mücâhid (ö. 324/936) Kûfeliler arasında onun kıraatinin yayıldığını söylemiş (Kitâbü's-Sebʿa, s. 71-76), Enderâbî de (ö. 470/1077) Hamza'nın kıraatinin Kûfeliler'ce benimsendiğini ve kendi zamanına kadar itibar gördüğünü belirtmiştir (Ḳırâʾâtü'l-ḳurrâʾi'l-maʿrûfîn, s. 109). İbnü'l-Faradî'nin verdiği bilgiye göre Hamza'nın kıraati ilk asırlarda Mağrib'de de yayılmış, ancak İbn Hayrûn'un Endülüs'ten bu bölgeye gelip Nâfi' b. Abdurrahman'ın kıraatini öğretmesi üzerine halk daha çok Nâfi' kıraatine yönelmiştir (burada İbn Hayrûn'dan maksadın, Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. Hayrûn mu [ö. 301/913], yoksa onun babası Ebû Abdullah Muhammed b. Hayrûn mu [ö. 306/918] olduğu hususundaki inceleme için bk. Hind Şelebî, s. 283-294). Pellat, Mağrib'de halen yaygın olmamakla birlikte bazı bölgelerde Hamza'nın kıraatinin okunduğunu söylemektedir.

İbnü'n-Nedîm, Hamza b. Habîb'in aynı zamanda fıkıhla da uğraştığını kaydetmekte, Ebû Hanîfe'nin Hamza'ya hitaben söylediği, "Kur'an ve ferâiz konusunda sen bizi geçtin" sözünde onun bu yönü açık şekilde ortaya çıkmaktadır. Süfyân es-Sevrî'nin de benzer bir takdir ifadesiyle Hamza'ya iltifat ettiği zikredilmektedir.

Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Abdullah el-İclî ve Ahmed b. Hanbel hadis alanında Hamza'yı sika kabul ederken Nesâî onu "zararı yok" diye nitelendirmiş, Zekeriyyâ b. Yahyâ es-Sâcî ise "sadûk" olduğunu, ancak hâfızasının iyi olmadığını ileri sürmüştür. Zehebî, Hamza'nın rivayet ettiği seksen kadar hadisin bilindiğini, bunların hasen seviyesinden daha aşağı derecede bulunmadığını belirtir. Kütüb-i Sitte'den Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-Ṣaḥîḥ'i dışındaki beş eserde Hamza'nın rivayetlerine yer verilmiştir.

Hamza b. Habîb'in Menâm fî fażîleti ḥıfẓi'l-Ḳurʾân adlı bir risâlesi günümüze ulaşmış olup yazma nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 1631/3, vr. 36b-38a). Kaynaklarda zikredilen diğer eserleri şunlardır: Kitâbü Ḳırâʾati Ḥamza, Kitâbü'l-Ferâʾiż, Kitâbü'l-

ʿAded, Kitâbü'l-Maḳṭûʿ ve'l-mevṣûl fi'l-Ḳurʾân, Kitâbü Eşbâʿi'l-Ḳurʾân, Müteşâbihü'l-Ḳurʾân, Kitâbü'l-Vaḳf ve'l-ibtidâʾ (İbnü'n-Nedîm, s. 146, 173, 175, 176, 177, 179).

Vefâ Abdullah Kazmaz, Ümmü'l-kurâ Üniversitesi'nde (Külliyyetü'l-Lugati'l-Arabiyye)

Ḥamza b. Ḥabîb ez-Zeyyât ve tevcîhü ḳırâʾatihî luġaviyyen ve naḥviyyen adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1401-1402/1981-1982).

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Meʿâni'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî - M. Ali en-Neccâr), Beyrut 1403/1983, I, 414-416; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 385; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 134; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, III, 52; İclî, eṡ-Ṡiḳāt, s. 133; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, X, 20; İbn Mücâhid, Kitâbü's-Sebʿa (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1972, s. 71-78, 97-98; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 209-210; İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt, VI, 228; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 146-147, 173, 175, 176, 177, 179; İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs, Kahire 1966, II, 110; Enderâbî, Ḳırâʾâtü'l-ḳurrâʾi'l-maʿrûfîn (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1405/1985, s. 109-117; İbnü'lKayserânî, el-Cemʿ beyne ricâli'ṣ-Ṣaḥîḥayn, Beyrut 1405, I, 106; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, X, 289-293; Ebû Şâme, el-Mürşidü'l-vecîz, s. 174-176; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 455; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XIII, 390; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, VII, 314-323; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 141-160, s. 383-386; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 250-265, 306; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 90-92; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 605-606; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3418, V, 83-84; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, I, 261-263; a.mlf., Müncidü'l-muḳriʾîn, Kahire 1350, s. 8; a.mlf., en-Neşr, I, 158-167; el-Fihrisü'ş-şâmil: el-Ḳırâʾât (nşr. el-Mecmau'l-melikî li-buhûsi'l-hadâreti'l-İslâmiyye), Amman 1987, I, 240, 241, 285, 388, 443, 447; II, 642, 650, 657, 662, 682; a.e.: et-Tefsîr ve ʿulûmüh, Amman 1409/1989, I, 19-20; Hind Şelebî, el-Ḳırâʾât bi-İfrîḳıyye, Tunus 1983, s. 186-188, 207-214, 283-294;

Hadîce Ahmed Müftî, Naḥvü'l-ḳurrâˀi'l-Kûfiyyîn, Beyrut 1406/1985, s. 95-106; Sezgin, GAS, I, 9; Ch. Pellat, "Ḥamza b. Ḥabīb", EI² (İng.), III, 155.

Tayyar Altıkulaç

HAMZA HÂMİD PAŞA

(ö. 1183/1770)

Osmanlı sadrazamı.

Muhtemelen 1110 (1698-99) yılında İstanbul'da Çatalçeşme semtinde doğdu. Babası Develihisar kasabasından tüccar Ahmed Ağa'dır. Küçük yaşta Reîsülküttâb Süleyman Efendi'ye intisap ederek Sadâret Mektûbî Kalemi'ne girdi, daha sonra da ona damat oldu. Mektupçu Râgıb Mehmed Efendi'nin himayesiyle 1731'de Mektûbî Kalemi başhalifeliğine terfi etti. On yıl kadar süren bu görevi sırasında itibarı arttı ve Râgıb Efendi'nin reîsülküttâb olması üzerine sadâret mektupçuluğuna getirildi (Ocak 1741). Ekim 1755'te reîsülküttâb, iki ay sonra sadâret kethüdâsı olan Hamza Hâmid Efendi 1756'da defter eminliğine tayin edildi. Râgıb Paşa'nın sadrazam olmasından sonra tekrar sadâret kethüdâsı, ardından büyük rûznâmçeci ve çavuşbaşı oldu; 1761'de üçüncü defa sadâret kethüdâlığına getirildi. Bir yıl kadar sonra görevinden alınan Hamza Efendi'ye vezirlik pâyesiyle önce nişancılık, sonra da Selânik sancağı tevcih edildi. Ancak Râgıb Paşa'nın himayesi sayesinde Selânik'e gitmeyip İstanbul'da kaldı.

Koca Râgıb Paşa'nın Mart 1763'te hastalanarak devlet işlerinden uzak kalması üzerine ona vekâleten sadâret kaymakamı tayin edilen Hamza Paşa, Râgıb Paşa'nın ölümü üzerine 8 Nisan 1763'te sadrazam oldu. Yaratılış itibariyle fazla vesveseli ve kararsız olması devlet işlerinin birikmesine sebep olunca yedi ay sonra görevinden alındı (1 Kasım 1763). III. Mustafa'nın kendisine olan teveccühünden dolayı malları müsâdere edilmediği gibi borçlarını karşılamak üzere kendisine bir miktar yardım da yapıldı. Hamza Paşa daha sonra Kandiye (Girit) valiliği, Mora muhassıllığı ve Hanya muhafızlığı görevlerinde bulundu; Haziran 1768'de Hanya ile birlikte ikinci defa Girit valiliğine getirildi. Temmuz 1769'da Cidde ve Habeş valiliğine tayin edilen Hamza Paşa, ertesi yıl hac esnasında Arafat'ta ölünce vasiyeti üzerine Mekke'de defnedildi.

Hamza Hâmid Paşa'nın sadâreti Avrupa'da siyasî dengelerin bozuk olduğu

bir döneme rastlar. Nitekim o sıralarda siyasî dengeler Prusya aleyhine bozulmuş bulunuyordu. Bu sebeple Kral II. Friedrich, Rusya ve Avusturya'ya karşı Osmanlı Devleti ile savunma ittifakı yapmak istiyordu. Koca Râgıb Paşa sadrazamlığı boyunca böyle bir ittifaktan kaçınmış, ancak muhalif tavır da takınmamıştı. Hamza Paşa ise sadrazam olunca kralın teklifini reddetmiş, fakat çok geçmeden Lehistan ve Karadağ'da nüfuzunu yaymak için halkı isyana teşvik eden Rusya'ya karşı bu defa Osmanlı hükümeti Prusya ile ittifak arayışı içine girmiştir. Hamza Paşa, hem bu amaçla hem de Osmanlı himayesinde olup konfederasyon adıyla teşkilâtlanan Leh vatanperverlerine güvence vermek için Ahmed Resmî Efendi'yi Berlin'e göndermiştir. Hamza Hâmid Paşa'nın sadrazamlığı esnasında içeride pek önemli hadise olmamış, İstanbul piyasasından bazı kimselerin tedavüldeki Macar altınlarını törpüleyip değerini düşürmeleri yasaklanmış, bu altınlar halktan toplanıp Darphâne-i Âmire'ye gönderilmiştir.

Hattat Yûsuf Efendi'den sülüs ve nesih, Sinek Ahmed Efendi'den divanî yazı-yı öğrenen Hamza Hâmid Paşa'nın Beşiktaş'ta Sormagir Mescidi'ni tamir ettirerek ibadete açtırdığı bilinmektedir. Oğlu Şerif Mehmed Efendi Mekke kadılığına kadar yükselmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İzzî, Târih, İstanbul 1199, vr. 283a; Çeşmîzâde, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1993, s. 19, 79, 87; Şemdânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 170; II/A, s. 7, 31, 42, 50, 54, 59, 62; II/B, s. 11, 29; Sefînetü'r-rüesâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2296, vr. 65b; İbrâhim Nâilî, Cevâmiu'r-rüesâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2244, vr. 17b; Süleyman Fâik, Sefînetü'r-rüesâ Zeyli (İstanbul 1269), İstanbul 1992, s. 93-95; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 101-102; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 8-10; Vâsıf, Târih, I, 155, 182, 184, 187, 217, 221, 228, 229, 306; II, 21, 281; Sicill-i Osmânî, II, 143, 255; IV, 803; Hüseyin Hüsâmeddin, Nişancılar Durağı, İSAM Ktp., nr. 9752, s. 181-182; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 349-350; a.mlf., "Hamza Hâmid Paşa", İA, V/1, s. 205-206; Kemal

Beydilli, Büyük Friedrich ve Osmanlılar, İstanbul 1985, s. 79; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili: Diplomatik, İstanbul 1994, s. 74, 225; J. H. Mordtmann - [E. Kuran], “Ḥamza Ḥāmid Pasha”, EI[2] (İng.), III, 157.

Mücteba İlgürel

HAMZA el-İSFAHÂNÎ

(حمزة الإصفهاني)

Ebû Abdillâh (Ebû Abdirrahmân, Ebü'l-Hasen) Hamza b. el-Hasen el-İsfahânî (ö. 360/971'den önce)

İranlı edip, tarihçi, lugat ve nahiv âlimi.

İsfahan'da dünyaya geldi. Bizzat şahit olduğu bilinen olaylardan hareketle 270-280 (883-893) yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir. Kültürlü bir kişi olan babası edebiyat, felsefe, tıp, tarih, tefsir, lugat ve nahiv ilimlerini, özellikle de hadis ilmini tahsil etmesini sağladı. Basra, Kûfe ve Bağdat'ta Abdân el-Cevâlîkī, Abdullah b. Kahtabe b. Merzûk es-Sâlihî, Mahmûd b. Muhammed el-Vâsıtî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, İbn Ebû Âmir, Ebû Bekir en-Nahvî el-Bağdâdî ve Ebû Sadaka el-Âmidî'den ders okudu. Bağdat'ta birçok âlimle tanışıp onların fikirlerinden faydalanan Hamza el-İsfahânî, Sem'ânî'ye göre 360 (971) yılından önce İsfahan'da vefat etti (el-Ensâb, I, 175).

Değişik alanlarda eser veren Hamza el-İsfahânî, eserlerinin büyük bir bölümü dil ve sözlükle ilgili olmasına rağmen daha çok tarihçiliğiyle tanınmıştır. Birçok âlim onu seçkin edipler arasında saymış, eserlerini kaynak olarak kullanmış ve kendisinden

övgüyle söz etmiştir. Yahudi ve Rum asıllı âlimlerle, ayrıca âteşkedelerde inzivaya çekilen insanlarla görüşüp onlardan sağlıklı bilgiler almaya çalışan Hamza el-İsfahânî'den bazı tenkitçilerin "bâiu'l-hezeyân" (asılsız bilgilerin satıcısı) diye söz etmeleri haksızlıktır.

Başta I. Goldziher olmak üzere bir kısım araştırmacılara göre Hamza el-İsfahânî dilde Şuûbiyye'nin önde gelen temsilcisidir. Ancak eserleri incelendiğinde Araplar'a ve Arapça'ya karşı düşmanca bir tavır içinde olmadığı görülür. Nitekim İran tarihi ve kültürüne daha çok ilgi göstermekle beraber zaman zaman Araplar'ı övüp İranlılar'ı tenkit etmekten

çekinmemiştir. Şuûbiyye hareketinin liderlerinden Hasan b. Sehl'i takdir etmemesi de onun Arap aleyhtarı mutaassıp bir İran milliyetçisi olmadığını göstermektedir.

Eserleri. 1. Kitâbü İṣfahân ve aḫbârihâ. Kitâbü İṣfahân, Târîḫu İṣfahân, et-Târîḫu'l-kebîr li-İṣfahân, Kitâb fî târîḫi İṣfahân adlarıyla da bilinen eserde müellif İsfahan'ın coğrafyası, topografyası, tarihî özellikleri ve burada yetişen meşhur kişiler hakkında bilgi vermektedir. Günümüze intikal etmeyen bu eser Hasan b. Muhammed el-Kummî, Mâferrûhî, Yâkūt el-Hamevî, Bîrûnî, Ebû Nasr Sehl b. Abdullah ve Mücmelü't-tevârîḫ ve'l-ḳıṣaṣ'ın adı bilinmeyen müellifi tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. 2. Târîḫu sinî mülûki'l-arż ve'l-enbiyâʾ (Kitâbü Tevârîḫi kibâri'l-ümem, Târîḫu Ḥamza, Mecmûʿatü Ḥamza, Tevârîḫu'l-ümem, Târîḫu kibâri'l-beşer, Kitâbü'l-Ümem). Eserde İran, Roma, Yunanistan ve Mısır ile yahudiler, Lahmîler, Yemenliler, Himyerîler, Kindîler ve İslâmî devirde kurulan hânedanlar hakkında bilgi verilmiş, özellikle İran ve İslâm tarihi üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulmuştur. Müellifin İslâm öncesi İran tarihi hakkında verdiği bilgiler Türk tarihi açısından da önemlidir. Hamza el-İsfahânî, on bölümden meydana gelen eserin mukaddimesinde bazı tabirleri açıklamış, eserde Farsça'dan Arapça'ya geçtiğini kabul ettiği kelimelere de yer vermiştir. Kitabı ilk defa J. M. E. Gottwaldt Latince tercümesiyle birlikte iki cilt olarak yayımlamış (Hamzae Ispahanensis Annalium Libri, X, Leipzig 1844-1848), Arapça metin daha sonra Mevlevî Kebîrüddin Ahmed (Kalküta 1866) ve Cevâd el-Îrânî et-Tebrîzî (Berlin 1340/1921; Beyrut 1961) tarafından tekrar neşredilmiştir. Ca'fer Şiâr eseri Farsça'ya çevirerek Târîḫ-i Peyâmberân ve Şâhân adıyla yayımlamıştır (Tahran 1346). 3. Kitâbü'l-Ems̱âl ʿalâ efʿal el-fâḫire (ed-Dürretü [el-Kelimâtü]'l-fâḫire ve'l-ems̱âlü's-sâʾiretü'l-câriye ʿalâ elsineti'l-fuṣaḥâʾ). "Efʿalü" (ism-i tafdîl) kalıbıyla söylenmiş 2600 Arap atasözünü (darbımesel) alfabetik olarak ele alan eserde darbımeseller ortaya çıkış sebepleri, ayrıca dil ve sözlük bakımından açıklanırken şiirden bol miktarda örnek verilmiştir. Otuz bölümden meydana gelen eserin sonunda atasözlerinde sık geçen, bedevîler (a'râb) arasında yaygın hurafe ve bâtıl inançlarla bazı fabller; çiftli (müzdevic) atasözleri ve bunların açıklamaları yer almaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan eseri (Damad İbrâhim Paşa, nr. 943) Abdülmecîd Katâmiş ed-Dürretü'l-fâḫire fi'l-ems̱âli's-sâʾire (I-II, Kahire 1971-1972), Fehmî Sa'd Sevâʾirü'l-ems̱âl ʿalâ efʿal (Beyrut 1409/1988)

adlarıyla yayımlamışlardır. 4. Kitâbü't-Tenbîh ʿalâ ḥudûs̱i't-taṣḥîf (Kitâbü't-Tenbîh ʿalâ ḥurûfi't-taṣḥîf, et-Tenbîh ʿalâ ḥurûfi'l-muṣaḥḥaf, et-Taṣḥîf ve't-taḥrîf). Dilciler ve ediplerle lugat ve şiir râvilerinin gerek şiir gerekse nesirde yapmış oldukları nokta, hareke, i'rab ve yazım hatalarına (tashîf ve tahrîf) dair olan esere, Ebû Nasr es-Saffâr el-Buhârî er-Red ʿalâ Ḥamza fî ḥudûs̱i't-taṣḥîf adıyla bir reddiye yazmıştır. Yâkūt el-Hamevî, İbn Hallikân, Gıyâseddin Abdülkerîm b. Tâvûs, Safedî, İbn Hacer el-Askalânî, Abdülkādir el-Bağdâdî Kitâbü't-Tenbîh'i kaynak olarak kullanmışlardır. Muhammed Es'ad Tales'in tahkikiyle 1388'de (1968) Dımaşk'ta yayımlanan eser (tıpkıbasım, Beyrut 1412/1992), Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn'in tahkikiyle de neşredilmiştir (Bağdat 1387/1967-68). 5. Kitâbü'l-Ḫaṣâʾiṣ ve'l-muvâzene beyne'l-ʿArabiyye ve'l-Fârisiyye (el-Muvâzene beyne'l-ʿArabî ve'l-ʿAcemî). Arapça ile Farsça'yı karşılaştırmak amacıyla, kelimelerin konularına göre gruplara ayrıldığı sözlük türünde bir çalışma olan eser Büveyhîler'den Adudüddevle'ye ithaf edilmiştir. Kitapta, Farsça'dan Arapça'ya geçtiğini kabul ettiği coğrafî isimler üzerinde duran müellif Farsça'nın Arapça'dan üstün olduğunu savunmaktadır. Se'âlibî ve Yâkūt el-Hamevî gibi birçok âlim tarafından kaynak olarak kullanılan eserin eksik bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de kayıtlıdır (nr. 90). 6. Dîvânü Ebî Nüvâs (Şiʿru Ebî Nüvâs). Hamza el-İsfahânî, meşhur Arap şairi Ebû Nüvâs'ın 1500 şiirini toplayarak 13.000 beyitten oluşan bir divan meydana getirmiş, ancak Ebû Nüvâs'a aidiyeti şüpheli olan şiirlere de yer verdiği için tenkit edilmiştir (bk. EBÛ NÜVÂS). 7. Kitâbü'l-Ems̱âli'ṣ-ṣâdire ʿan büyûti'ş-şiʿr (Berlin, Tübingen Ktp., nr. 1215; Tahran, Melik Ktp., nr. 1150).

Hamza el-İsfahânî'nin kaynaklarda zikredilen diğer eserleri şunlardır: Kitâbü Aʿyâdi'l-Fürs, Kitâbü Envâʿi'd-duʿâʾ, Kitâbü'l-Evṣâf, Kitâbü't-Teşbîhât, Kitâbü't-Temâs̱îl fî tebâşîri's-sürûr, Kitâbü Rüdûdi Luġde (el-İṣfahânî) ʿalâ ʿulemâʾi'l-luġa ve rüvâti'ş-şiʿr, Kitâbü Resâʾil, Risâle fi'l-eşʿâri's-sâʾire fi'n-neyrûz ve'l-mihrecân, Risâle fi'n-neyrûz, Şiʿru İbni'l-Muʿtez, Şiʿru Ebî Temmâm, Kitâbü Şuʿarâʾi İṣfahân ve Meḍâḥikü'l-eşʿâr (Mittwoch, MSOS, XII [1909], s. 128-136; Hüseyin Ali Mahfûz, XIX [1963], s. 75-92).

BİBLİYOGRAFYA

Hamza el-İsfahânî, Sevâʾirü'l-emsâl ʿalâ efʿal (nşr. Fehmî Sa'd), Beyrut 1409/1988, nâşirin mukaddimesi, s. 3-4; a.mlf., et-Tenbîh ʿalâ ḥudûsi't-taṣḥîf (nşr. M. Es'ad Tales), Beyrut 1412/1992, Esmâ el-Hımsî-Abdülmuîn el-Mellûhî'nin mukaddimesi, s. 3-24; Ebû Nuaym, Ẕikru aḫbâri İṣbahân (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1410/1990, I, 352; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), I, 175; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 335-336; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 248; M. Şemseddin [Günaltay], İslâmda Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 81-84; Brockelmann, GAL, I, 152; Suppl., I, 221-222; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 309; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 78; Sarton, Introduction, I, 652, 687; Hânbâbâ, Fihrist, I, 1052; Abduh Bedevî, Nücûm fî âfâḳi'l-ʿArabiyye, Cidde 1402/1982, s. 67-74; R. Sellheim, el-Emsâlü'l-ʿArabiyyetü'l-ḳadîme (trc. ve nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Beyrut 1404/1984, s. 184-198; Sezgin, GAS, I, 336-337; VI, 210-211; VIII, 200-201; E. Mittwoch, "Die Literarische Tätigkeit Ḥamza al-Iṣbahānīs", MSOS, XII (1909), s. 109-168; a.mlf., "Hamza İsfahânî", İA, V/1, s. 207; Hüseyin Ali Mahfûz, "Ḥamza b. el-Ḥasan el-İṣfahânî sîretüh ve âsârüh ve ârâʾüh fi'l-luġat ve't-târîḫ ve'l-büldân", Sümer, XIX, Bağdad 1963, s. 63-95; F. Rosenthal, "Ḥamza al-Iṣfahānī", EI² (İng.), III, 156.

Abdülkerim Özaydın

HAMZA el-KİNÂNÎ

(حمزة الكناني)

Ebü'l-Kāsım Hazma b. Muhammed b. Alî el-Kinânî (ö. 357/968)

Muhaddis.

Şâban 275'te (Aralık 888) Mısır'da doğdu. 295 (908) yılında hadis tahsiline başladı ve ilk ilmî seyahatini 305'te (917) Irak'a yaptı. Bu esnada Halep'e uğrayarak Halep Kadısı Ebû Abdullah b. Abde'den hadis yazdı. Ebû Abdullah'ın, hadis tahsiline

yardımcı olmak üzere kendisine 200 dinar verdiği kaydedilmektedir. Hicaz ve Dımaşk gibi ilim merkezlerine de seyahat eden ve yolculuğu süresince birçok âlimden faydalanan Hamza el-Kinânî Nesâî, Muhammed b. Saîd es-Serrâc, Ebû Ya'kūb İshak b. İbrâhim el-Mencenîkī, muhaddis, edip ve tarihçi Ebû Halîfe Fadl b. Hubâb el-Cumahî, Abdân el-Ahvâzî ve Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'den hadis dinledi. Kendisinden de Dârekutnî, Ebû Abdullah İbn Mende, İbnü'r-Ressân diye bilinen Ebü'l-Kāsım Ahmed b. Feth el-Kurtubî, Abdülganî el-Ezdî ve Temmâm er-Râzî gibi âlimler hadis rivayet ettiler.

Hadislerin farklı rivayet yollarını toplamaya büyük önem veren Hamza el-Kinânî, bir defasında Hz. Peygamber'den gelen bir hadisin 200 tarikini bir araya getirdiğini söyleyerek sevincini belirtmiş, ancak birçok kişi bunun ilme katkı sağlayacak önemli bir şey olmadığını ifade etmiş, hatta rüyasında gördüğü Yahyâ b. Maîn kendisine, "Çokluk kuruntusu sizi o derece de oyaladı ki..." (et-Tekâsür 102/1) âyetinin hükmüne dahil olmasından endişe ettiğini söylemiştir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 180). Kinânî'nin Nesâî'nin es-Sünen'ini tam olarak ve iyi şekilde rivayet ettiği belirtilir (Tücîbî, s. 114-115).

Hamza el-Kinânî hâfız, sika, sebt gibi sıfatlarla anılır. Hadis ilmindeki otoritesi yanında zühd ve takvâdaki üstünlüğü ile bilinen, 300 (912-13) yılından sonra Kâbe'yi sık sık ziyaret ettiği belirtilen, Fâtımî ordusunun

Mısır’a doğru gelmekte olduğunu duyunca onların yüzünü görmeden ölmeyi temenni ettiği söylenen Kinânî, 357 yılı Zilkade (veya Zilhicce) ayında (Ekim veya Kasım 968) Fâtımîler’in şehre girmesinden üç gün önce Mısır’da vefat etti.

Kinânî’nin günümüze ulaşan tek eseri Meclisü’l-bitâḳa ve’l-ḥadîs̱i’l-müs̱elles̱ (müselsel) bi’l-evveliyye’dir. Cüzʾü’l-bitâḳa, Meclisü’l-bitâḳa, Meclisü’s-sicillât (bk. Vâdîâşî, s. 244) adlarıyla da anılan bu risâle Kinânî’nin öğrencilerinden Ebü’l-Hasan Ali b. Ömer b. Muhammed el-Harrânî tarafından rivayet edilmiştir. Harrânî, 357 (968) yılında semâ yoluyla kaydettiğini söylediği bu cüzü, muhtemelen hocasının vefatından bir müddet önce Amr b. Âs Camii’nde imlâ ettiği hadis derslerinde yazmıştır (İbn Cemâa, I, 154). Eserin muhtelif nüshaları mevcuttur (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 546/25; Köprülü Ktp., nr. 1584/16; ayrıca bk. Sezgin, I, 193).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrevî), XV, 239-242; Tücîbî, Bernâmec (nşr. Abdülhafîz Mansûr), Tunus 1981, s. 114-115, 157, 192; İbn Cemâa, Meşyeḫatü ḳāḍı’l-ḳuḍât (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir), Beyrut 1408/1988, I, 154-156; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVI, 179-181; a.mlf., Tez̠kiretü’l-ḥuffâẓ, III, 932-934; Vâdîâşî, Bernâmec (nşr. Muhammed Mahfûz), Beyrut 1400/1980, s. 244-245; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, IV, 20; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 351, 373-374; a.mlf., Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 378; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1596; İbnü’l-İmâd, Şez̠erât, III, 23-24; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 336; Sezgin, GAS, I, 192-193; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, IV, 454-455; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, II, 244-245; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 90; a.e. (Özbek), s. 136 (21 nolu dipnot).

Mustafa Ertürk

HAMZA PAŞA, Silâhdar

(ö. 1182/1768)

Osmanlı sadrazamı.

1727'de Niğde sancağına bağlı Develi-Karahisar kazasında doğdu. Babası bu yörenin zenginlerinden Mehmed Ağa'dır. On altı yaşında iken İstanbul'a giderek sarayın helvahâne şâkirdliğine girdi. Gösterdiği başarı üzerine bir yıl sonra Enderun Kiler Koğuşu'na alındı. Burada tahsil görüp Has Oda'ya terfi ettirildi ve derece derece yükselerek peşkir ağalığına kadar çıktı. Bu görevde iken, III. Mustafa padişah olunca gazaba uğrayarak saraydan çıkarılan Ahıskalı İbrâhim Paşa'nın yerine silâhdar tayin edildi (1757). Sırada çuhadar ile rikâbdar bulunduğu halde geleneğe aykırı olarak silâhdarlığa getirilmesinin sebebi, şehzadeliği sırasında III. Mustafa'nın hizmetinde bulunmuş olmasıdır. Hatta padişah onu henüz bir yaşındaki kızı Hibetullah Sultan'la da nişanlamış, ancak kızının 1762'de ölümü dolayısıyla evlilik gerçekleşmemişti.

Hamza Ağa, Haziran 1759'da vezirlikle Mora valiliğine tayin edildi. Bütün vezirlik levazımı ve masrafları padişah tarafından karşılandı. 1761'de Rumeli, 1762'de Özi valiliğine getirildi. 1177'de (1763-64) Niğbolu sancağı ve Vidin muhafızlığına, 1765'te buradan Hotin muhafızlığına nakledildi. Bu tayinin "tenzîl-i rütbe" sayılmasından dolayı kendisine bir ferman gönderilerek şanına uygun münhal bir eyalet olduğu zaman oraya tayin edileceği, ayrıca Hotin muhafızlarına Boğdan voyvodalığı haracından verilegelen 10.000 kuruşa 5000 kuruş zam yapılacağı vaadinde bulunulduysa da Hamza Paşa görevi kabul etmedi. Muhalif tavrı sebebiyle azledilerek vezirliği elinden alındı ve Dimetoka'da oturmaya mecbur tutuldu; fakat aynı yıl affedilerek vezirliği geri verildi. Önce Selânik sancağına, daha sonra da Mısır valiliğine tayin edildi (1766). Mısır valiliği, Kölemen beylerinin hükümetin emirlerini dinlemedikleri ve kendi başlarına hareket ettikleri bir döneme rastladı. Bu beyler, her yıl İstanbul'a ve Haremeyn'e göndermeleri gereken irsâliyeleri yollamadıkları gibi mahsûlâta da el koymaktaydılar. Ayrıca bu sırada Şeyhülbeled Bulutkapan

Ali Bey ile Keşkeş Hüseyin Bey arasında anlaşmazlık vardı. Hamza Paşa, Hüseyin Bey'in tarafını tutarak Bulutkapan Ali Bey'in Mısır'dan uzaklaşmasında etkili oldu. Ali Bey taraftarlarının Hamza Paşa'nın hayatına kastederek tâcizde bulunmaları onun üzerinde menfi izler bıraktı, hatta sadrazamlığı sırasındaki dengesiz tavırları da buna bağlandı. Hakkındaki şikâyetler sebebiyle Nisan 1767'de Halep'e, bir yıl sonra Aydın muhassıllığına, 16 Temmuz 1768'de Anadolu beylerbeyiliğine getirilen Hamza Paşa, 7 Ağustos 1768'de Ruslar'a savaş açmaktan kaçınan Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın yerine sadrazam oldu.

Tayininden kırk altı gün sonra 22 Eylül 1768'de İstanbul'a gelip görevine başlayan Hamza Paşa ilk olarak Rusya ile savaş kararı alınan meclise katıldı. Padişahın başkanlığında Lehistan işlerinin konuşulduğu toplantıda Ruslar'a Lehistan'ın iç işlerine müdahaleden vazgeçmeleri ve bu ülkeden çıkmaları konusunda çağrı yapılmasına, kabul ettiği takdirde İngiltere, Danimarka, İsveç ve Prusya hükümetlerini kefil göstermesine, aksi halde savaş ilân edilmesine karar verildi. Bunun üzerine Hamza Paşa Rus elçisi Obreşkov'u davet ederek alınan kararı bildirdi. Elçi, konunun yetkilerini aştığını söyleyip iki ay mühlet verilmesi talebinde bulunduysa da vakit kazanmak istediği düşünülerek on kişilik maiyetiyle birlikte Yedikule'ye kapatıldı (6 Ekim 1768) ve Rusya'ya resmen savaş ilân edildi.

Bu yoğun faaliyetler Hamza Paşa'yı oldukça etkiledi, mizacındaki dengesizlik daha da arttı. Bu işi yürütemeyeceği anlaşılınca İstanbul'a gelişinin 28. günü 20 Ekim 1768'de azledilerek Gelibolu'ya gönderilmesine kararı verildi. Üç gün sonra da kendisine Hanya sancağı tevcih edildi. Fakat Hanya'ya gitmek üzere Gelibolu'da ikamet ederken aynı ayın sonlarında vefat etti. Bazı kaynaklarda azil sebebi olarak Kırım hanının rolünden de bahsedilir.

Ahmed Resmî Efendi, onun İstanbul'a geldiğinde hasta ve dengesiz olduğunu, etrafa altınlar saçıp Farsça beyitler okuduğunu, Kırım hanı ile padişahın huzuruna çıktığında dengesiz hareketlerinin daha da arttığını yazar. Mâhir mahlası ile şiirler de yazan Hamza Paşa'nın aynı zamanda ilim sahibi olduğu ve güzel yazı yazdığı belirtilir. Yeğeni Ârif Mehmed Bey III. Selim devri silâhşorlarındandır.

BİBLİYOGRAFYA

Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), II/A, s. 32, 113, 114; III, 79; Ahmed Resmî, Hulâsatü’l-i‘tibâr, İstanbul 1286, 19-21; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 188-189; Hadîkatü’l-vüzerâ, s. 16-18; Vâsıf, Târih, I, 109, 160, 161, 197, 210, 234, 266, 270, 290, 294, 306, 312, 316, 318, 319, 320, 322, 326; Sicill-i Osmânî, II, 254-255; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 368-370, 373; IV/2, s. 401, 404-406, 408; a.mlf., “Hamza”, İA, V/1, s. 204-205; J. H. Mordtmann - [E. Kuran], “Ḥamza Pasha”, EI² (İng.), III, 157-158.

Mücteba İlgürel

HAMZA b. UMÂRE

(حمزة بن عمارة)

(ö. II./VIII. yüzyıl)

Keysâniyye'nin kollarından Kerbiyye'nin önde gelen kişilerinden biri

(bk. KEYSÂNİYYE).

HAMZANÂME

(حمزه نامه)

Hz. Hamza’nın (ö. 3/625) menkıbevî hayatı etrafında oluşan halk hikâyelerinin genel adı.

Hz. Hamza’nın cesareti, savaşçılığı ve güçlü şahsiyeti, şehid edilmesinden sonra Araplar arasında destanlaşmaya başlamış, kısa zamanda meddah ve kussâs denilen şifahî Arap hikâyecilerinin belli başlı konularından biri olmuştur. Daha sonra yazıya geçirilen bu hikâyeleri İranlılar birtakım yeni unsurlar katarak geliştirmiş, Türkler de dinî bir muhteva ile zenginleştirmişlerdir.

Hemen bütün tarihî kahramanlarda olduğu gibi Hz. Hamza’nın savaşları da çeşitli İslâm milletlerinin halk hikâyelerine intikal ederken gerçekliğini kaybetmiş, pek çok olağan üstü macera ve bu arada başka dönemlere, yer ve kişilere ait hadiseler onun şahsiyetine atfedilmiştir. Araplar arasında Sîretü Ḥamza, Esmârü’l-Ḥamza; İranlılar’da Kıṣṣa-i Emîr Ḥamza, Kitâb-ı Rümûz-ı Ḥamza, Dâstân-ı Emîr Ḥamza; Türkler’de Hamzanâme olarak bilinen bu destanî hikâyelerin yapısı gibi teşekkülü için nakledilen rivayetler de karışıktır. Evliya Çelebi’nin verdiği bilgiye göre (Seyahatnâme, I, 525) Hz. Peygamber’in hikâyecisi Sahîb-i Rûmî ilk defa bir Hamzanâme tertip etmiş, daha sonra Ebü’l-Meâlî bunu genişletip altmış cilde çıkarmıştır. Mevcut Arapça Sîretü Ḥamza’larda müellifin Ahmed b. Muhammed Ebü’l-Meâlî el-Kûfî olduğu görülmekteyse de bunların XVI. yüzyıldan daha eskiye gitmediği anlaşılmaktadır. İran versiyonunda ise bir nüshada Celâl-i Belhî’ye, başka bir nüshada Şah Nâsırüddin Muhammed Ebü’l-Meâlî’ye atıfta bulunulmaktadır. Ṣâḥib-ḳırannâme adını taşıyan Farsça nüshalardan biri 1073 (1662-63) yılında yazılmıştır.

Bazı araştırmacılara göre Hamzanâmeler’in kaynağı, Târîḫ-i Sîstân’da adı geçen Ḳıṣṣa-i Meġāzî-i Ḥamza adlı kayıp bir kitaptır. Ancak buradaki hikâyelerin kahramanı Resûl-i Ekrem’in amcası olan Hz. Hamza değil, Halife Hârûnürreşîd’e isyan eden İranlı Hamza b. Abdullah’tır (ö. 213/828).

Hâricîler'den olan Hamza b. Abdullah Sind, Hint ve Serendib'e seferler yapmış, ona atfedilen kahramanlıklar İranlılar'ı uzun süre meşgul etmiştir (Bahâr, I, 285-286). Zamanla Hz. Hamza'nın savaşlarına ait vak'alar da bu hikâyelere eklenmiştir. Böylece bu destanî maceralar Sünnîler'ce olduğu kadar Şiî çevrelerde de halk tarafından ilgiyle okunmuştur. G. M. Meredith-Owens, bütün belirti ve delillerin Hamzanâmeler'in İran kaynaklı olduğunu gösterdiği kanaatindedir (EI² [Fr.], III, 156). Van Ronkel de De Roman van Amir Hamza adlı kitabında (Leiden 1895) bu hikâyelerdeki Hamza ile Şâhnâme'nin Rüstem'i arasındaki benzerliklere dikkat çeker.

Hamzanâmeler zengin, karmaşık ve bazan mükerrer maceraları ihtiva ettiğinden her dildeki yazmaları farklı sayıda ciltlerden oluşmaktadır. İran kaynaklarında zikredilen ciltlerinin sayısı altmış dokuz ile seksen iki arasındadır. Arapça'da ise pek çok epizot ihtiva eden on ile on beş cilt arasında değişmektedir (Bibliothèque Nationale, nr. 3824-3836; Gotha, nr. 2420-2434). İran versiyonunda olduğu gibi Arapça olanlarda da kahraman tarihî şahsiyetiyle bilinen Hz. Hamza değil, fakat yine Resûl-i Ekrem'e yakınlığı belirtilen tamamen farklı bir kişidir. Birçok milletin ilgi gösterdiği eser, Amiran-Darejaniani adıyla XII. yüzyılda Mose Khoneli tarafından Gürcüce'ye adapte edilmiştir. Ayrıca Hindistan'da yayılmış ve minyatür sanatkârlarına konu teşkil etmiştir. Aynı metin farklı ciltler halinde İngilizce'ye (trc. Şeyh Seccâd, Kalküta 1892),

Cava, Bengal, Tamil ve Malezya dillerine de çevrilmiştir.

Hamzanâme, büyük bir ihtimalle XIV. yüzyıldan itibaren Türkler arasında ilgi görmeye başlamıştır. Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Suriye Türkmenleri arasında Hz. Hamza ile pek ilgisi olmayan çeşitli Hamza hikâyelerinin anlatıldığını zikretmektedir (Minhâcü's-sünne, VII, 43). Hz. Hamza ile karıştırıldığı anlaşılan Hamza b. Abdullah'ın maiyetinde çok sayıda Türkmen bulunduğundan bu menkıbelerin Türkler arasında yaygın olması tabiidir. M. Fuad Köprülü'nün, Bâbür'ün Vekāyi'de bahsettiğini söylediği Mîr Ser Berehne'nin yazdığı kıssa (Bâbür, I, 192, 471) başka bir kişi olan şair Emîr Hamza'ya (ö. 625/1228) ait olmalıdır.

Yazılı metin haline gelmeden çok önce Hamzanâmeler'in sözlü bir gelenek olarak Türkler arasında itibar gördüğü anlaşılmaktadır. Millî bir karakter

taşımamakla beraber Türk halkı tarafından kısa sürede benimsenerek yaygınlaşmasında, İslâm dinine karşı büyük bir sevgi ve saygı beslenmesi yanında hemen bütün hikâyelerin özünde kahramanlık ve cihad anlayışının bulunması, Hz. Hamza'nın cesareti, dürüstlüğü ve daima zayıftan yana olması, Türk halkının onun şahsında kendi benliğini bulması da önemli bir sebep teşkil eder.

Türkçe Hamzanâmeler ilk defa XIV. yüzyılda, Emîr Süleyman'ın musahiplerinden şair Ahmedî'nin kardeşi Hamzavî (ö. 815/1412-13) tarafından yazıya geçirilmiştir. Aslında anonim karakterde olan halk hikâyeleri arasında Hamzanâme'nin yazılı metinler halinde yaygınlık kazanmış olması, Dede Korkut Hikâyeleri gibi destandan halk hikâyeciliğine geçiş dönemi kabul edilen XIV-XV. yüzyıllarda derlenerek yazıya geçirildiği kanaatini güçlendirmektedir. Hamzavî'nin Hamzanâme'si zamanla daha da yayılmış, özellikle yeniçeri ortalarında, sınır boyu kalelerinde, hatta kahvehanelerde ya kitaplardan okunmuş veya meddahlar tarafından anlatılmıştır. Nitekim İstanbul kütüphanelerinde bulunan nüshalarından bazılarında eserin hangi tarihte, kim tarafından, hangi kahvehanede okunmuş olduğuna dair kayıtlar vardır. Süleyman Fâik Efendi, "Hamzanâme denilen efsâne-i kâzibe"nin sahaflardan kiralanarak bazı yerlerde okunduğunu, hâfızası kuvvetli olanların bu hikâyeleri ezberleyip meddah tarzında anlattıklarını kaydeder (Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I, s. 202). Hamzanâme'de birbirini takip eden 200'e yakın hikâyede tarihî gerçeklerle ilgisi olmayan çok değişik, bazan Kafdağı gibi hayalî ülkelerin, bazan gerçek kişilerle cin, peri gibi unsurların yer aldığı olağan üstü vak'alar anlatılır. Bunlar Hz. Hamza'nın hiç gitmediği Rum, Seylan, Orta Asya, Çin gibi ülkelerde geçer.

Hamzavî'nin nesir halinde yazıp yer yer kendi şiirleriyle süslediği Hamzanâme'nin 360 cilt olduğunu Evliya Çelebi zikrederse de arada kayıp bulunan defterlerle beraber son olarak LXIX. cildi görülmüştür (Türkçe Hamzanâme'nin Türkiye kütüphanelerindeki yazma nüshaları için bk. Sezen, s. 27-33). Türkiye dışındaki kütüphanelerde de birçok nüshası bulunan (Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I, s. 370) Hamzanâme'yle ilgili olarak Âşık Çelebi, XVI. yüzyıl şairlerinden İstanbullu Âhûremîrizâde Hâşimî'nin Hamza'nın Berkî ve Pûlâddil adındaki oğullarının kıssalarını yazdığını söyler (Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 74a).

Hamzanâmeler Batılı araştırmacıların da dikkatini çekmiştir. Türk-İslâm sanatı uzmanlarından Avusturyalı Heinrich Glück, 1550-1575 yılları arasında hazırlandığı ve aslının 1400 varaktan müteşekkil on dört cilt olduğu (TA, XVIII, 459) anlaşılan Viyana Müzesi'ndeki bir Bâbürlü Hamzanâmesi'nde bulunan 100 kadar minyatür üzerinde çalışarak İran resim sanatının Hint resim sanatına etkisini göstermeye çalışmıştır (Die indische Miniaturen des Hamza-Romanes im Österreichischen Museum in Wien und in anderen Sammlungen, Wien 1925).

BİBLİYOGRAFYA

Târîẖ-i Sîstân (nşr. Bahâr), Tahran 1314 hş., s. 156-159 vd.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 351-391; İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. Muhammed Sâlim), [baskı yeri ve yılı yok], VII, 43; Bâbür, Vekāyi' (Arat), I, 192, 471; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 74a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 525, 610; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 253, 344-345; a.mlf., Edebiyat Araştırmaları I, s. 21, 202, 363, 369-371, 378, 381; Pertev Naili Boratav, Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği, Ankara 1946, s. 126, 127, 208; Hilmi Ziya Ülken, Millet ve Tarih Şuuru, İstanbul 1948, s. 290-292; Fahir İz, Eski Türk Edebiyatında Nesir, İstanbul 1964, I, 248-256; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 190-191, 291; Özdemir Nutku, Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri, Ankara 1976, s. 53, 94-97; "Hamzavî", Büyük Türk Klâsikleri, I, 374-376; Lütfi Sezen, Halk Edebiyatında Hamzanâmeler, Ankara 1991; Bahâr, Sebkşinâsî, Tahran 1370 hş., I, 285-286; "Hamzanâme", TA, XVIII, 458-459; Hasibe Mazıoğlu, "Türk Edebiyatı, Eski", a.e., XXXII, 95; H. Lammens, "Hamza", İA, V/1, s. 203-204; G. M. Meredith-Owens, "Ḥamza b. ʿAbd al-Muṭṭalib", EI² (Fr.), III, 156-157; Abdullah Uçman, "Hamzanâme", TDEA, IV, 91-93.

Nurettin Albayrak

HAMZAVİYYE

(حمزه وية)

Hamza Bâlî’den (ö. 980/1572-73) sonra Bayramî Melâmîliği’ne verilen ad

(bk. HAMZA BÂLÎ; MELÂMİYYE).

HAMZİYYE

(الحمزيّة)

Hâricî fırkalarından Acâride’ye mensup Hamza b. Edrek’in (ö. 194/810) görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. ACÂRİDE).

HAN

(bk. KERVANSARAY).

HAN

Türk hükümdarlarının İslâm öncesi dönemden beri kullandıkları bir unvan.

Çin kaynaklarına göre Asya Hunları önceleri şanyü veya tanhu / tanju unvanlarını kullanmışlardır. III. yüzyıldan itibaren bunların yerini kağan / kaan ve han almaya başlamıştır. “Bağımsız yönetici” anlamına gelen han kelimesinin dişili ise hanımdır (bazı lehçelerde hanış). Aslında Türk göçebe devletinin başında kağan bulunur, o da akrabalarını han rütbesiyle kendisine bağlı oymakların başına yönetici olarak tayin ederdi. Fakat zamanla han unvanı “imparator, şah, sultan” karşılığında hükümdarlar için kullanılmaya başlanmıştır. Meselâ önceleri bir kabile reisi olan Timuçin, Moğol İmparatorluğu’nu kurup başına geçtiği zaman han unvanını almış ve o tarihten sonra Cengiz Han adıyla şöhret bulmuştur.

Hârizmşahlar’ın ordu teşkilâtında emîr muadili bir rütbe oluşturan hanın Dede Korkut hikâyelerinde de hükümdardan çok bey karşılığında kullanıldığı görülmektedir. Yine Anadolu’nun doğu ve güneydoğusundaki özel statülü birimlerin hâkimleriyle Safevîler döneminde İran’daki taşra yöneticilerine “bey, paşa” anlamında han denilmiştir. Bu kelime aynı zamanda Delhi Sultanlığı’ndan beri Hindistan müslümanları arasında soyluluk unvanıdır. “Hanlar hanı” anlamına gelen hân-ı hânân

ise özellikle Hindistan’da kurulan İslâm devletlerinde askerî bir makamın adı olmuştur.

Osmanlı padişahları içinde hanı bir hükümdarlık unvanı olarak ilk benimseyen I. Murad’dır; Yıldırım Bayezid ilk defa bu unvanı tuğralarına, Çelebi Sultan Mehmed de sikkelerine koydurmuştur. Han unvanı Kırım girayları ile Türkistan’da kurulan Hîve, Buhara ve Hokand devletlerinin hükümdarları için de kullanılmış, hatta bu devletler “hanlık” adıyla tanınmıştır; Karahıtay hükümdarları ise gürhan unvanıyla anılmıştır.

Kağan unvanı mutlak ve evrensel bir niteliğe sahiptir. Nitekim Oğuz Kağan destanında hükümdar, “Ben Uygurlar’ın kağanıyım ve yeryüzünün dört

köşesinin kağanı olsam gerektir” sözleriyle bu durumu ifade etmektedir. Kağanın imparatorluk içindeki yeri ve fonksiyonu bağlı oymak ve kabileleri bir arada tutmak, bunların sayısını arttırmak, birbirleriyle ve kendisiyle olan ilişkilerini devlet teşkilâtı içinde düzene koymak, ordunun başkumandanı sıfatıyla savaşları yönetmek, halkını bolluk içinde yaşatmak şeklinde özetlenebilir.

Göktürk ve Uygur hükümdarlarının resmî unvanı olan kağan daha önce Avarlar tarafından da kullanılmış ve Avrupa’ya taşınmıştır (kaganus). Bu unvanın Türkler’den önce Proto-Moğollar’da da bulunduğu ve çok defa “kaan” şeklinde söylendiği bilinmektedir. Göktürk hükümdarlarına kağan yerine han da deniliyordu; özellikle Tonyukuk Kitâbesi’nde bu unvana daha çok rastlanmaktadır. Türk devletlerinden Uygurlar ve Hazarlar birer kağanlık olarak kurulmuş, hatta Hazar tesiriyle ilk Rus hükümdarları da kağan unvanını benimsemişlerdir (Rásonyi, s. 60). Cengiz Han’ın oğulları genellikle kağan unvanıyla anılmışlar ve bu unvanın kâtipler tarafından resmî yazışmalarda kullanılması için emirler çıkarılmıştır (Spuler, s. 295). İlhanlı hükümdarları sikkeleri üzerine kağan unvanını çok defa “el-a‘zam, el-âdil” sıfatlarıyla birlikte koydurmuşlardır; Gāzân Han ise “kāğânü’l-a‘zam” yerine “es-sultânü’l-a‘zam” yazdırmayı tercih etmiştir.

İlk defa Arap müelliflerinin Türk, Moğol ve Çin hükümdarları için kullandıkları hâkan (hâkān) unvanı kağanın Arapçalaşmış şeklidir ve İslâmiyet’in Türkler’le Moğollar tarafından kabul edilmesinden sonra onlar arasında da yaygınlaşmıştır. Bu unvanı Fâtih Sultan Mehmed’den itibaren daha çok “sultânü’l-berreyn ve hâkānü’l-bahreyn” tabiri içinde Osmanlı padişahları kullanmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Doerfer, TMEN, III, 141-183; Räsänen, Versuch, s. 154-155, 219; Clauson, Dictionary, s. 611, 630; Eflâkî, Menâḳıbü’l-ʿârifîn, II, 612, 797, 818, 844, 846, 847-849; Uzunçarşılı, Medhal, s. 76, 94, 175, 180, 181, 201; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 230, 233, 238; Spuler, İran Moğolları, s. 294-298; L.

Rásonyi, Tarihte Türklük, Ankara 1971, s. 60-61; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, Ankara 1977, s. 154, 229-230; Hasan-ı Enverî, Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî-i Devreyi Ġaznevî ve Selcûḳī, Tahran 2535 şş., s. 242; Şemîs Şerîk-i Emîn, Ferheng-i Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî-i Devrân-ı Moġol, Tahran 1357 hş., s. 128-129; Bahaeddin Ögel, Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1982, I, 166 vd.; Aydın Taneri, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Döneminde Hükümdarlık Kurumunun Gelişmesi ve Saray Hayatı-Teşkilâtı, Ankara 1987, s. 221; Enver Paşa, "Türkçe'de Han Kelime-i Mühimmesi", İkdam, İstanbul 31 Kânunuevvel 1334; Hüseyin Hüsâmeddin, "Türklerde Han Unvanı", a.e., 25 Kânunusâni 1334; F. Laszlo, "Kağan ve Ailesi" (trc. Şerif Baştav), Türk Hukuk Tarihi Dergisi, I, Ankara 1944, s. 42; K. Shiratori, "Kağhan Unvanının Menşei" (trc. İbrahim Gökbakar), TTK Belleten, sy. 36 (1945), s. 497-504; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 2019; Pakalın, I, 704-705, 723-726; Dihhudâ, Luġatnâme, XII, 66; J. A. Boyle, "Khāḳān", EI² (Fr.), IV, 948; a.mlf., "Khān", a.e., IV, 1042-1043.

Aydın Taneri

HAN CAMİİ

Kırım Gözleve'de bulunan Mimar Sinan yapısı cami.

Kesin inşa tarihi bilinmemekte, 1552 yılında Kırım Hanı I. Devlet Giray tarafından yaptırıldığı kabul edilmektedir; Mimar Sinan'ın üç tezkeresinde de adı Tatar Han Camii şeklinde geçer.

Kırım hanları tahta çıkışlarında İstanbul'dan bir ferman alırlar ve bunları Han Camii'nde saklanan özel bir deftere kaydederlerdi. 1837 yılından sonra kaybolan bu defterdeki ilk imzanın I. Devlet Giray'a ait olduğu bilinmekte ve bu sebeple camiyi onun yaptırdığı sonucuna varılmaktadır. Halim Giray da Devlet Giray'ın Gözleve'de (Yevpatoriya) bir cami yaptırdığını kaydeder (Gülbün-i Hânân, s. 52, 176). 1834'teki restorasyon sırasında giriş kapısına konulan kitâbede caminin 1552 yılında Devlet Giray tarafından inşa ettirildiği yazılmıştır. Devlet Giray zamanında Kırım'da savaş olduğundan ve şartlar böyle büyük bir inşaat için uygun bulunmadığından Steven'e göre yapım işi Devlet Giray'ın veliahdı Mehmed Giray'a havale edilmiş ve onun tarafından bitirilerek 1564'te hizmete açılmıştır. V. Pyankova da mihrap duvarındaki nişte 979 (1571) tarihinin bulunduğunu söyler. Mimar Sinan'ın Kırım'a gidip gitmediği belli değildir; muhtemelen kendisi gitmemiş, inşaatları verdiği talimata göre bir kalfası ile yerli ustalar yürütmüştür. Çünkü onun 1550-1557 arasında yoğun biçimde İstanbul'da Süleymaniye Camii ile meşgul olduğu bilinmektedir.

Kırım'ın en gösterişli mimari eseri olan Han Camii'nin yapımında sarı kireç taşı ve mermer kullanılmıştır. İç mekânın kıble tarafında merkezî kubbe ile aynı çapta bir yarım kubbe, yan taraflarında da üçer kubbeli iki nef yer alır; bütün kubbe kemerlerinin içe gelen ayakları sekizgen kesitli dört pâyeye oturur. Kuzey cephesinde beş kubbeli bir son cemaat yeri bulunmaktadır; caminin kubbelerinin tamamı kurşun kaplıdır. Orta mekânın yüksekliği 22 m., genişliği 11,5 metredir. Ana kubbe sekiz köşeli bir kasnağa oturur; kasnağın on altı penceresi orta mekânı çok iyi aydınlatmaktadır. Kubbenin çapı 11 m., birer galeri barındıran yan neflerin genişliği 4,65 metredir. Kuzeydeki ana kapıdan başka batı ve doğu cephelerinde de birer kapı

mevcuttur. Batı cephesinde ayrıca tünel biçiminde bir merdiven bulunmakta ve küçük, üstü kapalı bir balkona çıkmaktadır; oradan da küçük bir girişle bu taraftaki galerinin güneybatı köşesinde yer alan ve hünkâr mahfili olduğu sanılan ahşap bir bölmeye geçilmektedir.

Orta mekânın önündeki yarım kubbenin altında beş dilimli mihrap bulunmaktadır. Mihrabın nişi mukarnaslarla doldurulmuştur; bunun iki tarafında yarım sütunçelerle başlıkları, üstünde de bir âyet göze çarpar. Mihrabın sağında orijinal olmayan bir minber vardır. Son cemaat yerinin kemerleri tahminlere göre 1896 restorasyonu sırasında kapatılarak ana kapı dışarıya kaydırılmış ve böylece bu girişin çift ahşap kapısı olmuştur. Asıl girişi teşkil eden iç kapı zengin bir oyma işçiliği gösterir ve kapı kemerleri mermerden yapılmıştır; üstünde de Arapça yazılı bir bant vardır. Son cemaat yerini galeriye bağlayan giriş kaldırılmıştır. Ana kapının sağında ve solunda mukarnas ve düğüm motifleriyle süslenmiş iki mihrâbiye bulunmaktadır. Son cemaat yerinin doğu ve batı tarafları duvarlarla kapatılmış olup mekânı örten beş kubbenin

kemerleri bu duvarlarla iki pâye ve iki mermer sütun tarafından taşınmaktadır; ortada yer alan pâyelerin önünde de birer kör sütun vardır.

Caminin kuzey duvarında sekizi kubbe kemerinin içinde, beşi aşağıda olmak üzere toplam on üç pencere yer almaktadır. Yukarıdakilerin üçü daire biçiminde, beşi sivri kemerli, çift sıra teşkil eden aşağıdakilerin ise üstte bulunan ikisi sivri kemerli, alttaki üçü dörtgen sövelidir. Doğu ve batı duvarlarındaki kubbe kemerlerinin içinde beşer adet yuvarlak, yan neflerin dış cephelerinde ise alt sırada üçer adet dörtgen ve üst sırada ikişer adet sivri kemerli pencere bulunur; son cemaat yerinin yan duvarlarında da aynı düzenleme görülmektedir. Güney cephesinde alttakiler dörtgen, ortadakiler sivri kemerli ve üsttekiler yuvarlak olmak üzere üç sıra pencere mevcuttur. Yan galerinin güney cephesinde her katta birer pencere yer alır. Üst pencereler sivri kemerli, alttakiler dörtgen biçiminde olup alt pencerelerde demir, üsttekilerde ağaç şebekeler vardır. Bütün bu pencereler camiyi görüntüye yumuşaklık veren bol bir ışıkla doldurmaktadır.

Bugünkü minareler 1977 yılında başlayan restorasyon çalışmalarında yapılmıştır. O tarihe kadar sadece temelleri duran minarelerin ne zaman ve

neden yıkıldığı bilinmemektedir. Mevcut resim ve gezi notlarından birkaç defa yapılıp tekrar yıkıldıkları anlaşılan minarelerin temellerinden, orijinal hallerinin Mimar Sinan'ın bilinen klasik ince Osmanlı minare formunda olduğu anlaşılmaktadır. Son cemaat yerinin önünde XVII ve XIX. yüzyıllara ait birkaç mezar bulunmakta ve eski tarihlilerin başka bir yerden buraya nakledilmiş olduğu sanılmaktadır; yeniler Kırım Savaşı'nda ölen Osmanlı subaylarına aittir. Ayrıca burada III. İslâm Giray tarafından yaptırılan 1061 (1651) tarihli bir çeşme mevcuttur.

Cami zaman içinde büyük tamirler geçirmiştir. Bunların en önemlileri, son cemaat yerinin sütun araları örülerek kapalı mekân haline getirildiği 1834 tamiratı ile buranın eski haline çevrildiği, minarelerin yapıldığı ve camiye tekrar orijinal görünümünün kazandırıldığı 1977'de başlayan büyük restorasyondur. Bu çalışmadan sonra yapı 1980'li yıllarda arkeoloji müzesi olarak kullanılmışsa da 1990 yılından itibaren geri dönen Kırım Tatarları'nın baskısı ile tekrar ibadete açılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VII, 565; P. S. Pallas, Bemerkungen aus einer Reise in die südlichen Statthalterschaften des russischen Reiches in den Jahren 1793 und 1794, Leipzig 1801, II, 28-33; A. Demidoff, Voyage dans la Russie méridionale, Petersburg 1842; Halim Giray, Gülbün-i Hânân, İstanbul 1327, s. 52, 176; Cafer Seidahmet [Kırımer], La Crimée, Lavsanne 1921; H. Bodaninskiy, Arkeologiçeskoye i Etnografiçeskoye İzuçenie Tatar v Krımu, Simferopol 1930; A. L. Jakobson, Srednevekoviy Krim, Moskva 1964; V. Draçuk v.dğr., Kerkintida-Gözlöv-Yevpatoriya, Tavriya-Akmescit 1977, s. 63-81; Oktay Aslanapa, Kırım ve Kuzey Azerbaycan'da Türk Eserleri, İstanbul 1979, s. 18-23; a.mlf., Mimar Sinan'ın Hayatı ve Eserleri, Ankara 1988, s. 47-49, plan 11, rs. 25-26; a.mlf., Mimar Sinan, Ankara 1992, s. 32-33; a.mlf., "Kırım'da Türk Eserleri ve Mimar Sinan'ın Yaptığı Cami", TK, sy. 28 (1965), s. 236-237; a.mlf., "Kırım'da Türk Eserleri", Emel, sy. 135, İstanbul 1983, s. 34-37; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 303; Mirza Bala, "Kırım", İA, VI, 761.

Nicole Kançal-Ferrari

HÂN-ı CİHÂN LÛDÎ

(خان جهان لودي)

(ö. 1040/1631)

Bâbürlü kumandanı ve devlet adamı.

Asıl adı Pîr Han olup 1587'de doğduğu tahmin edilmektedir (Cihângîr, s. 42). Gurlu akınları sırasında Hindistan'a yerleşen Afgan menşeli Lûdî sülâlesine mensuptur. Lûdîler, 1451-1526 yılları arasında Hindistan'da hüküm sürmüş ve Bâbür'ün 1526'da Panipat Meydan Savaşı'nı takiben Agra'yı almasına kadar Delhi Sultanlığı'nı idare etmişlerdi. 1555'ten sonra Afgan ve dolayısıyla Lûdî nüfuzu iyice kırıldı ve hanların çoğu Hümâyun'un himayesine girdi. Pîr Han'ın babası Devlet Han Lûdî de Ekber Şah'ın kumandanlarındandı. Pîr Han önce Raca Mansingh'in, daha sonra Şehzade Danyal'ın hizmetinde bulundu. Devlet Han Lûdî'nin ölümü üzerine Cihangir, ona karşı taşıdığı iyi niyetin bir nişanesi olarak oğlunu yanına getirtti ve kendisine "salâbet han" unvanı ile 3000 hizmetli ve 1500 süvarilik bir mansap verdi. Kaynakların belirttiğine göre hükümdarın "ferzend" (oğul) diye hitap ettiği Pîr Han'a sarayda özel bir itibar gösterilmiştir.

1607 yılında hân-ı cihânlığa terfi ettirilen Pîr Han, Cihangir tarafından Melik Anber'i te'dib ve Marata meselesini halletmekle görevlendirilerek Dekken'e gönderildi. Daha önce Nizamşâhîler'den II. Nizamşah, Melik Anber gibi akıllı ve güçlü bir kumandan sayesinde Bâbürlüler'e karşı Maratalar'ı kullanmayı düşünmüş ve onları maddî menfaatler karşılığında kendi tarafına çekmişti. Bunun ardından Bâbürlüler'e karşı yıpratma savaşları yapılmış ve merkezden yollanan kuvvetler de pek varlık gösterememişlerdi. Cihangir'in son olarak gönderdiği Hân-ı Hânân Abdurrahman da durumu kontrol altına alamadı. Bunun üzerine Hân-ı Cihân Lûdî Evrengâbâd'a (Khirki) geldi ve burada karargâh kurdu. Kumandanlar arasındaki fikir ayrılıkları Bâbürlü ordusunda tam bir bütünlük sağlamayı önlüyordu. Melik Anber ve Maratalar'ın arazinin sarp

oluşundan faydalanarak giriştikleri vurkaç savaşları çok etkili oluyordu; nitekim 1608'de Ahmednagar'ı ele geçirdiler ve Bâbürlüler'le ağır şartlar ihtiva eden bir antlaşma yaptılar. Hân-ı Cihân Lûdî, bu başarısızlığın sebeplerini yazdığı bir mektupla Cihangir'e açıkladı ve Dekken'de

zafere ulaşmak için güçlü bir orduya ihtiyaç olduğunu bildirdi. Ancak daha sonra Gucerat Valisi Abdullah Han, Hân-ı Cihân Lûdî ve diğer kumandanların tedbirsizliği yüzünden Babürlü kuvvetleri Dekkenliler karşısında tekrar bozguna uğrayınca Hân-ı Cihân Lûdî rütbesi indirilerek Thalnir'de (Thânâdar) ikamete mecbur edildi. Fakat bir yıl sonra hükümdarın teveccühünü tekrar kazandı ve Mehâbet Han ile birlikte Dekken'e gönderildi.

1617 yılı başında Şehzade Hürrem Dekken işlerini yoluna koymakla görevlendirildi. Cihangir, şehzadeye ve kumandanlara daha yakın olabilmek için Narbada nehri boylarındaki Handeş bölgesine gitti ve Burhânpûr'da konakladı. Bâbürlü-Âdilşâhî yakınlaşması bu sırada atılan önemli adımlardan biri oldu. Ancak yağmur mevsiminin yaklaşması üzerine Şehzade Hürrem, Mâlvâ bölgesinin merkezi olan Mandu Kalesi'ne çekildi; bu arada Pencap valiliği yüzünden babası ile arası açıldı. Hân-ı Cihân Lûdî iç çekişmelerin dışında, fakat hükümdarın yanında yer aldı ve bir müddet sonra Mültan gibi önemli bir yerin valiliğine tayin edildi. Orada göreve başladığında Safevîler ile münasebetler gerginleşmiş durumdaydı. Şah I. Abbas, Osmanlılar'la barış antlaşması imzalayarak batı sınırlarını emniyet altına aldıktan sonra Bâbürlüler'in Dekken'deki meşguliyetinden faydalanarak az bir kuvvetle savunulan Kandehar'a saldırdı ve şehri ele geçirdi (1031/1622).

Daha sonra Gucerât valiliğine tayin edilen Hân-ı Cihân Lûdî, Dekken işleriyle görevlendirilen Şehzade Pervîz'in 1626'da vefatı üzerine Dekken kuvvetlerinin başına getirildi. 1627'de Cihangir öldü. Dâver Bahş kısa bir süre tahtı ele geçirdi. 1628'de Şehzade Hürrem Şah Cihan unvanıyla hükümdar oldu. Hân-ı Cihân Lûdî yeni hükümdara itaat arzetmesine rağmen Balagat Kalesi'ni Nizamşâhîler'e bıraktığı için Şah Cihan tarafından Agra'ya çağrıldı. Başşehre giden Hân-ı Cihân Lûdî, aleyhinde gelişen tehlikeli durum karşısında kaçarak Nizamşâhîler'e sığındı. Bu olay üzerine Bâbürlü-Nizamşâhî münasebetleri tekrar gerginleşti. Bâbürlü

kuvvetleri Nizamşâhîler'i yer yer mağlûp etmeye, hatta Devletâbâd'a kadar sürmeye muvaffak oldular. Tehlikenin yaklaştığını gören Hân-ı Cihân Lûdî, kendi halkının kalabalık olarak bulunduğu Pencap'a geçmeye karar verdi. Yakın maiyetiyle birlikte kuzeybatıya doğru yol alırken Şah Cihan'ın Kâmkâr yönetiminde gönderdiği birlik ona yetişti. Sihinda gölü kenarında yapılan çarpışmada yenildi ve başı kesilerek Şah Cihan'a gönderildi.

BİBLİYOGRAFYA

Cihângîr, Tüzük-i Cihângîrî (nşr. Seyyid Ahmed Han), Aligarh 1863, s. 42, 61, 107-108; a.e.: Memoirs (trc. A. Rogers - H. Beveridge), London 1909-10, I, 87 vd.; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, V, 142; B. Prasad, History of Jahangir, Allahâbâd 1940, s. 22 vd.; Bayur, Hindistan Tarihi, II, 166, 175-176, 189, 196-199; H. Beveridge, "Hân Cihân Lûdi", İA, V/1, s. 207; S. Moinul Haq, "Khān Djahān Lodī", EI² (İng.), IV, 1017-1019.

Enver Konukçu

HÂN-ı CİHÂN MAKBÛL

(خان جهان مقبول)

(ö. 770/1368-69)

Tuğluklu devlet adamlarından.

Hindû asıllıdır. Tilingina'da rahip iken burayı ele geçiren Uluğ Han'a esir düştü ve Delhi'ye getirildi. Müslümanlığı kabul ederek Makbûl adını aldı. 1322'den sonra saraya intisap etti ve Muhammed Tuğluk'un nezdinde kazandığı itibar sayesinde kendisine hanlık tevcih edildi. Daha sonra melik, vezir ve "Kıvâmülmülk" unvanları ile önemli devlet hizmetlerinde bulundu. Delhi'de Dekkenli bir kimsenin böyle önemli memuriyetlere yükselmesi Türk meliklerini rahatsız etti; bundan dolayı sultanla arasını açmaya çalıştılar. Ancak bütün gayretlerine rağmen Makbûl mevkiini korumayı başardı. 1327'de Dekken'in müstahkem kalesi ve şehri Devletâbâd'a (Deogiri) giden Makbûl, sultan adına şehrin yönetimini üstlendiği gibi civardaki racaların te'dibiyle de uğraştı. Kısa bir müddet sonra Mültan'daki Behram Ayaba Kişli (Kişlû) Han ayaklanınca sultanın emriyle oraya gönderildi. Hân-ı Cihân Makbûl bölgede sükûneti tekrar sağladı ve bir süre vali olarak Mültan'da kaldı.

Delhi'ye döndükten sonra malî işlerin yöneticiliği olan vekîl-i memâlikliğe tayin edildi. Bu görevde iken sultan kendisine "mesnedi a'lâ-yi Uluğ Kutluğ a'zam-ı hümâyûn Hân-ı Cihân Makbûl" unvanını tevcih etmek suretiyle ona olan güvenini gösterdi. Bu arada Hân-ı Cihân Makbûl, bozulan arazi hukukunu ıslah etmek için ilk adımları attı. Sık sık meydana gelen savaşlarda sultanın yanında yer aldı. 1345-1350 yılları arasında Güney Hindistan'a gitti; Varangal, Dekken ve Gucerât isyanlarını bastırarak bölgede sükûneti sağladı.

Hân-ı Cihân Makbûl, 1351'de Gıyâseddin II. Muhammed Şah'ın ölümünden az önce Delhi'ye döndü. Sultanın vefatı üzerine Mahmud ile Fîrûz Şah arasındaki taht mücadelesinde Fîrûz'un tarafını tuttu. III. Fîrûz

Şah Tuğluk Makbûl’e birçok ihsanda bulundu; ayrıca ona “hâce-i cihân” yanında çeşitli unvanlar tevcih etti.

Sultanla birlikte bazı reformları uygulamaya koyan Makbûl gelir ve giderleri tanzim etti. Eyaletlerden gönderilen vergilerin hazineye aktarılmasını bizzat takip ederek masrafların defterlere işlenmesi mecburiyetini getirdi. Bu arada pazar sistemiyle de ilgilendi. Bazı satış yerleri kurdurarak esnafın aşırı fiyatlarla mal satmasını önledi. Askerî ve mülkî alanda da denetimlere önem veren Makbûl orduya gerekli olan şeyleri temine çalıştı. Yolcular için kervansaraylar inşa ettirdi. Devletin haber alma işlerini düzene koydurdu ve iktâ sahiplerinin meseleleriyle yakından ilgilendi. Ganj ve Cemne nehirlerinin taşkınlarından zarar görenlere yardımda bulundu. Bazı yörelerde nehir çevresinde sulama kanalları yaptırarak verimi yükseltmeye gayret gösterdi.

Hân-ı Cihân Makbûl seksen yaşlarında vefat etti ve Delhi’de defnedildi. Daha sonra inşa ettirilen türbesi, Sencer Camii (Kâlî Mescid) civarındaki Nizâmeddin Evliyâ Dergâhı yanında bulunmaktadır. Makbûl, devrine damgasını vurmuş önemli şahsiyetlerdendir. Sultan Fîrûz Şah Tuğluk, kendisine duyduğu sevgiden dolayı Makbûl’ün sahip olduğu iktâları ve unvanları büyük oğlu Cûne Şah’a tevcih etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Şems-i Sirâc Afîf, Târîḫ-i Fîrûzşâhî (nşr. Vilâyet Hüseyin), Kalküta 1891; T. W. Haig, Turks and Afghans, Delhi 1965, s. 167, 172, 174, 178, 180, 182, 185; V. D. Mahajan, The Sultanate of Delhi, Delhi 1970, s. 195-196; Banarsi Prasad Saksena, “Firuz Shah Tughluq”, CHIn., V, 574-576; “Hân-i Cihân Makbûl Hân”, İA, V/1, s. 215; I. H. Siddiqi, “Khān-ı Djāhān Maḳbūl”, EI² (İng.), IV, 1019; “Ḫân-ı Cihân Maḳbûl Ḫân”, UDMİ, VIII, 840-841.

Enver Konukçu

HÂN-ı HÂNÂN

(خان خانان)

Eski Moğol ve Türk-İslâm devletlerinde yüksek bir unvan ve askerî makam.

“Hanlar hanı” demek olup önceleri en üst seviyedeki yöneticiler tarafından kullanılırken zamanla emîrü’l-ümerâ veya beylerbeyi anlamını kazanmıştır. Cüveynî

ve Cûzcânî, Karahıtay hükümdarının “gürhan” diye anıldığını ve bunun “hân-ı hânân” mânasına geldiğini belirtirler. Türk ve Moğol menşeli kabile reisleri de Hindistan’a yerleştiklerinde hanlık geleneğini sürdürmüşlerdir. Delhi Türk sultanlarından Gıyâseddin Balaban Han’ın oğlu ve halefi Bengal Valisi Nâsırüddin Buğra Han tahta çıkmayı istemediği için hükümdarlığa oğlu Keykubad getirilmiş, fakat yeni sultan devlet idaresinde tam bir hâkimiyet kuramamış ve saray görevlilerinin oyuncağı haline gelmişti. Bunun üzerine Bengal’de sultanlığını ilân eden babası Nâsırüddin Buğra Han kendisiyle Ganj nehri kıyısında buluştu ve ona bazı nasihatlerde bulundu. Bu nasihatlerden biri de hanlık teşkilâtının yeniden düzenlenmesi ve bir hân-ı hânânlık makamının tesis edilmesiydi. Buna göre hükümdarın emri altındaki hân-ı hânânın on hanı, her hanın on meliki, her melikin de on emîri bulunacaktı.

1290’da Delhi’de saltanatı ele geçiren Halacîler, bu eski Türk geleneğine bağlı kalarak Celâleddin Fîrûz Şah zamanında gerçekleştirilen ilk tayinlerde hân-ı hânânlığa da yer vermişlerdir. Celâleddin Fîrûz Şah’ın oğullarından İhtiyârüddin 1290’da hân-ı hânân unvanını almış ve daha sonra yeni sultan Alâeddin Muhammed Şah’a devlet yönetiminde büyük yardımlarda bulunmuştur. Alâeddin Muhammed Şah bazı düzenlemeler yaparak hân-ı hânânlık dışında alp han, nusret han, uluğ han ve zafer han adlarıyla dört önemli makam daha kurdu; ancak bunların hân-ı hânânlık ile olan münasebetleri hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Hân-ı hânân unvanının Halacîler’in son zamanlarında da kullanıldığı Hintli tarihçi Ziyâeddin Berenî’nin bir kaydından anlaşılmaktadır. Bu kayda göre son

Halacî hükümdarı Kutbüddin Mübârek'i öldürterek tahtı ele geçiren Hindû asıllı Nâsırüddin Hüsrev Şah kardeşi Hüsâmeddin'e bu unvanı vermişti. Delhi'de saltanat sürmüş hânedanların sonuncusu olan Lûdîler'in kurucusu Behlûl de Tuğluklular döneminde hân-ı hânân diye anılmıştır.

Bâbürlüler de hân-ı hânân unvanını benimsemişlerdir; ancak bu unvanı alan kişilerin devlet içindeki fonksiyonları zaman zaman değişiklik göstermiştir. Bâbür, Vekāyi'inde Hindistan'da çok itibar gören emîrlere âzam hümâyun, hân-ı cihân, hân-ı hânân gibi unvanlar verildiğini belirtmektedir (II, 342). Bâbür'ün oğlu Hümâyun da devlet teşkilâtında hân-ı hânânlık unvanını muhafaza etmiş ve oğluna atabeg olarak seçtiği Bayram'a bu unvanı vermiştir. Mirza Abdürrahim, Abdurrahman ve Muîn gibi meşhur Bâbürlü devlet adamları da hân-ı hânân unvanı ile görev yapmışlardır. Hindistan'daki Türk-Moğol kökenli olmayan diğer müslüman yöneticilerin de halk nezdinde itibar kazanmak için bu unvana ihtiyaç duydukları anlaşılmaktadır. Cihangir'in nedimi Muhabbet Han, Şah Cihan'ın izniyle aynı unvanı kullanmıştır. Âsaf ve Mîr Cümle de XVII-XVIII. yüzyıllarda yaşamış ve devlet kademelerinde şöhret kazanmış hân-ı hânânlardandır. Bâbürlüler'in yükseliş ve yıkılış yıllarında hân-ı hânânlık yanında hân-ı a'zam, hân-ı cihân, hân-ı devrân, hân-ı sâmân, hân-ı zamân gibi farklı unvanlara da rastlanmaktadır. Ayrıca çok yaygın olmamakla birlikte hân-ı hânân unvanı Safevîler tarafından da kullanılmıştır. Meselâ Şah Abbas'ın hükümdarlığının ilânı sırasında etkinlik gösteren Ali Kulı Han'a bu unvan verilmişti (Sümer, s. 125-126).

BİBLİYOGRAFYA

Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, I, 308; Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 73; Berenî, Târîḫ-i Fîrûzşâhî (nşr. Seyyid Ahmed Han), Kalküta 1862, s. 140, 145-146; Bâbür, Vekāyi' (Arat), II, 342; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, The Akbarnāma (trc. H. Beveridge), New Delhi 1987, III, 643; Hâce Nimetullah, History of the Afghans (trc. B. Dorn), London 1965, s. 76; Yahyâ b. Ahmed es-Serhendî, Târîḫ-i Mübârekşâhî (nşr. H. Hosain - Khan Bahadur), Kalküta 1931, s. 62; Bayur,

Hindistan Tarihi, II, 58, 63, 70, 71; Faruk Sümer, Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1976, s. 125-126; “Hân Hânân”, İA, V/1, s. 207; A. S. Bazmee Ansari, “Bayram Khān”, EI² (İng.), I, 1135; S. Moinul Haq, “Khān Khānān”, a.e., IV, 1019-1020.

Enver Konukçu

HAN SARAYI

Kırım Hanlığı'nın başşehri Bahçesaray'daki hükümdarlık sarayı.

1503 yılında Kırım Hanı I. Mengli Giray tarafından, kendinden önceki hükümdarların yazlık saraylarının bulunduğu ve av alanı olarak kullandıkları ormanlarla kaplı bölgede Çürüksu ırmağının kenarına kurulmuş, o tarihten sonra çevresinde gelişen şehre de bu sarayın bağ ve bahçeler içinde olmasından dolayı Bahçesaray adı verilmiştir. 1578'de ülkeye gelen Lehistan elçisi Martin Bronevsky'ye göre, hıristiyan yapılarının kalıntılarından faydalanılarak inşa edilen ve etrafında sur bulunmayan serbest bir yapı topluluğundan oluşan bu ilk sarayın yalnız bir tek binası kâgirdi. Sarayın bugünkü yapısı büyük ölçüde, General Münnich kumandasındaki Rus ordusunun 17 Haziran 1736 günü şehri tahrip edip çekilmesinden sonra gerçekleştirilen imar faaliyetlerinin ürünüdür. Bu tahribat sırasında sarayın hemen tamamı, bitişiğindeki Han Camii ve arşiv-kütüphane ile birlikte yanarak yok olmuştur. Yangından kurtulan ve Vasily Smirnov tarafından Akmescid'de keşfedilip Petersburg Kütüphanesi'ne götürülen 124 defterin hazine evrakından önemli berat ve fermanları ihtiva ettiği sanılmaktadır. Sarayın II. Selâmet Giray zamanında (1740-1743) İstanbul'dan getirtilen usta ve malzemenin de yardımıyla daha geniş biçimde yeniden inşa edildiği ve bu arada Sultan I. Mahmud'un kütüphane için birçok kitap gönderdiği bilinmektedir. Bu yeniden inşa faaliyeti sırasında üç tarafına koruyucu duvar çekilen ve açık kalan cephe yönünde büyük bir bahçe düzenlenen saray çok belirgin bir Osmanlı karakteri kazanmış, daha sonra yapılan pek çok değişikliğe rağmen bu karakterini korumuştur. Çeşitli avluları, bahçeleri, su mimarisine ait örnekleri ve divanıyla âdeta Topkapı Sarayı'nın küçük bir kopyası olan bu saraya güzelliğinden ötürü Batı dünyasında "Küçük Elhamra" denilmektedir.

1783 yılında Ruslar'ın Kırım'ı ilhak etmesinin ardından müze yapılan ve bir bölümü çarların yazlık olarak kullanmalarına ayrılan Han Sarayı, ilk önce 1783-1787 yılları arasında II. Katerina için büyük bir restorasyon geçirdi ve çeşitli değişikliklere uğradı. Bu sırada binanın ikinci katına kapalı bir galeri ilâve edilirken daha önce bahçede yer aldığı sanılan

Gözyaşı Çeşmesi de iç taraftaki Çeşmeli Avlu'ya nakledildi. 1799'da I. Pavel'in emri üzerine çatısı, pencereleri ve kapıları ile II. Selâmet Giray'ın yeniden inşa ettirdiği Han Camii ve mescid tamir gördü. 1818'de I. Aleksandr'ın ziyareti sebebiyle bahçedeki havuza büyük bir fıskıye yapıldı. 1820'de yeni bir restorasyon başlatıldı; ancak mimarın bir süre sonra sarayın dört harem biriminden üçünü ve Fars bahçesindeki bazı köşkleri yıkmasından dolayı görevine son verildi ve faaliyet durduruldu. 1831'de binalardaki vitrayların tamiri için İtalya'dan bir usta getirildi. 1837'deki çar ailesinin ziyaretinden önce yeni bir restorasyon daha geçiren saray,

Kırım Savaşı sebebiyle 1854-1856 yıllarında hastahane olarak kullanıldı. Savaşın ardından 1858-1859, 1862-1863, 1866-1867 yıllarında yine çeşitli restorasyon çalışmaları yapıldı, fakat XIX. yüzyılın sonunda sarayın durumu yine de çok kötüydü. Bolşevik İhtilâli'nden sonra kurulan ve ömrü kısa süren Kırım Millî Cumhuriyeti döneminde bir defa daha idare merkezi durumuna gelen saray özellikle II. Dünya Savaşı'nda büyük hasar gördü ve nihayet 1961-1964 yılları arasında Rusya ve Ukrayna'nın iş birliğiyle restore edilerek son şeklini aldı.

Han Sarayı'nın esas kuruluşu kuzeydeki misafirhane ve maiyet binaları, doğudaki cami, türbe, hazîre, kütüphane ve hizmet binaları, orta kısmındaki günlük hayatın geçirildiği binalar (XIX. yüzyılda yıkılarak yerlerine bahçe yapılmıştır) ve batı tarafındaki içinde devlet yönetim salonlarının bulunduğu asıl sarayın çeşitli avluları etrafına yerleştirilmiş harem binaları ile bahçelerden oluşur. Geniş, yuvarlak kemerli ve cephesi iki katlı bir bina görünümünde olan saray kompleksinin ana girişi avlunun kuzey tarafında yer almaktadır; özellikle cephesinde çeşitli duvar süslemeleri göze çarpar. Avlunun batısında bulunan ve Mutfak Avlusu, Elçiler Avlusu, Çeşmeli Avlu, Harem Bahçesi ve doğudaki geniş Hamam Avlusu gibi çeşitli iç avlularla bunların etrafında gelişen birimlerden oluşan asıl saray zaman içinde büyük değişikliklere uğramışsa da ahşap galerilerin, çıkmaların ve geniş saçakların dikkat çektiği XVIII. yüzyıl Türk mimarisi karakterini kaybetmemiştir.

Sarayın bugün mevcut en eski kısmı merkezî binaların girişinde yer alan Demir Kapı'dır. Üzerindeki yuvarlak madalyonun içine yazılmış beş satırlık Arapça kitâbede Mengli Giray'ın adı ve 909 (1503-1504) tarihi okunan

kapı, 1500 yılında Çar III. İvan'ın davetiyle Moskova'ya giden ve dönüşünde bir süre Bahçesaray'da kalan İtalyan mimarı Alevizo Novi tarafından yapılmış olup zengin bitkisel süslemeli mermer söveleri, köşe pâyeleri, korint üslûbu sütun başlıkları ve yarım daire alınlığı ile tipik bir Rönesans eseridir. Demir Kapı'dan, sütun ve kemerlerden oluşan bir galerinin yer aldığı Çeşmeli Avlu'ya girilmektedir. Bu avluya adını veren iki ünlü çeşmeden biri, Kaplan Giray tarafından 1733 yılında yaptırılan Rönesans tarzındaki Altın Çeşme, diğeri Kırım Giray'ın 1763'te genç yaşta ölen eşi Dilârâ Bikeç için yaptırdığı ünlü selsebildir. 1786-1787 yıllarında başka bir yerden getirilerek Çeşmeli Avlu'ya konulan ve çiçek biçimindeki mermer lülesinden suyun damla damla akmasından dolayı Gözyaşı Çeşmesi denilen bu su yapısı, Puşkin'in ünlü Bahçesaray Çeşmesi adlı şiirine ilham kaynağı olmuş, Asafiyef de bu şiiri aynı adı taşıyan balesine uyarlamıştır. Sarayın elçi kabul salonu, Altın Oda, Fıskıyeli Oda, Küçük Mescid gibi en önemli mekânlarına Çeşmeli Avlu'dan girilir. Sadece hânedan mensupları tarafından kullanılan merkezî avludaki mescid tek kubbelidir. XVI. yüzyılın başlarına tarihlenen yapının mukarnas dolgulu mihrabı XVII, duvar süslemeleri XVII-XVIII, kubbe süslemeleri ise XIX. yüzyıla aittir.

Demir Kapı'nın doğusunda bir bekleme odası ve ondan sonra da Selâmet Giray'ın 1742'de yaptırdığı mermer bir tören kapısı ile geçilen divan yer almaktadır. Divanın duvarlarında empire ve barok süslemeler göze çarpmakla birlikte aslında XVI. yüzyıl yapısı olduğu ve avlusunda bir fıskıye bulunduğu tesbit edilmiştir. Divanın üstündeki mekân mermer duvarlı, iki sıra pencereli ve ahşap tavanlı elçi kabul salonudur; burada 1961-1964 yıllarındaki restorasyon çalışmaları sırasında XVIII. yüzyıla ait resimler bulunmuştur. Bu salondan, önceleri duvarlarındaki meyve sepeti resimlerinden ve ocağının üstündeki kâğıt hamurundan

yapılmış yalancı meyvelerden dolayı Meyveli Oda, sonraları ise bir restorasyonda çeşitli yerlerine tatbik edilen altın kaplamalar sebebiyle Altın Oda denilen özel görüşme odasına geçilir. Altın Oda'nın altında, ortasındaki fıskıyeli havuzdan dolayı Fıskıyeli Oda denilen duvarları ahşap kaplama ve tavanı oymalarla süslü büyük bir oda bulunmaktadır; 1787 Mayıs ayında II. Katerina ile Avusturya Kralı II. Josef burada görüşmüşlerdir. Son restorasyonda girişin üstünde XVIII. yüzyıla ait manzara resimleri ortaya çıkarılmıştır. Fıskıyeli Oda'nın güney tarafında yer alan Havuzlu Bahçe

zengin bir bahçe mimarisi sergiler. Ana avludaki mermer fıskıye ve ilginç biçimiyle Kırım yarımadasını tasvir ettiğine inanılan havuz bu zenginliğin birer örneğidir. Havuzlu Bahçe'nin güney duvarında barok üslûpta bir selsebil bulunmakta ve çanaklarından dökülen sular üç ayrı mermer kanaldan önce küçük, sonra büyük iki dörtgen havuza akmaktadır. Bu has bahçenin etrafında bir ahşap galeri, büyük havuzun üstünde de bir kameriye olduğu ve bunların XIX. yüzyıldaki restorasyonlar sırasında kaldırıldığı bilinmektedir.

Arka bahçedeki harem dairesi 1736 Rus tahribatından geriye kalan temellerin üzerine inşa edilmiştir ve eskiden mevcut dört harem binasından biri olup tek katlı ve dört odalıdır. Türk baroku süslemeleri, mermer çeşmesi, geniş saçağı ve büyük galerisiyle dikkat çeken binanın en gösterişli kısmı, girişi yabancı gözlerden koruyan ve bir oymacılık şaheseri olan ahşap kafestir. XVIII. yüzyılın başlarında harem binasının doğusuna, ana avluyu çevreleyen duvarın dış yüzüne yaslanmış vaziyette inşa edilen Şâhin Kulesi saray kompleksinin en ilginç birimidir. Kare bir taş temel üzerinde yükselen kule sekiz köşeli bir yapıya sahiptir ve üst kısmı tamamen ahşap kafeslidir; arka bahçelere ve harem bölümlerine bağlı bir gözetleme kulesi olduğu düşünülmektedir.

Han Camii. Avlunun doğu tarafında yer alan ve kuzey girişi saray duvarlarının dışında olduğu için şehir halkının da kullandığı anlaşılan Han Camii büyüklüğü ile dikkat çekmektedir. XVI. yüzyılın başlarında yapılan cami, giriş kapısındaki kitâbeye göre 1736 yangınından sonra sarayın diğer birimleri gibi Selâmet Giray tarafından tamir ettirilmiştir. Solhat'taki (Eski Kırım) Özbek Han Camii'nin planını devam ettiren yapı üç neflidir. Nefler pâyelere dayalı kemerlerle birbirinden ayrılmıştır. Geçirdiği çeşitli restorasyonlardan sonra asıl görüntüsünden fazla bir şey kalmayan iç mekân son derece sadedir ve ahşap minber de orijinal değildir. Kuzey tarafında kapalı bir son cemaat yeri, onun üstünde bir ahşap galeri bulunmaktadır. Batı ve doğu cephelerinde sütun-kemerler üzerine oturan tek eğimli çatı ile örtülü birer revak yer alır. Kiremit örtülü çatıya sahip binanın yine dış batı cephesinde geniş saçağın koruyabileceği yükseklikte kalem işi süslemeler, madalyon şeklinde istiflenmiş hat örnekleri ve Kırım hanlarının damgası göze çarpar. Batı cephesinin güney köşesindeki dik bir ahşap merdivenle Türk çinileriyle süslenmiş hünkâr mahfiline çıkılmaktadır. Caminin iki ince

minaresi vardır.

Caminin güneyinde, XVI. yüzyılda yapıldıkları belli olan sekizgen gövdeli, kubbeli ve sade görünümlü iki türbe yer almakta ve yazılı kaynaklardan, kitâbeleri bulunmayan bu türbelerden birinin I. Devlet Giray'a ait olduğu öğrenilmektedir (Halim Giray, s. 52). Türbelerde ve hazîrede, bazıları hanlara ait olmak üzere Giray hânedanından toplam elli altı kişinin mezarı bulunmaktadır; diğer mezarlar ise önemli devlet büyüklerine aittir. Ayrıca hazîrede 1924'te Eski Yurt ve Kırkazizler mevkilerinden getirilmiş XIV-XV. yüzyıllara ait bazı mezar taşları mevcuttur ve aralarında hayvan ve insan tasvirli olanlarına da rastlanan bu taşlarda Selçuklu etkisi hissedilmektedir.

Halen müze olarak kullanılan sarayda, bütün yarımada sathından toplanmış Kırım Tatarları'na ve Mûsevî Karaim Türkleri'ne ait tarihî ve etnografik eşya sergilenmektedir. Kırım Türkleri'yle ilgili bir araştırma kütüphanesi özelliği gösteren müze kütüphanesi istifadeye açıktır. II. Dünya Savaşı sırasında Almanlar tarafından götürülen buraya ait yirmi sandık eşyanın ise nerede olduğu tesbit edilememiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VII, 565; P. S. Pallas, Bemerkungen aus einer Reise in die südlichen Statthalterschaften des Russischen Reiches in den Jahren 1793 und 1794, Leipzig 1801, II, 28-33; F. Dombrovskiy, Oçerki Bahçisaraya, Odessa 1848; a.mlf. - v.dğr., "Bahçisarayskaya arabskaya i turetskaya natpisi hanskago dvortsa, meçeti, klatbişca", Zapiski odesskago obşçestva istorii i drevnostey, Odessa 1848, s. 489-529; a.mlf., Dvorets krimskih hanov v Bahçisaraya, Akmescit 1863; M. Bronevsky, "Opisanie Krima (tartaria descriptivo)", Zapiski odesskago obşçestva istorii i drevnostey, Odessa 1867, VI, 333-367;

a.mlf., Kırım (trc. Kemal Ortaylı), Ankara 1970; V. D. Smirnov, Krimskoye Khanstvo pod verkhovenstvom ottomanskoy porti do naçala, XVIII. veka,

Odessa 1887; a.mlf., Krimskoe hanstvo pot verhovenstvom otomanskoe porti v XVIII stoletie, Odessa 1889; Halim Giray, Gülbün-i Hânân, İstanbul 1327, s. 16, 46, 52, 63, 97; F. Wertheimer, Durch Ukraine und Krim, Stuttgart 1918; Cafer Seidahmet [Kırımer], La Crimée, Lausanne 1921; P. Nikolskiy, Bagçesaray Medeni Tarihi Ekskursiyaları (trc. Arif Hakim), Akmescit 1924; Bodaninskiy, Arkeologiçeskoye i Etnografiçeskoye Zvoçeniya Tatar v Krimu, Simferopol 1930; A. L. Jacobson, Srednevekoviy Krim, Moskva 1964; Remmal Hoca, Târîh-i Sâhib Giray Hân (haz. Özalp Gökbilgin), Ankara 1973; Oktay Aslanapa, Kırım ve Kuzey Azerbaycan'da Türk Eserleri, İstanbul 1979, s. 25-27, rs. 20-26, çizim 6; a.mlf., "Kırım'da Türk Eserleri", Emel, sy. 135, İstanbul 1983, s. 39-43; Sedat Hakkı Eldem, Türk Evi: Osmanlı Dönemi, İstanbul 1988, s. 126-127; Bahçisarayskiy istorikokulturniy zapovednik (ed. Yu.M. Mogariçev), Akmescit 1995; Manstein, "Opisanie Bahçisarayskago dvortsa", Oteçestvennie zapiski, XIX/31, Moskva 1824, s. 75-84; v.Münnich, "Opisanie dvortsa hana krimskago i stoliçnagio ego goroda Bahçisaraya, uçinennoe, po prikazu grafa Miniha, kapitanom Manşteynom", Oteçestvennie zapiski, XIX/51, Moskva 1824, s. 75-100; Markeviç, "Arseniy İvanoviç Markeviç k istorii hanskago Bahçisarayskago dvortsa", İzvestiya tavriçeskoy uçyonoy arhivnoy kommissii, XXVII (1893), s. 130-176; N. Ginsburg, "Omer pri dvorniy şivopisets i, dekorator krimskih hanov Selamet i Krim Gireyev", Sredi Kollektsionerov, sy. 1-2 (1924), s. 22-27; N. Ernst, "Bahçisarayskiy hanskiy dvorets i arhitektor vel. kn. İvana III. fryazın Aleviz Noviy", İzvestiya tavriçeskago obşçestva istorii, arheologii i etnografii, II, Akmescit 1928, s. 39-54; P. Keuler, "Le khanat de Crimée en mai 1607 vu par un voyageur français", Cahiers du monde russe et soviétique, XII/3, Paris 1971, s. 316-326; W. Barthold, "Bahçesaray", İA, II, 226; B. Spuler, "Baghce Sarāy", EI² (İng.), I, 893; V. S. Bakulin, "Bakhchisarai", GSE, III, 14.

Nicole Kançal-Ferrari

HANÂBİLE

(bk. HANBELÎ MEZHEBİ).

HANBALIK

Büyük Moğol İmparatorluğu’nun 1264-1368 yılları arasındaki başşehri.

1260’ta büyük kağan ilân edilen ve arkasından Sung hânedanını yıkarak Kuzey Çin topraklarını ele geçiren Kubilay Han 1264 yılında idare merkezini, kendilerinin Hanbalık (han şehri) dedikleri Çin hükümdarlarının oturduğu Chungtu’ya (İslâm kaynaklarında Çünkdü [چونكدوا], Pekin) nakletti. Burada üç yıl oturduktan sonra şehrin kuzeydoğusunda yeni bir şehir kurdurdu ve buna Yeni Hanbalık (Çin kaynaklarında Tatu “büyük saray”, Avrupa kaynaklarında “Tatar şehri”) denildi. Şehrin kurulmasında iki ünlü müslüman mimar görev almış, Orta Asyalı olduğu sanılan İhtiyârüddin adlı bir diğer müslüman da sarayın inşasında ustabaşılık yapmıştı. Kubilay Han, Tsiatung (Zeytûn) gibi önemli şehirlerden Hanbalık’a kadar uzanan ve “imparator kanalları” denilen, gemilerle yolculuk yapmaya ve yük taşımaya uygun geniş kanallar açtırmıştı. İbn Battûta 1345’te Hanbalık’a gemiyle gittiğini ve dünyanın en büyük şehirlerinden biri olarak nitelendirdiği bu şehrin planının Çin şehirlerinden farklı olduğunu kaydeder (Riḥle, s. 642). Marco Polo (ö. 1324) ve diğer Batılı seyyahlar da şehrin yapısından ve planının düzgünlüğünden bahsetmişlerdir.

Tam bir kare biçiminde olan şehrin etrafını uzunluğu 40 kilometreye yaklaşan surlar çeviriyordu. Birbirini dik açı ile kesen düzgün sokakların her iki tarafında çeşitli malların satıldığı dükkânlar ve tezgâhlar bulunmaktaydı. Sokakların arasında kalan kare alanlarda bir ev, avlu ve bir bahçe yer alıyordu. Kare planlı şehrin etrafını çeviren surların her yönde üçer adet olmak üzere toplam on iki kapısı vardı. Köşelerde ve kapıların üzerinde birer burç bulunuyor ve bunlarda şehrin korunması için kullanılan silâhlar saklanıyordu; kapılarda da çok sayıda asker nöbet bekliyordu. Kubilay Han burada, Çinli ve müslüman âlimler tarafından idare edilen iki de rasathâne yaptırmıştı. Marco Polo’nun bildirdiğine göre şehirde 1.100.000 kişi yaşıyor ve sur kapılarından içeri günde 1000 araba yükü ham ipek giriyordu. Batılı ziyaretçilerden rahip Odoric de Pordenone de (ö. 1331) bu şehrin planının güzelliğini anlatır.

Moğollar'ın Hanbalık'ı başşehir yapmasının sebebi Çin'in tamamını ele geçirmeyi ideal edinmeleri, mevkiin Moğolistan'a yakınlığı ve belki de daha önce Moğol asıllı Liao Devleti zamanında önem kazanmış olmasıdır. Kubilay Hanbalık'ı muazzam bir idare merkezi haline getirmeyi planlamış ve bunu Çin'in o zamana kadar görmediği biçimde büyük bir ihtişamla başarmıştı. Buna rağmen kendisi yalnız kışın burada oturur, yazları 250 km. kuzeydeki Dolonnor bölgesinde bulunan yazlık sarayında geçirirdi.

Hanbalık şehrinin kuzeyinde, ahalisi Batı Türkistan'daki Semerkant yöresinden geldiği için bu adla anılan müslüman göçmenlerin kurduğu bir kasaba vardı. Buradaki müslümanlara saygı gösterildiği gibi Hanbalık'ta da müslüman âlim ve idarecilerin büyük bir nüfuz ve itibarı vardı. Meselâ İbn Battûta'yı ağırlayan Şeyh Burhâneddin es-Sâgırcî, Hint hükümdarlarından birinin 40.000 dinar gönderip kendisini ülkesine davet etmesine rağmen bu teklifi kabul etmemiş ve taşıdığı "sadr-ı cihân" unvanı altında yakın ilgisini gördüğü Moğol hanının yanında Hanbalık'ta kalmayı tercih etmişti (İbn Battûta, s. 643). Ayrıca Mahmud Yalavaç da Kuzey Çin'in genel valisi sıfatıyla Hanbalık'ta yaşamış, Ahmed Benâkitî (Fenâketî) ise 652'de (1254) öldürülünceye kadar başvezir sıfatıyla Hanbalık'ta bulunmuştu.

Çin'deki Moğol hâkimiyetinin 1368'de sona ermesinden sonra Pekin şehri uzun süre Hanbalık adıyla anılmaya devam etmiştir. Timurlu hükümdarı Şâhruh'un Çin'e gönderdiği elçilik heyetinin raporunda bu şehirden Hanbalık olarak bahsedilmektedir (Abdürrezzâk es-Semerkandî, s. 510). XVIII. yüzyılda Kâşgar'da yazılmış anonim bir tarih kitabında da Hanbalık söz konusu edilir. XIV ve XV. yüzyıl

Batı kaynaklarında ise şehrin adına "Cambaluc" yazılışıyla rastlanır.

Hanbalık'a ait hâtıralarını destanlarında hâlâ yaşatan Moğollar'ın Pekin'de bıraktıkları eserlerden bazı harabeler günümüze kadar ulaşmıştır. Bunlar arasında, Marco Polo'nun Farsça Pul-i Sengîn adıyla zikrettiği Lao-ku-ch'ia Köprüsü (Fou-chen demiryolu köprüsünün yanındaki taş köprü) en önemli olanıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Sung Lien - Wang Wei, Yüan Shih, Taipei 1977, IV, 57, 81, 105, 127, 147, 231; LVIII, 1347; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîẖ (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338 hş., I, 641, 642, 643, 650, 651, 653, 654, 655, 657, 658, 659; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 42, 642-643; D'Ohsson, Histoire de mongols, depuis Tchinguiz jusqu'à Timour ou Tamerlan, La Haye-Amsterdam 1834-35; E. Bretschneider, Recherches sur Pekin, Paris 1907, s. 52, 84; a.mlf., Medieval Researches, London 1967, I, 236, 248, 270, 271, 272; H. Cordier, Histoire de la Chine, Paris 1920, II, 282, 283, 284, 285, 286; H. Yule, Travels of Marco Polo, London 1931, I, 108, 262; A. Vissiere, Recherches sur les musulmans chinois, Paris 1941; Abdürrezzâk es-Semerkandî, Maṭlaʿu's-saʿdeyn (nşr. Muhammed Şâfiî), Lahor 1941, s. 510; P. Pelliot, Notes on Marco Polo, Paris 1959; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş (İstanbul 1946), İstanbul 1981, s. 136, 137, 138; a.mlf., "Hanbalık", İA, V/1, s. 208-209; Lin Yutang, Pekin Imperial, Paris 1961, s. 62, 206, 207, 208; Bahaeddin Ögel, Sino-Turcica, Taipei 1964, s. 192-204, 354, 356, 358, 359; Barthold, Türkistan, s. 478-482; a.mlf., "Khanbalik", EI² (İng.), IV, 1020; Ömer Güngören, Marco Polo'nun Gezileri Kitabı, İstanbul 1985, s. 89, 90; Ahmet Temir, Moğolların Gizli Tarihi, Ankara 1986, s. 173, 174, 185, 195, 231, 252, 263, 273; W. Eberhard, Çin Tarihi, Ankara 1987, s. 259, 260, 262; M. Rossabi, Khubilai Khan His Life and Times, Berkeley-California 1988, tür.yer.; F. Herbert, "Sengge, das Leben eines uigurischen Staatsbeamten", Sinica, XVIII, Leiden 1942, s. 9 vd.; Hsiao Ch'ich'ing, "Yüan-tai-te-su wei chih-tu", Pien-cheng-yen-chiosuo-nien-pao, nr. 4, Taipei 1973, s. 43-96; R. Rahmeti Arat, "Kubilay", İA, VI, 948-949.

Ahmet Taşağıl

HANBEL b. İSHAK

(حنبل بن إسحاق)

Ebû Alî Hanbel b. İshâk b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 273/886)

Ahmed b. Hanbel'in amcasının oğlu, muhaddis ve fakih.

193 (809) yılında doğdu. Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Affân b. Müslim, Süleyman b. Harb, Ebü'l-Velîd et-Tayâlisî, Ali b. Ca'd ve Ahmed b. Hanbel gibi muhaddislerden hadis tahsil etti; fıkıh ve tarih ilimlerinde de söz sahibi oldu. Kendisinden Ebû Bekir el-Hallâl, Ebü'l-Kāsım el-Begavî, İbn Sâid el-Hâşimî, Muhammed b. Mahled, Ebû Ca'fer İbnü'l-Bahterî ve Ebû Amr İbnü's-Semmâk gibi muhaddisler rivayette bulundular. Ahmed b. Hanbel'in amcazadesi olması sebebiyle onun evinde ve ilim meclislerinde daha çok bulundu ve fıkhî görüşlerini tesbit etti. İbn Hanbel'in hayatıyla ilgili hususların önemli bir kısmı kendisinden rivayet edilmiştir. Hanbel b. İshak, Ahmed b. Hanbel'den duyarak kaleme aldığı bazı dinî meseleler (mesâil) için tek kaynaktır. Özellikle mihne* olayı esnasında Ahmed b. Hanbel'in talebelerle görüşmesi ve onlara hadis rivayet etmesi yasaklandığı sıralarda iki oğlu Sâlih ve Abdullah ile Hanbel b. İshak onun yegâne öğrencileri oldular ve beş yıl kadar süren bu dönemde el-Müsned'inin tamamını kendisinden okudular. Hanbel b. İshak'ın belirttiğine göre el-Müsned'in tamamını ondan sadece bu üçü okumuştur (İbnü'l-İmâd, II, 163). Ahmed b. Hanbel gibi son derece mütevazi bir hayat süren İbn İshak, Bağdat'ta yaşamakla beraber zaman zaman Bağdat yakınlarındaki Ukberâ ve Vâsıt'a giderek hocasından derlediği "mesâil"i rivayet etti. Güvenilir bir hadis âlimi olduğu belirtilen Hanbel b. İshak Cemâziyelevvel 273'te (Ekim 886) Vâsıt'ta vefat etti. Kaynaklarda, onun Ubeydullah veya Abdullah adlı bir oğlunun kendisinden rivayette bulunduğu zikredilmektedir.

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Fiten. Zehebî'nin dördüncü cüzünü okuduğunu söylediği (Târîḫu'l-İslâm, s. 343) eserin bir bölümü Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Mecmua, nr. 38/4, vr. 44a-57b). 2. Miḥnetü

İbn Ḥanbel (Ẕikru Miḥneti'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel). Bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de kayıtlı olan eser (Mecmua, nr. 48/4, ikinci kısım, vr. 90-108) Muhammed Nağş tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1397/1977). 3. Cüzʾ. Hanbel b. İshak'ın rivayet ettiği hadisleri ihtiva eden eserin nüshaları Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (nr. 19142 b. [mecmua içinde]) ve Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (Mecmua, nr. 34, vr. 194a-216b). Millet Kütüphanesi'nde bulunan (Feyzullah Efendi, nr. 2169, vr. 126a-134b) ve talebesi Ebû Amr İbnü's-Semmâk tarafından rivayet edilen el-Fevâʾid fi'l-ḥadîs̱ adlı risâle de muhtemelen aynı cüzdür. 4. Târîḫ. Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn gibi muhaddislerden bahsettiği ve hadis râvilerinin durumunu incelediği kaydedilen eserden (Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 287; a.mlf., el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî, II, 274) Zehebî faydalanmıştır (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 51; Târîḫu'l-İslâm, s. 343). Hanbel b. İshak'ın, Ahmed b. Hanbel'in fetva ve görüşlerini derlediği "Mesâ'il"inin günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 286-287; a.mlf., el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb), Beyrut 1412/1991, II, 274; İbn Ebû Yaʿlâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, I, 143-145; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, V, 89; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 600-601; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 51-53; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 261-280, s. 343; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 70; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 163-164; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 338; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 86-87; Sezgin, GAS, I, 507, 510; M. Nâsırüddin el-Elbânî, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye, Dımaşk 1390/1970, s. 260; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, I, 395; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 176, dipnot 17.

M. Yaşar Kandemir

HANBELÎ MEZHEBİ

Dört büyük Sünnî fıkıh mezhebinden biri.

I. KURULUŞU ve TARİHÇESİ

II. USULÜ

III. GENEL KARAKTERİSTİĞİ

IV. LİTERATÜR

Ahmed b. Hanbel'in görüşleri etrafında oluşan ve ona nisbetle anılan Hanbelî mezhebi, gerek mezhep imamının yaşadığı dönem gerekse mezhepleşme süreci bakımından Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezhebinden sonra ortaya çıkmış dördüncü büyük Sünnî mezhebidir. Bu mezhebe mensup olan fakihlere ve bu mezhebin görüşüyle amel eden kişilere Hanbelî (çoğulu Hanâbile) denilir.

I. KURULUŞU ve TARİHÇESİ

Hanbelî mezhebinin doğuş ve kuruluşunu, gerek II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda Hicaz ve Irak bölgelerinde görülen fikir hareketlerinden, fıkhî gelişme ve ekolleşmeden ve bu arada gündeme gelen re'y, hadis ve kelâm tartışmalarından, gerekse Ahmed b. Hanbel'in hayat hikâyesinden ve fikrî mücadelelerinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Abbâsîler'in 132 (750) yılında idareyi ele geçirmelerinden Ahmed b. Hanbel'in yaşadığı III. (IX.) yüzyılın ilk yarısına kadar geçen süre içerisinde

fıkhî faaliyetlerde büyük bir gelişme olmuş ve bu süre zarfında, Emevîler devrinde oluşan çevre ve muhit farklılığına dayalı Hicaz ve Irak ekolleri, hüküm çıkarmada re'y ve hadise verilecek yer ve değer konusuyla ilgili metodolojik bir farklılaşma noktasına gelmiştir. Bu ayrışmada Iraklılar re'yciliği (ehl-i re'y), Hicazlılar ise eser veya hadisçiliği (ehl-i eser, ehl-i hadîs) temsil ediyor, ehl-i re'yin liderliğini Ebû Hanîfe, ehl-i hadîsin

liderliğini ise Mâlik b. Enes yapıyordu. Ancak Irak bölgesindeki re'y hareketi ve fikrî-kelâmî akımlar, aynı bölgede hadis merkezli muhafazakâr bir anlayışın güçlenmesi için de zemin hazırlamış oldu.

Ahmed b. Hanbel küçük yaşlarda Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyip bir müddet Bağdatlı âlimlerden gramer ve fıkıh okumuş ve özellikle 179'dan (795) itibaren kendini tamamıyla hadis tahsiline vermiş, bu maksatla Kûfe'ye, Basra'ya, Mekke, Medine, Dımaşk, Halep ve el-Cezîre'ye muhtelif seyahatler yaparak söz konusu bölgelerdeki muhaddis ve âlimlerle görüşmüştür. el-Müsned'indeki rivayetlerinden yaklaşık 280 kadar hocadan ders aldığı anlaşılan Ahmed b. Hanbel'in hocaları arasında Hanefî mezhebinin ikinci imamı sayılan Ebû Yûsuf, İbrâhim en-Nehaî'nin öğrencisi Hüşeym b. Beşîr, Kûfeli Vekî' b. Cerrâh, Hicaz ekolünün büyük otoritesi Süfyân b. Uyeyne, Basralı Abdurrahman b. Mehdî, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdürrezzâk es-San'ânî ve İmam Şâfiî gibi devrin pek çok önemli âlimi bulunmaktadır. Hocalarının listesine bakıldığı zaman İbn Hanbel'in hukukî formasyonunun hadis ve Hicaz ekolüne dayandığı, re'y ekolünün temsilcilerinden Ebû Yûsuf'un etkisinde kalmadığı anlaşılır.

İmam Ahmed'in hayatında, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusundaki tartışmalardan dolayı yaşadığı mihne* olayının önemli etkisi olmuştur. Onun Abbâsî halifesi Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsiḳ'ın benimsediği ve baskı ile kabul ettirmeye çalıştığı Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrine karşı sürdürdüğü kararlı tavrı ve mücadelesi, başta birkaç yıl süren hapis cezası olmak üzere çeşitli işkence ve mahrumiyetlere mâruz bırakılmasına sebep olmuşsa da bu durum aynı zamanda ilim, zühd ve takvâsının geniş halk kitlelerince tanınmasına, görüş ve metodunun ilim muhitlerinden destek bulmasına imkân hazırlamıştır.

Akaid konularına dair yazdığı er-Red ʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye adlı risâlesinden ve Mu'tezile'ye karşı verdiği mücadeleden Ahmed b. Hanbel'in, hadisçiliği ve fıkıhçılığı yanında aynı zamanda Ehl-i sünnet inancının yerleşmesine katkıda bulunan bir akaid âlimi olduğu görülür. Onun ilim uğrunda yaptığı uzun yolculukları, mihne olayında gösterdiği salâbeti ve daha sonraki dönemlerde özellikle Halife Mütevekkil-Alellah'ın ihsanlarına karşı müstağni tavrı kendisini büyük bir şöhrete kavuşturmuştur. İslâm dünyasının çeşitli yerlerinden birçok öğrenci İmam Ahmed'in ilim

halkasına katılmak için Bağdat'a gelmiş ve böylece daha sağlığında iken bu öğrenciler vasıtasıyla görüş ve fetvaları İslâm dünyasının birçok bölgesine yayılmıştır. Bunun sonucu olarak akaid, hadis ve fıkıhla ilgili ilmî tartışmalarda ve yazılan eserlerde Ahmed b. Hanbel'in görüş ve düşüncelerini temsil eden veya savunan kişiler için "ashâb-ı Ahmed" ve "Hanâbile" gibi sıfatlar kullanılmaya başlanmış, bu arada çeşitli konulardaki sorulara verdiği cevaplar ve fetvalar "mesâil" adıyla toplanmış, bu oluşum, daha sonra akaid ve fıkıhta adına Hanbelî mezhebi veya Selefiyye denilen yeni bir ekolün temelini teşkil etmiştir.

Ahmed b. Hanbel'in hadis ilmindeki şöhretine ve halku'l-Kur'ân konusundaki mücadelesi sebebiyle görüşlerinin yayılması için meydana gelen uygun ortama rağmen onun sadece bir hadisçi olup normatif kurallarla ilgilenen bir hukukçu olmadığı yönünde en azından kendisini takip eden yüzyıllarda bazı görüşler ileri sürülmüştür. Hanbelîler'in sert tepkilerine rağmen İbn Kuteybe'nin el-Maʿârif, İbn Cerîr et-Taberî'nin İḫtilâfü'l-fuḳahâʾ ve Debûsî'nin Teʾsîsü'n-naẓar adlı eserlerinde Ahmed b. Hanbel fakihler arasında zikredilmemiştir. Bunda, bizzat İmam Ahmed'in kendisinin bir fakih değil muhaddis olarak bilinmek için gayret sarfetmesi ve kendi görüş ve fetvaları da dahil olmak üzere her türlü re'y ve fıkhın yazılmaması konusunda aşırı titizlik göstermesinin (İbnü'l-Cevzî, Menâḳıbü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel, s. 251-252) ve fıkhî konularda bizzat kaleme aldığı veya talebelerine yazdırdığı önemli bir eserinin bulunmayışının etkisi olmalıdır. Ancak sayıları az da olsa Ahmed b. Hanbel'e nisbet edilen bazı fıkıh risâlelerinin mevcudiyeti, öğrencilerinin nesilden nesile naklettiği ve bizzat kendisinin hayatının sonlarına doğru yazılmasına izin verdiği binlerce fıkhî soruya verdiği cevaplar (mesâil) ve bu cevapların verilişi sırasında takip ettiği bazı temel prensipler, onu İslâm dünyasında yaşayan meşhur dört fıkıh mezhebinden birinin kurucusu yapmaya yeterli olmuştur.

Öğrencilerinin İbn Hanbel'in hadis, fıkıh, kelâm ve ahlâk konularıyla ilgili görüşlerini toplamaları ve mezhebin usulünü de bunlardan ortaya çıkarmaları şeklindeki hizmet ve katkıları sebebiyle Hanbelî mezhebi, M. Henri Laoust'un da işaret ettiği gibi kolektif bir yapıya benzemektedir (REI, XXVII, s. 74). Bu kolektif yapının tarihî serüveni ilk öğrenciler tarafından tedvin edilişi, uzun bir tarihî süreç içerisinde geçirdiği gelişme devresi ve

son olarak da bir devletin resmî mezhebi ve ideolojisi olma imtiyazı ile kazandığı yeni dönem şeklinde üç ana başlık altında incelenebilir.

A) Tedvin Dönemi (855-945). Hanbelî mezhebinin kuruluşunun tamamlandığı bu dönem, Ahmed b. Hanbel'in 241 (855) yılında ölümünden Büveyhîler'in 334'te (945) Bağdat'ı ele geçirmelerine kadar geçen yaklaşık bir asırlık süreyi kapsar. Bu süre içinde mezhebin fikrî ve tarihî malzemesini, Ahmed b. Hanbel'in oğullarının da içinde bulunduğu ilk öğrenciler tarafından "Mesâil" adı altında tedvin edilen eserler oluşturur.

Ahmed b. Hanbel'in ilk öğrencilerinden Merv asıllı İshak b. Mansûr el-Kevsec'in hocasının çeşitli konulardaki görüş ve fetvalarını topladığı Mesâʾil'i, yeterli fıkıh ve hadis formasyonuna sahip olduktan sonra İbn Hanbel'in ilim halkasına katılan Ebû Bekir el-Esrem'in Mesâʾil mecmuası ve yine mezhebin mimarları arasında bulunan Ahmed b. Hanbel'in büyük oğlu Sâlih'in babasından rivayet ettiği çeşitli eserleri ve Mesâʾil'i de mezhebin oluşmasında temel malzemelerdendir. Aynı şekilde 205-227 (820-842) yıllarında İbn Hanbel'in titiz ve devamlı bir öğrencisi olan Abdülmelik el-Meymûnî'nin Mesâʾil'i, İbn Hanbel'in önde gelen talebelerinden Ebû Bekir el-Merrûzî'nin hocasından rivayet ettiği Kitâbü'l-Veraʿı, İbn Hanbel'in sadık bir öğrencisi olan muhaddis Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin ve ilk büyük muhaddislerden biri olan Ebû Hâtim er-Râzî'nin, yine yaklaşık yirmi yıl İbn Hanbel'in ders halkasında bulunan fakih ve muhaddis İbrâhim el-Harbî'nin Mesâʾil mecmuaları Ahmed b. Hanbel'in fıkhının tanınıp yayılmasında önemli rol oynamıştır. Önceleri zâhidâne bir hayat yaşayan Harb b. İsmâil el-Kirmânî, İbn Hanbel ile karşılaştıktan sonra onun

görüşleriyle ilgili bir mesâil mecmuası meydana getirmiş, ancak buradaki rivayetlerin çok küçük bir kısmı doğrudan İbn Hanbel'den kendisine ulaşmıştır.

Hanbelî mezhebinin kuruluş safhasındaki en önemli mimarı şüphesiz Ebû Bekir el-Hallâl'dir (ö. 311/923). Hatta Hallâl'den önce müstakil bir Hanbelî mezhebinin bulunmadığı, topladığı meseleler ve ortaya koyduğu kaideler sebebiyle onun Hanbelî mezhebinin gerçek kurucusu olduğu söylenebilir. Hallâl, İbn Hanbel'in fetva ve görüşlerini klasik fıkıh kitapları sistematiğine uygun bir şekilde el-Câmiʿ li-ʿulûmi'l-İmâm Aḥmed adıyla toplamış, ayrıca

Ṭabaḳātü aṣḥâbi Aḥmed adıyla ilk Hanbelî tabakatını yazmış ve Ebü'l-Hüseyin İbn Ebû Ya'lâ ile İbnü'l-Cevzî gibi daha sonra gelen Hanbelî müelliflerine önderlik yapmıştır.

IV. (X.) yüzyılda Hasan b. Ali b. Halef el-Berbehârî ilmî katkılarından ziyade mücadeleci karakteriyle Hanbelîlik tarihinde ayrı bir yere sahip olmuş; Şîa, Mu'tezile ve kelâm metoduna karşı gösterdiği sert muhalefeti ve ateşli vaazları ile 309-329 (921-941) yılları arasında Bağdat'ın siyasî olaylarında etkin bir rol oynamıştır. Ahmed b. Hanbel'in fakih değil muhaddis olduğu kanaatini eserlerine yansıtan İbn Cerîr et-Taberî'nin ölümü üzerine Hanbelî mezhebi taraftarlarının çıkardığı karışıklıklarda Berbehârî'nin dolaylı da olsa etkisinin bulunması muhtemeldir (bu olaylar hak. bk. İbn Kesîr, XI, 132, 145-146). 323 (935) yılında Bağdat'taki çeşitli dükkânların yağmalanıp müzik aletlerinin kırıldığı “Hanbelî fitnesi” adı verilen olaylarda (a.g.e., XI, 182; Ahmed Teymur Paşa, s. 40-41) sorumluluğu bulunduğu gerekçesiyle yakalanmaya çalışılmışsa da gizlenmeyi başaran Berbehârî, kendisini ziyarete gelen Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Selef akîdesine uygun olarak yazdığını belirtmesine rağmen el-İbâne'sini tasvip etmemiştir. Başta İbn Batta el-Ukberî olmak üzere kendi dönemindeki Hanbelîler üzerinde etkili olan Berbehârî'nin mezhep içinde görüş ve hareketlerini benimseyenlere Berbehâriyye adı verilmiştir.

Bu dönemde eserleriyle Hanbelî doktrininin oluşumuna en büyük katkıyı yapanlardan biri, Büveyhîler'in Bağdat'a girmesinden önce burayı terkederek Şam'a yerleşen Ebü'l-Kāsım el-Hırakī'dir (ö. 334/946). Ebû Bekir el-Merrûzî'nin öğrencisi olan Hırakī, ayrıca Ahmed b. Hanbel'in oğulları Sâlih ve Abdullah'ı da tanıyordu. Şam'a geldikten kısa bir müddet sonra vefat eden Hırakī'nin kabri, henüz Hanbelîliğin Şam'da yeni kök salmaya başladığı bu dönemde önemli bir ziyaretgâh haline gelmiştir. Hanbelî fıkhına dair en önemli eseri mezhebin ilk el kitabı niteliğindeki el-Muḫtaṣar'dır. Öğrencileri arasında, daha sonra mezhebin meşhur âlimleri olan Abdülazîz b. Hâris et-Temîmî, İbn Sem'ûn, İbn Batta ve Ebû Hafs el-Ukberî gibi kişiler bulunmaktadır.

B) Gelişme Dönemi. Hanbelî mezhebi, kuruluşunu ve ilk tedvin dönemini tamamladıktan sonra doktrinin temel eğilimleri berraklaşmış ve mezhebin temel metinleri hakkında şerh ve hâşiyeler yazılmaya ve bunların eğitim ve

öğretimiyle ilgili çeşitli kurumlar oluşturulmaya başlanmıştır. Bu dönemde mezhebin doktrini ve eğitimi sürekli olarak yükselen bir grafik çizmemiş, tarihî ve siyasî olayların da etkisiyle bazı iniş çıkışlar yaşanmıştır. Bundan dolayı Hanbelî mezhebinin gelişme dönemi birkaç devreye ayrılabilir.

1. Büveyhîler Devri (945-1055). IV. (X.) yüzyıl başlarında İslâmiyet'i kabul ederek Şiîliği benimseyen Deylemliler'den Ahmed b. Büveyh'in çeşitli Fars eyaletlerini işgal ettikten sonra 334'te (945) Bağdat'a girmesiyle Bağdat Abbâsî Hilâfeti tarihinde yeni bir dönem başlamıştır. Bundan yaklaşık yüz yıl sonra ise Büveyhîler'in baskılarına dayanamayan Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'i davet ederek kendisini Büveyhîler'den kurtarmasını istemiş ve bu davet sonucu Tuğrul Bey 447'de (1055) Bağdat'a girerek âsileri cezalandırmış ve Bağdat'taki 110 yıllık Büveyhî hâkimiyetine son vermiştir.

Siyasî olaylar açısından olduğu kadar ilim ve kültür hayatı bakımından da hareketli geçen bu dönemde Hanbelî mezhebi mensuplarının hem siyasî tavırları sebebiyle diğer mezheplere göre daha canlı ve güçlü bir durumda oldukları hem de mezhep doktrinini geliştirme imkânı buldukları söylenebilir. Zira Bağdat'ta Büveyhîler tarafından teşvik edilen İmâmî Şiîliği ile Mısır'da Fâtımîler'in desteklediği İsmâilîliğin gelişmesi karşısında, kurucu mezhep imamlarının sağlığından beri Sünnî yapılanmanın şartları ve imkânları konusunda geniş bir tecrübeye sahip olan Hanbelî âlimleri canlı bir tartışma ortamına girmişlerdir. Bu sebeple söz konusu dönemde Hanbelîlik fıkhî bir mezhep olmanın yanında siyasî bir muhalefet grubu rolünü de üstlenerek hilâfetin ve Sünnîliğin müdafaası için kurulmuş organizasyonların başında yer almıştır.

Bu devrede Hanbelî mezhebini siyasî ve ilmî alanda temsil eden birçok âlime rastlanmaktadır. Dönemin Hanbelî tarihi açısından en önemli yanlarından biri de birinci neslin başlattığı Ahmed b. Hanbel'in eser ve görüşlerinin tedvini faaliyetine devam edilmesi ve bu uzun kolektif çalışmada bir hayli mesafe alınmış olmasıdır. Bu konudaki en önemli çalışmayı ise Hallâl'in öğrencisi Ebû Bekir Abdülazîz b. Ca'fer yapmıştır. Gulâmü'l-Hallâl adıyla anılan Abdülazîz, Hallâl ve Ebü'l-Kāsım el-Hırakī'den sonra mezhebin ilk büyük fakihlerinden biri kabul edilir. Büveyhî hâkimiyetinin ilk elli yılı içerisinde Bağdat Hanbelîleri'nin diğer

bir önemli ismi de İbn Batta el-Ukberî'dir. Hocaları arasında Muhammed b. Mahled el-Attâr ve Berbehârî gibi meşhur simaların bulunmasına rağmen İbn Batta, ne Berbehârî gibi mücadeleci ne de çağdaşı İbn Sem'ûn gibi parlak bir vâizdir. Onun etkilediği kişiler arasında Ebû Hafs el-Ukberî ile Ebû Hafs el-Bermekî bulunmaktadır. Bu arada İbn Batta'nın çağdaşlarından Ebû Abdullah İbn Hâmid, eğitim faaliyetleriyle Hanbelîliğin gelişmesine önemli katkılarda bulunduğu gibi hilâfla ilgili olarak telif ettiği Kitâbü'l-Câmiʿ fi'ḫtilâfi'l-fuḳahâʾ adlı eseri mezhepte önemli bir başvuru kitabı olmuştur. İbn Hâmid'in öğrencileri arasında Mısırlı Ebû Bekir er-Rüşnânî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ gibi seçkin Hanbelî fakihleri yer alır.

Büveyhîler döneminde Bağdat dışındaki bazı merkezlerde de önemli birçok Hanbelî âliminin yetiştiği dikkati çekmektedir. Bunlar arasında İsfahan'da özellikle İbn Mende ailesinden yetişen âlimler anılabilir. Bu aileden hadis hâfızı Ebû Abdullah İbn Mende geride bıraktığı eserleri, yetiştirdiği öğrencileri ve bilhassa oğulları ile İsfahan bölgesinde önemli bir cazibe merkezi meydana getirmiştir. İbn Mende, ictihad derecesine ulaşmış bir fakih olmasına rağmen Ahmed b. Hanbel'in hadis ve akaid alanındaki geleneğini devam ettirmesi sebebiyle fıkıhta da Hanbelî mezhebine nisbet edilmiştir. Bir kadı olarak resmî görevleri yanında Kāim-Biemrillâh dönemindeki Sünnî düşüncenin yeniden yapılanması politikaları içerisinde önemli etkisi olan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, hocası İbn Hâmid'in ölümünden sonra onun meclisinde ders ve fetva vermeye başlamış, Halife Kāim-Biemrillâh'ın ısrarlı teklifleri üzerine Dârülhilâfe,

Harim, Harran ve Hulvân kadılığı yapmıştır. Çeşitli fürû konularında mezhep imamından farklı ictihadlarda bulunan ve bu sebeple bazı âlimler tarafından mutlak müctehid olarak nitelenen Ebû Ya'lâ'nın tefsir, fıkıh, usûl-i fıkıh, ilm-i hilâf ve kelâm gibi dallarda telif ettiği altmış civarındaki eser mezhep doktrininin gelişmesine önemli katkı sağlamıştır.

2. Bağdat Abbâsî Halifeliği'nin Son İki Yüzyılı (1055-1258). Tarihî bakımdan bu dönem, Tuğrul Bey'in 447'de (1055) Büveyhîler'in Bağdat üzerindeki vesâyetini kaldırmasından Hülâgû'nun 656 (1258) yılında Halife Müsta'sım-Billâh'ı öldürerek Abbâsî Hilâfeti'ne son vermesine kadar geçen bir süreyi kapsar. Bu devrede Abbâsî halifeleri dünyevî yetkilerini Selçuklu sultanlarına devretmelerine rağmen mânevî birer otorite olarak kendilerine

saygı duyulmaya devam edilmiştir. Alparslan ve Melikşah dönemlerinde Anadolu'nun kapısı Türkler'e açılmış, Mekke ve Medine Şiî eğilimli Fâtımîler'in elinden kurtarılmıştır. Ayrıca bu dönemde başta Bâtınîlik olmak üzere çeşitli Şiî gruplarla mücadele için sağlam bir alt yapı oluşturma faaliyetlerine girişilerek 459 (1067) yılında Bağdat'tan başlamak üzere Belh, Nîşâbur, Herat, İsfahan, Basra, Merv, Musul gibi şehirlerde Nizâmiye medreseleri kurulmuştur. Bu eğitim faaliyetlerine Suriye'de Nûreddin Mahmud Zengî'nin kurduğu Zengî hânedanı ile Mısır ve Filistin'de Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kurduğu Eyyûbî Devleti döneminde de devam edilmiştir. Devlet idaresindeki nüfuzlu bazı kişilerin tesis ettiği çeşitli vakıflar aracılığı ile faaliyette bulunan bu medreselerde akîde alanında bir yandan Şîa ve Mu'tezile gibi Ehl-i sünnet dışı gruplarla mücadele edilirken öte yandan Ehl-i sünnet içerisinde bazı aşırı unsurlar taşıyan eski Sünnîlik'le (Hanbelîlik) yeni Sünnîlik (Eş'arîlik) arasında bir denge kurulmaya çalışılmıştır. Bu dengenin sonuçları fıkıh sahasına daha kolay yansımış ve medreselerde özellikle Sünnî fıkıh mezheplerine ait kitaplar okutulmuştur.

Hanbelî mezhebinin gelişimi açısından altın çağ olarak kabul edilebilecek bu dönemde, Hanbelî âlimlerinin akîde konusunda mezhebin geleneksel tutumunu devam ettirdikleri, fakat fıkıh ve fıkıh usulü alanında aralarında bazı farklılıkların ortaya çıktığı görülür. Nizâmiye medreselerinde Eş'arîlik, Mu'tezile ve tasavvuf arasında şiddetli bir rekabetin hüküm sürdüğü bu devrede Hanbelîler Bağdat ve Şam'da yoğunlaşmış, vezir Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre gibi bazı yetkililerle Abdülkādir-i Geylânî gibi büyük sûfîlerin de himayesinde kendilerini güçlendirmiş ve birçok yeni medreseye sahip olmuştur. Bu dönemin tipik Hanbelî fakihlerinden biri, Berbehârî ve İbn Batta'nın aksiyon ve anlayışının âdeta takipçisi olan Şerîf Ebû Ca'fer el-Hâşimî'dir. Selefleri gibi mütevazi, fakat mücadeleci olan ve bid'atçı kabul ettiği kişilere karşı çok sert davranan Hâşimî Ebû Muhammed el-Hallâl, Ebû İshak el-Bermekî, Kādî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Ebû Abdullah ed-Dâmegānî gibi fakih ve muhaddislerin ders halkalarında yetişmiş, Selef akîdesinin ve Abbâsî Hilâfeti otoritesinin yeniden tesisi için faaliyetlerde bulunmuştur. Ebû Ca'fer, 460 (1068) yılında Nizâmiye Medresesi'nde Mu'tezile'nin fikirlerinin okutulmasına, 461'de (1069) Mu'tezile ve Hallâc-ı Mansûr'un görüşlerine sempati duymakla itham edilen İbn Akīl'e, 464 (1072) yılında devlet görevlilerinin çeşitli yolsuzluklarına, bir yıl sonra yine

İbn Akīl'e ve nihayet 469'da (1077) Hanbelîliği tenkit eden ve onları tecsîm ile suçlayan Nizâmiye Medresesi hocalarından meşhur sûfî Kuşeyrî'nin oğlu İbnü'l-Kuşeyrî'ye karşı gerçekleştirilen halk hareketlerine önderlik yapmıştır.

Bu devrede Horasan bölgesinin önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Herat'ta Hanbelîliğin en katı taraftarlığını İran asıllı muhaddis, müfessir, şair ve mutasavvıf Hâce Abdullah-ı Herevî'nin yaptığı görülmektedir. Hanbelî mezhebi ve tasavvuf hakkındaki bilgisini Muhammed Takī es-Sicistânî'ye borçlu olan Herevî, bütün hayatı boyunca sadık bir Hanbelî olarak Selef düşüncesini hâkim kılmak için mücadele etmiş, özellikle sıfatlar konusundaki görüşleri sebebiyle Mücessime ve Müşebbihe'ye mensup olmakla itham edilmiş, Eş'arî kelâm anlayışının baskın olduğu Selçuklu hâkimiyeti döneminde sohbetleri engellenmiş, çeşitli sürgün ve hapis cezalarına mâruz kalmıştır. Herevî İslâmî ilimlerdeki geniş kültürü, kuvvetli hâfızası ve olağan üstü hitabet kabiliyetiyle inandığı değerleri tavizsiz bir biçimde savunmuştur. Arapça ve Farsça olarak çeşitli konulara dair birçok eser yazan Herevî'nin en önemli kitabı, kelâm ilminin ve kelâmcıların kötülenmesiyle ilgili Ẕemmü'l-kelâm adlı eserdir. Hanbelî mezhebinin Suriye ve Filistin bölgesinde yerleşmesi ve kök salmasında ise Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî'nin katkısı büyük olmuştur. Şîrâzî'nin oğlu İbnü'l-Hanbelî de fakih, müfessir ve etkili bir vâiz olup babasından sonra bölgesinde mezhebin imamı sayılmış ve Şâfiîler'in itirazlarına rağmen Dımaşk'ta Hanbeliyye Medresesi'ni kurmuştur.

V. (XI.) yüzyılda geleneksel Sünnî anlayışın canlanmasında ve Hanbelî usulünün şekillenmesinde Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî'nin önemli payı vardır. Ebû Ali el-Hicâzî, Ebû Ali el-Cevherî, Ebû Abdullah ed-Dâmegānî gibi hocalardan okuyan Kelvezânî'nin en meşhur öğrencisi, Kādiriyye tarikatının kurucusu ve koyu bir Hanbelî olan Abdülkādir-i Geylânî'dir. Hanbelîler'in Mu'tezile'ye karşı sert tavırlarına rağmen Kelvezânî, önemli Mu'tezile usulcülerinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Muʿtemed'ini okumuş ve muhtemelen Hanbelî câmiasının tepkisinden sakındığı için isim vermeksizin onun birçok paragrafını ya aynen ya da küçük tasarruflarla, bu sahada kaleme aldığı ve mezhebin Ebû Ya'lâ'nın ʿUdde'sinden sonra ikinci önemli usul kitabı sayılan et-Temhîd'inde nakletmiştir (bazı örnekler için bk. et-Temhîd fî uṣûli'l-fıḳh, I, 79-83). Bu dönemin önemli simalarından

biri de hayatı ve eserleriyle sadece Hanbelî mezhebinin değil aynı zamanda İslâm düşüncesinin önemli bir devresine ışık tutan ve Sünnîlik içerisinde gelişmeci bir hareketin başı sayılabilecek olan Ebü'l-Vefâ İbn Akīl'dir. Kur'an ilimleri, hadis, dil bilimleri, edebiyat ve tasavvuf gibi konularla da ilgilenen İbn Akīl'in özellikle fıkıh, usul-i fıkıh, kelâm ve cedel sahasında telif ettiği eserler Hanbelî doktrinine ayrı bir zenginlik katmıştır.

Bağdat Abbâsî Hilâfeti'nin son iki yüzyılı içerisinde kendileri fıkıhçı olmadığı halde Hanbelîliğin gelişmesinde büyük etkisi bulunan vezir Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre, Ebû Bekir ed-Dîneverî ve Ebü'l-Hüseyin İbn Ebû Ya'lâ'nın öğrencisidir. Halife Muktefî-Liemrillâh tarafından 544'te (1149) vezirliğe getirilen İbn Hübeyre, 557 (1162) yılında Hanbelî akîdesini ve fıkhını öğretmek için bir medrese kurarak şahsî kütüphanesini buraya vakfetmiş ve hayatı boyunca sünnet ve hilâfetin otoritesini yeniden inşa gayesiyle mücadele vermiştir. Bu amacını gerçekleştirebilmek için bir taraftan hilâfeti Selçuklu sultanlarının kontrolünden kurtarmaya çalışmış, Nûreddin Mahmud Zengî'yi Mısır'ı Fâtımîler'den almaya teşvik etmiş, diğer taraftan bütün Sünnî halkı Şiîliğin karşısında ve Hanbelî akîdesi etrafında toplamaya çalışmıştır. Hadiste ve Arap dilinde otorite olan İbn Hübeyre'nin öğrencileri arasında Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî

ve İbnü'l-Mâristâniyye de bulunmaktadır.

Bu dönemde Hanbelî düşüncesine tesir eden en önemli isimlerden biri Abdülkādir-i Geylânî'dir. Bağdat'ta Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî, İbn Akīl ve İbn Ebû Ya'lâ gibi hukukçulardan fıkıh dersi alan Abdülkādir, başlangıçta Şâfiî mezhebine mensupken daha sonra kendi mizacına daha uygun bulduğu Hanbelî mezhebini benimsemiş ve bu arada Muhammed b. Müslim ed-Debbâs vasıtasıyla tasavvufa intisap etmiştir. Eserlerinde Ahmed b. Hanbel'in itikadî ve fıkhî yaklaşımlarını hararetle savunan Geylânî'nin tasavvuf konusundaki bazı görüşlerini anlamak ve şahsiyetiyle ilgili menkıbeler içerisine sokulmuş olan yanlış bilgileri temizlemek oldukça güç görünmektedir.

VI. (XII.) yüzyılın en verimli Hanbelî müelliflerinden biri de hukukçu, müfessir, muhaddis, tarihçi ve vâiz kimliğiyle Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'dir. İbn Hübeyre'nin himayesinde vâizliğe başlayan İbnü'l-Cevzî'nin yumuşak

bir üslûpla yaptığı vaazlara halife dahil birçok devlet adamı ilgi göstermiştir. Hanbelîliğin gelişmesiyle yakından ilgilenen Halife Müstazî-Biemrillâh zamanında medreselerde ve camilerdeki eğitim ve öğretim faaliyetleri bakımından Bağdat'ın en etkili kişilerinden biri haline gelen İbnü'l-Cevzî, 567'de (1171-72) Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Fâtımîler'i mağlûp ederek Kahire'de yeniden Abbâsî halifesi adına hutbe okutması üzerine en-Naṣr ʿalâ Mıṣr ve el-Miṣbâḥu'l-muḍî fî devleti'l-Müstaḍîʿ adında iki eser kaleme almıştır. İbnü'l-Cevzî, Şiîlik konusunda yeni bir politika takip etmeye başlayan Halife Nâsır-Lidînillâh zamanında Hanbelî Vezir Ebü'l-Muzaffer İbn Yûnus'u destekleyerek politik sahnede yer almaya devam etmiş, onun azledilmesinden ve 590 (1194) yılında Şiî İbnü'l-Kassâb'ın vezir olarak tayininden sonra ise gözden düşmüş ve aynı yıl Vâsıt'a sürülerek burada beş yıl sürgün hayatı yaşamıştır. İbnü'l-Cevzî sadece öğrencileri yoluyla değil Kur'an, hadis, fıkıh, kelâm, tarih, tasavvuf, tıp, ahlâk ve Arap edebiyatı gibi pek çok alanda yazdığı 200'den fazla eseriyle dönemin kültürel hayatına büyük katkılarda bulunmuştur.

Abbâsî Hilâfeti'nin yıkılışından önceki yaklaşık elli yıllık dönem içinde, Hanbelîliğin önceki yüzyıla göre yeni bir açılım göstermemekle beraber yine de seviyeli eserler veren birçok bilginin yetiştiği ve onların aktif politika içerisinde yer aldıkları, Hanbelîler'in eğitim kuruluşlarında ve resmî dairelerde diğer üç Sünnî mezhep mensuplarının ellerinde bulunan imkânlara sahip oldukları görülmektedir. Bu devrede Bağdat'ta eserleri, dinî ve siyasî yönelişleri itibariyle mezhebin tarihinde etkili olan şahsiyetler arasında İbnü'l-Mâristâniyye adıyla anılan Ubeydullah b. Ali el-Bağdâdî, İsmâil b. Ali el-Ezcî el-Me'mûnî, tefsir, fıkıh, dil bilimi ve matematik gibi ilimlerde önemli bir mevkiye sahip olan Ebü'l-Bekā el-Ukberî gibi âlimler bulunmaktadır.

Zengîler ve Eyyûbîler devrinde Dımaşk'ta Benî Müneccâ ve Filistin kökenli Benî Kudâme aileleri yetiştirdikleri âlimlerle ünlüdür. Benî Müneccâ ailesinden Es'ad b. Müneccâ b. Berekât, Nûreddin Mahmud Zengî'nin son zamanlarında Harran kadılığı görevinde bulunmuş, soyundan birçok âlimin yetiştiği Es'ad'ın oğullarından Şemseddin Ömer İbnü'l-Müneccâ Harran kadılığı yapmış, İzzeddin Osman İbnü'l-Müneccâ ise iyi bir hadis ve fıkıh eğitimi almış ve kurduğu pek çok vakıfla Suriye Hanbelîliği'nin gelişmesine hizmet etmiştir. İzzeddin Osman'ın oğlu Sadreddin Ebü'l-Feth

Es‘ad İbnü’l-Müneccâ zengin ve etkili bir kişi olup Şam’da yeni bir Hanbelî medresesi olan Sadriyye’yi kurmuştur. İzzeddin Osman’ın diğer oğlu Ebü’l-Berekât Zeynüddin İbnü’l-Müneccâ da kendi zamanında Hanbelî âlimlerinin en önde gelenlerindendi.

Filistin’in Nablus şehrine bağlı Cemmâîl beldesindeki Kudâme b. Mikdâm b. Nasr ailesi, V. (XI.) yüzyıldan X. (XVI.) yüzyıla kadar bilhassa Hanbelî tarihine damgasını vurmuştur. 492’de (1099) Haçlılar’ın Kudüs’ü işgalinden sonra ailenin fertleri, başlarında daha önce Dımaşk’ta okumuş olan Ahmed b. Muhammed b. Kudâme olduğu halde 551 (1156) yılında Dımaşk’a hicret ederek burada mescid ve medreseleriyle ünlü Sâlihiyye mahallesini kurmuşlardır. Abbâsî Hilâfeti’nin son iki yüzyılına tekabül eden zaman dilimi içinde bu aileden Abdülganî b. Abdülvâhid el-Cemmâîlî, Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed b. Kudâme, Ebü’l-Hasan Şerefeddin Ahmed b. Ubeydullah b. Ahmed b. Kudâme, Muvaffakuddin İbn Kudâme ve Ebü’l-Abbas Seyfeddin Ahmed b. Îsâ b. Abdullah gibi âlimler yetişmiştir (Benî Kudâme ailesi hakkında bk. Şâkir Mustafa, III/14, s. 7-116). Bunlardan özellikle Abdülganî el-Cemmâîlî ile Muvaffakuddin İbn Kudâme eserleri ve mücadeleleri açısından Hanbelî tarihinde çok önemli bir yere sahiptirler. Abdülganî el-Cemmâîlî, Bağdat’ta Abdülkādir-i Geylânî ve diğer âlimlerden okuduktan sonra Dımaşk, Kahire, İskenderiye ve İsfahan’a gitmiştir. Hayatı çeşitli mücadelelerle, hapis ve sürgünlerle geçen Abdülganî, bilhassa sıfatlar hakkındaki görüşlerinden dolayı teşbihle itham edilmiştir. Muvaffakuddin İbn Kudâme Bağdat’ta Abdülkādir-i Geylânî’den okumuş ve onun tasavvuf anlayışını sürdürmüştür. Muvaffakuddin Dımaşk’a döndükten sonra Hanbelî mezhebinin imamı olmuş, hatta İbn Teymiyye’ye göre Şam’a Evzâî’den (ö. 157/774) sonra ondan daha fakih bir âlim gelmemiştir. Haçlılar’la yapılan mücadelelere bilfiil katılan Muvaffakuddin, Dımaşk’taki eğitim ve öğretim faaliyetleri yanında eserleriyle de Hanbelî literatürüne büyük katkıda bulunmuştur.

Hanbelî mezhebi Harran’da da büyük temsilciler yetiştirmiştir. Özellikle Benî Teymiyye ailesinden gelen bilginler, hem Harran’ın kültür tarihine hem de Hanbelî mezhebinin gelişmesine hizmet etmiştir. Bu ailenin fertlerinden Fahreddin İbn Teymiyye (ö. 622/1225) Bağdat’ta okumuş ve memleketine döndükten sonra Nûriyye Medresesi’nde eğitim ve öğretim faaliyetlerine başlamış, ayrıca Harran’da bizzat kendisi de bir medrese

kurmuştur. Fahreddin'in kardeşinin oğlu olan Mecdüddin İbn Teymiyye de Bağdat'ta altı yıl çeşitli ilimleri tahsil ettikten sonra Harran'da eğitim ve öğretim faaliyetlerinde bulunmuştur.

Öte yandan Hanbelî mezhebinin bu dönemde Irak, Suriye ve Filistin bölgelerinde gösterdiği canlılığa ilâve olarak Eyyûbîler devrinde Mısır bölgesinde de yayıldığı görülmektedir. Mısır'da Hanbelîliğin ilk gelişmesi, Dımaşk'ta Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî'nin torunlarından İzzeddin İbn Abdülvehhâb'ın Mısır'a gitmesi ve burada bir medrese kurması ile başlatılabilir (İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, I, 370). Daha sonra Mısır'daki en önemli Hanbelî temsilcisi Zeynüddin Ali b. İbrâhim b. Necâ'dır. Zeynüddin Ali, Kahire'de kendisi gibi vâiz olup Mısır hükümdarları üzerinde nüfuzu bulunan Şâfiî-Eş'arî ekolüne mensup Şehâbeddin et-Tûsî ile çeşitli tartışmalarda bulunmuş ve muhtemelen bu tartışmaların toplumda doğurduğu olumsuzluklar sebebiyle 595 (1199) yılında Eyyûbî Emîri el-Melikü'l-Azîz Hanbelîler'i Mısır'dan çıkarma kararı almış, ancak kısa bir süre sonra ölmesi üzerine bu plan gerçekleşmemiştir (İbn Kesîr,

XIII, 18). Bu olaylara rağmen Hanbelîlik Suriye'deki kadar olmasa bile Mısır'da varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Meselâ el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb döneminde (1240-1249) inşa edilen Sâlihiyye Medresesi'nde Hanbelî doktrini diğer üç Sünnî mezheple beraber okutulmuştur. Yine bu devrede Hanbelî mezhebine mensup Şemseddin Muhammed el-Makdisî Mısır'a yerleşmiş ve 663 (1264) yılında Mısır'ın ilk Hanbelî kādılkudâtı olmuş, ayrıca bir süre de Kahire'deki Dârü Saîdi's-suadâ Hankahı'nın başına getirilmiştir. Makdisî'nin bu iki kurumun başına getirilmesi Hanbelîliğin Mısır'da elde ettiği gelişmeyi açıkça göstermektedir. Ne var ki Mısır'da Hanbelîliğin gelişmesi istikrarlı bir şekilde olmayıp meydana gelen hemen her siyasî hadisenin etkisi altında kalmıştır. Moğollar'ın Bağdat'tan sonra Suriye'ye yönelmeleri ve 658 (1260) yılında Aynicâlût mevkiinde Memlük ordusu ile yaptıkları savaşı kaybetmeleri, Suriye ve Mısır'ın Baybars'ın hâkimiyeti altında birleşmesi kapısını açmış ve bir taraftan Moğol tahribiyle Bağdat Hanbelîliği sona ererken diğer taraftan Memlükler'in nüfuzu altındaki Dımaşk ve Kahire'de Hanbelî mezhebi yeni bir döneme girmiştir.

3. Memlükler Devri (1250-1516). Bağdat'ın Moğollar tarafından işgalinden sonra Hanbelîlik bölgede hemen silinmemiş, Hülâgû ile başlayan İlhanlılar devrinde (1256-1335) bu mezhep Bağdat'ta Ali b. Muhammed eş-Şehrâyânî, Abdüssamed b. Ahmed el-Bağdâdî ve Muhammed b. Abdülmuhsin el-Ezcî gibi temsilciler tarafından yayılmaya devam etmiştir. Ancak işgal sonunda Bağdat harap olmuş ve kendisine yüzyıllardır Sünnî hilâfetin merkezi olma imtiyazını veren dinî ve ilmî üstünlüğünü kaybeden şehir basit bir eyalet merkezi haline gelmiştir. Bu sırada Aynicâlût'ta Moğollar'ın bozguna uğratılmasıyla kuruluşunu tamamlayan Mısır Memlükleri, İran Moğolları ile Filistin ve Suriye Frankları karşısında Bağdat'ın düşmesiyle ortaya çıkan Sünnî dünyanın liderliği hususundaki boşluğu doldurmaya başlamışlardır.

Eyyûbîler'den askerî, iktisadî ve ilmî alanda iyi bir miras devralan Memlükler, kuvvetli bir ordu ve başarılı bir devlet idaresiyle çeşitli alanlarda gelişmeler kaydetmişlerdi. Moğol tehdidinin giderek azalması, Haçlılar'ın mağlûp edilmesi Memlükler'in İslâm dünyasında yeni bir umut olmasını sağlamıştı. Memlükler, bu konumlarını pekiştirmek için Moğollar'ın Bağdat'ta öldürdüğü Abbâsî Halifesi Müsta'sım-Billâh'ın yerine amcası Müstansır-Billâh'ı ve ondan sonra da I. Hâkim-Biemrillâh'ı Kahire'de halife ilân etmişler, Mekke ve Medine'nin yöneticilerini de aynı amaçla himayeleri altına almışlar ve bu arada birtakım Alevî ve İsmâilî unsurları da zararsız hale getirmişlerdir. Bu gelişmelerin bir uzantısı olarak Hanbelî mezhebinin özellikle Bahrî Memlükleri devrinde Mısır ve Suriye'de büyük bir canlılık gösterdiği görülür. Daha önceleri bu ülkelerin adliye teşkilâtında tek bir kādılkudâtlık bulunuyordu ve bu unvanı sadece Şâfiî kadısı taşıyordu. Baybars, 663'te (1265) Kahire'de her biri bir Sünnî fıkıh mezhebini temsil etmek üzere dört kādılkudâtlık makamı ihdas etmiş (İbn Kesîr, XIII, 245; özellikle bu dönemdeki Hanbelî kadılarının bir listesi için bk. Escovitz, s. 42-47) ve bu teşkilâtlanmaya 664 (1266) yılından itibaren Suriye'de de başlanmıştır. Şâfiîler'ce hoş karşılanmamakla beraber bu yeni sistem, her mezhep mensubuna kendi kadısına müracaat ederek meselelerini çözme imkânı vermesi ve mezheplerin doktrinel gelişmesine katkıda bulunması açısından önemli bir hukuk reformudur.

İlk Memlükler dönemindeki Şam Hanbelîleri arasında Ahmed b. Abdüddâim el-Makdisî (ö. 668/1269), Yahyâ b. Mansûr el-Harrânî,

Abdüssâtir b. Abdülhamîd el-Makdisî, Ali b. Ahmed es-Sa‘dî, İbrâhim el-Vâsıtî, İbn Harûf adıyla meşhur Muhammed b. Ali el-Mevsılî ve Şehâbeddin Ahmed b. Cebbârâ (ö. 728/1328) gibi birçok Hanbelî fakihi bulunmaktadır. Bütün bu âlimler yanında döneme damgasını vuran en büyük Hanbelî imamı Takıyyüddin İbn Teymiyye olmuştur. Harranlı Benî Teymiyye ailesinden gelen Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin hayatı ile ilk Memlükler'in siyasî tarihini birbirinden ayrı düşünmek hemen hemen imkânsız gibidir. Harran'da doğan İbn Teymiyye, Moğol işgalinden önce 667 (1268-69) yılında altı yaşında iken ailesiyle beraber Şam'a mülteci olarak gelmiştir. 699'da (1300) Memlük ordusu ile Kisrüvân Şiîleri'ne karşı sefere katılmış, 704'te (1305) kendilerine çeşitli ahlâkî zaaflar isnat edilen tasavvuf ehlinden Şeyh İbrâhim el-Kettân, Şeyh Muhammed el-Habbâz ve İttihâdiyye fırkası ile mücadele etmiştir. Hayatı çeşitli hapis ve sürgün cezalarıyla geçen İbn Teymiyye 726 (1326) yılında kabir ziyareti konusundaki görüşlerinden dolayı mahkûm edilmiş, bu arada birçok öğrencisi sorguya çekilmiş ve 728'de (1328) hapiste vefat etmiştir.

Hanbelî doktrin ve literatürü hakkında derin bir bilgiye sahip olan İbn Teymiyye'nin görüş ve mücadelesinin, Hanbelî mezhebinin vazgeçilmez özelliği haline gelen te'vil ve Allah'ın sıfatları konusundaki temel yaklaşımı, Hanbelîler'in Selef düşüncesine bağlılıkları ve bunun tabii sonucu olarak da bid‘at ve hurafe diye nitelendirdikleri bazı davranışlara karşı aldıkları olumsuz tavır çerçevesinde geliştiği söylenebilir. İbn Teymiyye'yi Hanbelî mezhebinde ve İslâm tarihinde önemli kılan husus, İslâm'ın doğuşunu takip eden yıllardan beri mevcut olan ve tartışılan bu fikirlerden ziyade onun inandığı değerler uğrunda verdiği samimi mücadelesi olmalıdır. İbn Teymiyye'nin eserlerinin bir listesi, öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Esmâʾü müʾellefâti Şeyẖilislâm İbn Teymiyye (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1403/1983) adlı kitabında bulunmakta olup bunların hemen tamamına yakını basılmıştır. İbn Teymiyye'nin fikirleri ve mücadelesi, özellikle günümüz Sünnî İslâm dünyasında çeşitli düşünce hareketlerinin beslendiği bir kaynak olma değerini hâlâ muhafaza ettiği gibi hayatı ve görüşleri hakkında da geniş bir literatür meydana gelmiştir.

İbn Teymiyye'nin öğrencileri arasında İbn Kayyim el-Cevziyye, Ahmed b. İbrâhim el-Vâsıtî, Şâfiî muhaddis Cemâleddin Yûsuf b. Abdurrahman el-

Mizzî, Zehebî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr ve İbn Receb gibi meşhur âlimler bulunmaktadır. Öğrencilerinden biri olan Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî, bilhassa maslahat-ı mürsele konusundaki geniş görüşleri dolayısıyla mezhep içinde çeşitli tartışmalara sebep olmuştur. Elli küsur eser yazan ve Memlükler döneminin en özgün yazarlarından biri olan Necmeddin et-Tûfî bazılarınca Şiî olarak nitelendirilmiş, Kahire'de Hanbelî Kadısı Mes'ûd b. Ahmed el-Hârisî tarafından kırbaçla cezalandırılarak hapse atılmış ve nihayet ders vermesi yasaklanmıştır.

Memlükler devrinde ismi ve mücadelesi Hanbelî mezhebi tarihinde İbn Teymiyye ile beraber geçen, onun fikirlerinin gerçek vârislerinden biri de babasının Cevziyye adlı bir Hanbelî medresesinde kayyim olması sebebiyle kendisine İbn Kayyim el-Cevziyye lakabı verilen Şemseddin Muhammed b. Ebû Bekir'dir. Görüş ve eserleriyle kendisinden sonraki

birçok İslâm âlimine tesir eden İbn Kayyim, 726 (1326) yılında İbn Teymiyye ile beraber Şam Kalesi'ne hapsedilmiş ve ancak onun ölümünden sonra serbest bırakılmıştır. Hemen hemen bütün İslâmî ilimlerde kaleme aldığı elliyi aşkın eseriyle hocasının görüşlerini ve mücadelesini devam ettirmekten geri kalmayan İbn Kayyim, Hanbelî mezhebinin tanınıp yaygınlaşmasında ve mezhep doktrininin gelişmesinde etkin bir role sahip olmuştur.

Bu dönemde Şam dışında Ba'lebek, Halep ve Filistin gibi bölgelerde de birçok Hanbelî âlimine rastlanmaktadır. Bunlardan Muhammed b. Ahmed el-Yûnînî (ö. 658/1259), Muhammed b. Dâvûd el-Ba'lî, Abdurrahman b. Yûsuf el-Ba'lî, Muhammed b. Abdülvelî el-Ba'lî, Muhammed b. Ebü'l-Feth el-Ba'lî, Abdurrahman b. Mahmûd el-Ba'lî ve Muhammed b. Ali el-Ba'lî (ö. 744/1344) gibi fakih ve muhaddisler, Dımaşk'ın kuzeydeki bölgelerle irtibatını sağlayan yol üzerinde ve çeşitli Şiî grupların yaşadığı Kisrüvân ve Bikā' yakınında bulunan Ba'lebek'te hem Hanbelî mezhebinin gelişimine önemli katkılarda bulunmuşlar, hem de Memlükler'in Şiîler'e karşı olan politikalarında bir emniyet unsuru olmuşlardır.

Hanbelîliğin Ba'lebek'teki bu canlılığına karşılık Halep'te aynı ölçüde gelişmediği görülmektedir. Halep'in en eski medreselerinden olan Zeccâciye'de diğer mezhepler yanında Hanbelî fıkhının da okutulmasına ve

Eyyûbîler devrinde Şâfiî ve Hanefîler için bir medrese kuran Emîr Seyfeddin Ali b. Candar'ın aynı şekilde Mâlikî ve Hanbelîler için de bir medrese açmasına rağmen burada Şam veya Ba'lebek'teki gibi bir Hanbelî cemaati oluşmamıştır.

Şam'da yaşayan Ebü'l-Ferec Zeynüddin İbn Receb (ö. 795/1393), VIII (XIV.) yüzyılın büyük Hanbelî âlimlerinden biri olup çeşitli eserleriyle mezhep doktrinine önemli katkılarda bulunmuştur. İbn Teymiyye'den İbn Receb'e kadar geçen süre içinde Hanbelîlik tarihinde hâkim olgu, İbn Teymiyye'nin etkisiyle Hanbelîliğin kazandığı dikkate değer atılımdır. Bununla birlikte Hanbelîler, Memlükler devrinin hâkim mezhebi olan ve devlet görevlerinde mensuplarına öncelik tanınan Şâfiîliğin ve her biri büyük şöhret sahibi olan Eş'arî kelâmcılarının sert direnciyle karşılaşıyorlardı. Bu muhaliflerin en ünlüleri, Yemen kökenli olup Mekke'de yerleşmiş bulunan Şâfiî Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî ile Kahire ve Şam'da çeşitli devlet hizmetlerinde ve medreselerde önemli görevler üstlenen Takıyyüddin es-Sübkî, oğlu Tâceddin es-Sübkî ve Sübkî ailesinin diğer fertleridir. Bu dönemde Hanbelîlik Mısır'da Harran göçmeni İbn Hamdân el-Harrânî, Şerefeddin Abdülganî b. Yahyâ el-Harrânî ve Mes'ûd b. Ahmed el-Hârisî gibi fakihlerle, Şam ve Filistin bölgelerindeki kadar olmasa da bazı gelişmeler göstermeye devam etmiştir.

Burcî Memlükleri zamanında (1382-1517) Hanbelîliğin Mısır, Suriye ve Filistin bölgelerinde daha önceki canlılığını kaybetmeye başladığı görülür. Muhtemelen bu sonuçta, özellikle Burcîler döneminde siyasî ve iktisadî olaylar neticesinde Memlük saltanatının giderek gerilemeye başlamasının ve Hanbelî âlimlerinin bid'at anlayışları gereği çeşitli konularda takındıkları aşırı müdahaleci tutumlara karşı toplumun bazı kesimlerinde meydana gelen direncin rolü vardır. M. Henri Laoust, Hanbelîler'in özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye ve gittikçe nüfuzunu arttıran İttihâdiyye fırkasına karşı gösterdikleri düşmanlıkların bu düşüşlerinin artmasına katkıda bulunduğuna işaret etmektedir (EI^2 [İng.], III, 161). Ancak bu zayıflama Hanbelîliğin tamamıyla ortadan kalkması mânasına gelmez. Zira bu dönemde de eğitim ve öğretim faaliyetlerine ve resmî devlet görevlerine devam eden büyük Hanbelî fakih ve kelâmcıları bulunmaktadır. Bunlardan Alâeddin Ali b. Süleyman el-Merdâvî ile fakih ve tarihçi Ebü'l-Yümn el-Uleymî eserleriyle mezhebin literatürüne önemli katkılarda bulunmuşlardır.

Ayrıca Memlükler'in son döneminde Takıyyüddin İbn Kundüs, Bedreddin Muhammed el-Ca'ferî, Cemâleddin Yûsuf b. Abdülhâdî, Şehâbeddin el-Askerî ve Hanbelî fıkhına birçok âlim yetiştirmiş bir ailenin ferdi olan ve Dımaşk'ta Hanbelî kadılığı görevinde bulunan Necmeddin İbn Müflih gibi birçok bilgin yetişmiştir.

4. Osmanlılar Devri (1517-1923). Osmanlılar'ın Suriye ve Mısır'ı fethinden sonra devletin resmî mezhebi olan Hanefîliğin öne çıktığı ve bu durumun Hanbelîliğin gelişmesini olumsuz yönde etkilediği gözlenmektedir. Ancak bu gerilemeye rağmen Suriye, Filistin ve Mısır'da Hanbelî fıkhının eğitim ve öğretimine devam edilmiş, Osmanlılar'ın hâkim olduğu topraklarda birçok Hanbelî âlimi yetişmiştir. Bu dönemin önemli bilginleri arasında, Şam Hanbelîleri'nin müftüsü olan Ebü'n-Necâ Şerefeddin Mûsâ b. Ahmed el-Haccâvî (ö. 968/1560), Mısır'ın son Hanbelî kādılkudâtlarından Şehâbeddin İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî ve oğlu Takıyyüddin İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî gibi şahıslar bulunmaktadır. Ayrıca XI. (XVII.) yüzyılın ilk yarısının meşhur Hanbelîler'inden ve Mısır'daki son büyük temsilcilerinden biri olan Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî, Câmiatü'l-Ezher'de hocalık yaparak mezhebin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Buhûtî'nin eserlerinden bazıları günümüzde Suudi Arabistan'da çeşitli üniversitelerde ders kitabı olarak okutulmaktadır.

Osmanlılar döneminde bunlardan başka Dımaşk Hanbelî kadılarından Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ömer Sıbtu'r-Rüceyhî, tarihle ilgili bazı eserleri bulunan kadı Ekmeleddin İbn Müflih, kadı Nûreddin Mahmûd el-Humeydî, çok verimli bir müellif ve ictihadî bakış açısına sahip bir fakih olan Mer'î b. Yûsuf el-Kermî, tefsir, hadis ve fıkıh gibi çeşitli ilimlerde derinleşmiş olan Dımaşk Hanbelî müftüsü Abdülbâkī b. Abdülkādir el-Ba'lî, fakih ve tarihçi Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd el-Akerî, muhaddis Ebü'l-Mevâhib Muhammed b. Abdülbâkī el-Ba'lî, birçok dalda eserleri bulunan Muhammed b. Ahmed es-Seffârînî ve ailesinden çeşitli Hanbelî âlimlerinin yetiştiği Şeyh Abdurrahman b. Abdullah el-Ba'lî (ö. 1192/1778) gibi âlimler yaşamıştır.

Bu âlimlerle onların Hanbelî doktrininin gelişmesine yaptıkları katkılar bir yana, Osmanlılar döneminde Hanbelîlik tarihinin en önemli olayı Vehhâbîlik hareketidir. Bu hareketin kurucusu olan Muhammed b.

Abdülvehhâb kendi döneminde görülen dinî, siyasî ve kültürel alanlardaki yozlaşma ile mücadeleye karar vermiş ve 1157 (1744) yılında Dir'iye'de Emîr Muhammed b. Suûd ile, Allah'ın hükümranlığını kurmak için emirliğin İbn Suûd ve nesline, şeyhliğin ise kendisine ve nesline ait olması şartıyla karşılıklı olarak biat etmişlerdir. Bu tarih, küçük bir emirliğin bir devlete dönüşmesinin başlangıcına işaret etmekle kalmayıp ayrıca Hanbelî mezhebinin de bir devletin resmî mezhebi olarak kabul edilmesinin başlangıcını teşkil eder. Bu tarihten sonra Muhammed b. Abdülvehhâb'ı ve hareketini Suûdî Krallığı'ndan ayrı düşünmek mümkün değildir. Bu dönemin tarihî ve siyasî şartları, Muhammed b. Suûd'un siyasî nüfuzunu arttırmak için Muhammed b. Abdülvehhâb gibi bir âlime, onun da kendi davetini yayabilmek için İbn Suûd gibi bir emîre ihtiyacı olduğunu göstermektedir.

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın doktrininin temelini Allah'ın zât, sıfat ve fiillleri yönünden birlenmesinin tevhid için yeterli olmayıp kulların da kendi fiilleriyle Allah'ı birlemeleri gerektiği prensibi (tevhîd-i ma'bûdiyyet, amelî tevhid) oluşturur. Bu tevhidi yerine getirmeyenler kâfir olup malları ve canları muvahhidlere helâldir. Müteşâbih âyetlerden zâhirleri kastedilmiştir ve bunları te'vil ve tefsir câiz değildir. Tevessül küfürdür ve şefaat yalnız Allah'a mahsustur; dolayısıyla Kur'an'dan başka mürşid, Allah'tan başka hidayet verici yoktur ve peygamberlerden dahi şefaat dilemek haramdır. Akıl şer'î bir delil olmadığı gibi mevcut naslar haricinde ictihad, kıyas ve istihsan yollarına gidilemez. İslâm dünyasında Vehhâbîliğin kelâm ve fıkıh alanındaki bu katı görüşlerinin reddi konusunda geniş bir literatür meydana gelmiştir (bk. Abdullah Muhammed Ali, XVII [1409], s. 146-178).

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın yönelişlerinde, öncelikle kendi ailesinden tevarüs ettiği ve daha sonra da eğitimi, seyahatleri ve tecrübeleriyle berraklaştırdığı Hanbelî mezhebinin Kur'an ve Sünnet metinlerini anlama ve Allah'ın sıfatlarını yorumlamadaki Selefî yaklaşımı ve bunun tabii sonucu olarak gittikçe şiddeti ve kapsamı artan bid'at anlayışının etkisi görülmektedir. Bu mücadelede en büyük referansının ise Hanbelî mezhebi tarihinde benzer bir mücadele vermiş olan İbn Teymiyye'nin düşüncesi ve hayatı olacağı tabiidir. Bununla birlikte Vehhâbîlik hareketinin özellikle ilk yıllarında Hanbelî mezhebi içinde tam bir destek elde ettiği söylenemez.

Meselâ Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kardeşi Süleyman b. Abdülvehhâb, Muhammed b. Abdurrahman el-Ahsâî, Muhammed b. Abdullah b. Fîrûz en-Necdî ve İbn Humeyd gibi bazı Hanbelî müellifleri bu hareketi benimsememiş, hatta ona düşman olmuşlardır (Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm, I, 36-37).

Şeyh Muhammed'in kendi davetinde kullanılmak üzere yazdığı eserlerinin çoğu, Kur'an ve Sünnet metinlerinden aktarılmış parçalardan meydana gelen muhtasar kitaplardır. Onun bütün eserleri Müʾellefâtü'ş-Şeyḫi'l-İmâm Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb adı altında neşredilmiştir (I-XII, Riyad, ts.).

Muhammed b. Abdülvehhâb ile Muhammed b. Suûd, merkezden uzak Necid bölgesinde kendi dinî ve siyasî oluşumlarını tamamlarken Osmanlı Devleti Lâle Devri'nin çeşitli iç ve dış meseleleriyle meşgul olduğundan sürekli gelişen Vehhâbî hareketiyle ilgilenme imkânı bulamamıştır. Muhammed b. Suûd'un ölümünden sonra oğlu I. Abdülazîz Katar, Bahreyn ve Umman'ın önemli bir bölümünü ele geçirmiş ve Vehhâbî kuvvetleri 1226 (1811) tarihi itibariyle Halep'ten Hint Okyanusu'na, Basra körfezi ve Irak sınırlarından Kızıldeniz'e kadar yayılmıştı. Bu durumdan rahatsız olan Osmanlılar, Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'dan Suûdî-Vehhâbî hareketine karşı müdahale etmesini ve onları özellikle Mekke ve Medine'den uzaklaştırmasını istemiştir. Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa 1233'te (1818) Vehhâbîler'in merkezi Dir'iye'yi ele geçirerek birinci Suûdî-Vehhâbî idaresine son vermiş, ancak bu arada Mısırlılar'ın elinden kurtulan Suûdî ailesinden Türkî b. Abdullah Riyad'ı zaptederek burayı başşehir yapmış ve kendisini Necid, Lahsâ ve Umman emîri ilân etmiştir. Daha sonra oğlu Faysal b. Türkî, Hicaz ve Basra körfezi kıyıları dışındaki eski Suûd topraklarını tekrar eline geçirmiş, II. Abdülazîz b. Abdurrahman ise 1319'da (1902) Riyad'ı Reşîdîler'den alarak Necid bölgesinde Suûdî hâkimiyetini yeniden sağlamıştır. 1912'de Vehhâbî inançları doğrultusunda sıkı bir dinî ve askerî eğitim verdiği ihvan birliklerini kuran II. Abdülazîz 1919'da Mekke şerîfi Hüseyin b. Ali'nin kuvvetlerini, 1921'de Reşîdîler'i yenerek Arabistan'ın kuzeyini bütünüyle ele geçirmiştir. Osmanlı Devleti'nin çeşitli iç ve dış olaylar sebebiyle otoritesinin zayıfladığı, daha sonra da ortadan kalktığı bir ortamda Vehhâbî-Suûdî birlikleri 1924'te Tâif ve Mekke'ye, 1925'te Medine ve Cidde'ye girmişlerdir.

Vehhâbîliğin doğup geliştiği dönemde Mısır, Suriye, Irak ve Hicaz gibi bölgelerde önceden Hanbelî mezhebine mensup insanlar içinde Vehhâbî hareketine katılanların yanı sıra bu hareketten ayrı klasik bir Hanbelî olarak eğitim öğretim ve telif faaliyetini sürdüren âlimlere de rastlanır. Bunlara örnek olarak Dımaşk Hanbelî müftüsü Mustafa b. Sa‘d es-Süyûtî (ö. 1243/1827), Osman b. Sind en-Necdî, aslen Iraklı olup Hanbelî mezhebine birçok ilim adamı veren Şattî ailesinden Mustafa b. Mahmûd eş-Şattî, Hasan eş-Şattî ve Abdüsselâm b. Abdurrahman eş-Şattî, Muhammed b. Abdullah b. Osman el-Âmirî, Muhammed eş-Şattî, Muhammed Murad Efendi eş-Şattî ve Abdülkādir Bedrân (ö. 1927) gösterilebilir.

C) Yeni Dönem. XX. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti’nin yıkılması ile birlikte Ortadoğu’da yeni bir oluşumun gerçekleşmesi, bu arada Vehhâbî-Suûdî hareketinin başarıya ulaşıp Arap Yarımadası’nda Suûdî Arabistan Krallığı’nın kurulması, Hanbelî mezhebinin de bu devletin resmî mezhebi haline gelmesi Hanbelîliğin tarihinde yeni bir dönem açmıştır. Kendisini 1926’da Hicaz, 1927’de Necid kralı ilân eden Abdülazîz b. Suûd’un, iki ayrı birim olarak yönetilen Hicaz ve Necid bölgelerini 1932’de Suudi Arabistan Krallığı adı altında birleştirmesiyle oluşan Suudi Arabistan Krallığı’nın modern anlamda herhangi bir anayasası bulunmayıp kralların ilân ettikleri bildiri ve genelgelerde belirttikleri esaslar dahilinde ülke şeriat kurallarına göre yönetilmekte olup (bu bildiri ve beyannâmeler için bk. Abdulmunim Shakir, s. 4-15) hususi bir şekilde Hanbelî mezhebine veya Vehhâbî anlayışına herhangi bir atıfta bulunulmaz. Bu durum, devletin resmî bir mezhep telakkisinin olmadığı hissini uyandırmakla beraber, söz konusu devlet meşruiyetini Muhammed b. Abdülvehhâb ile Muhammed b. Suûd’un Dir‘iye’de yaptıkları anlaşmadan aldığı için özellikle eğitim, öğretim ve dinî hizmetler alanında bu anlaşmaya sadık kalındığı gözlenmektedir.

Öte yandan Vehhâbî hareketi özellikle dinî alanda sadece Necid bölgesini etkilemekle kalmamış, aynı zamanda Hindistan, Uzakdoğu, Mısır ve Kuzey Afrika ülkelerinde bazı İslâmî hareketlere tesir etmiştir. Ayrıca çeşitli İslâm ülkelerinde bid‘at ve hurafelere karşı mücadele eden, Kur’an ve Sünnet’e dönülmesini amaçlayan bazı kişi veya hareketler, Necid’den çok uzakta ve buraya tamamıyla yabancı bulunsalar da kendi memleketlerinde dinî, siyasî ve içtimaî sebeplerden dolayı Vehhâbî olmakla itham edilmişlerdir. Ancak

Vehhâbîliğin siyasî bir karakteri de bulunduğu için söz konusu bu bölgesel hareketleri onun yan kolları olarak değerlendirmek isabetli değildir. Bununla birlikte Vehhâbîlik, çağdaş İslâm düşüncesinde ve Hanbelî mezhebi tarihi içerisinde önemli bir dönüm noktasıdır.

Mezhebin Yayıldığı Coğrafya. Hanbelî tarihiyle ilgili eserlerde ve özellikle İbn Ebû Ya‘lâ'nın, Ahmed b. Hanbel'den başlayarak 513 (1119) yılına kadar yaşamış olan 706 âlimin hayatını anlattığı Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile adlı kitabında verilen bilgilerden Hanbelî mezhebinin doğuş ve kuruluş sürecinde Bağdat, Kûfe, Nîşâbur,

Horasan, Basra, Halep, Şam ve Hicaz gibi şehir ve bölgelerde tanınmaya ve yayılmaya başladığı anlaşılmaktadır. Bilhassa IV. (X.) yüzyılda Hanbelî mezhebi Bağdat'ta üstün bir duruma gelmekle birlikte Hanbelîler'in Eş‘arî-Şâfiî mezhebi mensupları ile yaptıkları sert mücadeleler, devletin onlara karşı çeşitli tedbirler almasına ve zaman zaman gerilemesine sebep olmuştur. Bağdat'tan güneye doğru olan mezhebin yayılma süreci, özellikle Moğollar'ın Bağdat'ı işgalinden önce başlayan iç göçlerin de etkisiyle Hanbelîler'in yukarıda adı geçen şehirlerle birlikte Âmid, Ba‘lebek, Erbil, Halep, Hama, Harran, Hemedan, İsfahan, Kudüs, Musul, Rakka, Sâmerrâ, Semerkant, Şam, Şîraz, Taberistan ve Vâsıt gibi bütün Irak, Suriye ve Filistin topraklarına yayıldıkları görülür. Mezhep özellikle VII. (XIII.) yüzyıldan sonra Mısır'a ve buradan da Kuzey Afrika'ya yayılma imkânı bulmuştur. Ancak bu bölgelerde Hanbelî mezhebine mensup birçok âlimin bulunması, adı geçen bölgelerin halklarının bütünüyle bu mezhebe mensup olduğu anlamına gelmez.

İslâm hukuk tarihi ve mezhepler tarihiyle ilgili kaynaklarda, genel olarak Hanbelî mezhebi Sünnî fıkıh mezhepleri içinde daima Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinden sonra dördüncü sırada zikredilmiştir. Bunun tarihî ve doktrinel çeşitli sebepleri bulunmaktadır. İbn Hanbel'in tarih bakımından diğer imamlardan sonra yetişmesi ve görüşlerinin sistemleşerek mezhep haline gelebilmesi için uzun bir tedvin dönemi geçirmek zorunda kalması, Hanbelî mezhebi mensuplarının önceden mevcut olan İslâm hukuk mezhepleri içerisinde sayı bakımından en son sırada yer almasına sebep olmuştur. Ayrıca bu mezhep mensupları özellikle Allah'ın sıfatları, te'vil, tecsîm ve bid‘at gibi akaid konularında Ehl-i sünnet içerisinde ifrata yakın

bir noktada bulunmuş ve bu görüşlerini şiddetle savunmuşlardır. Hanbelîler'in önce Mu'tezile ile, daha sonra da Eş'arîler'le ve bazı tasavvuf şeyhleri ve fırkaları ile yaptıkları uzun ve sert mücadeleler onlara karşı olan grupları kemikleştirmiş ve bu durum esasen az olan mezhep mensuplarının daha da azalmasında etkili olmuştur. İbn Haldûn ise Hanbelî mezhebine mensup olanların sayısının diğer Sünnî fıkıh mezheplerine nisbetle az oluşunu, bu mezhebin ictihaddan uzaklaşmasına ve asıl kuvvetini rivayet ve haberlerden almasına bağlamıştır (Muḳaddime, III, 1017). Ancak Hanbelî mezhebi zengin hadis kaynaklarına, sahâbe ve Selef'in görüş ve fetvalarına, örf ve âdet, maslahat-ı mürsele ve istishâb gibi sürekli gelişmeye açık olan önemli metodolojik araçlara sahip bulunduğu için mensuplarının diğer mezheplere nisbetle az oluşunu, fıkhî metodolojilerinden ziyade akaidle ilgili görüşlerinde ve bu hususta verdikleri mücadelelerde aramak daha isabetli olmalıdır. Zira başta Ahmed b. Hanbel'i büyük bir şöhrete ulaştıran ve arkasından geniş kitlelerin gitmesini sağlayan unsur ve tarihte Hanbelî mezhebi mensuplarının katılmış oldukları çeşitli olaylar, onların fıkhî görüşleri ve metodolojik farklılıkları değil akaid alanındaki görüş ve mücadeleleridir. Muhammed Ebû Zehre de İbn Haldûn'un görüşünü tenkit ederek bir mezhebin mensuplarının azlığı veya çokluğunun, o mezhebin metotlarından ziyade onun yayılmasını kolaylaştıran veya güçleştiren siyasî ve içtimaî sebeplere bağlı olduğunu söyler (İbn Ḥanbel, s. 407-408).

Bugün İslâm ülkelerinde yapılan nüfus sayımlarında mezheplerle ilgili açık bilgiler bulunmadığından onların dağılımlarını gösteren gerçek rakamlar elde mevcut değildir. Ancak kuruluş ve tarihçesiyle ilgili bilgilerden de anlaşılacağı gibi günümüzde Hanbelî mezhebi mensupları Irak, Suriye, Ürdün, Filistin ve Mısır'da ve çok az olarak da Hindistan ve Kuzey Afrika'da bulunmaktadır. Suudi Arabistan, Katar ve Uman'da ise Hanbelîler'in sayısı diğer mezhep mensuplarından daha fazladır. Günümüzde dünyada Hanbelîler'in sayısının 20 milyon civarında olduğu tahmin edilmektedir (ER, IX, 69; Mahmesânî, s. 126).

Hanbelî mezhebi Suudi Arabistan Krallığı'nın himayesinde bulunduğundan adı geçen ülkenin önemiyle orantılı olarak çeşitli siyasî, içtimaî ve malî imkânlara sahip olduğu ve böylece diğer mezhepler karşısında büyük bir avantaj elde ettiği gözlenmektedir. Bu imkânlarla söz konusu ülkenin üniversite ve araştırma merkezlerinde Hanbelî mezhebinin başta akaid

olmak üzere hadis, fıkıh ve diğer dallardaki görüşleri hakkında birçok ilmî araştırma, yüksek lisans ve doktora çalışması yapılmakta, bu arada üniversitelerin bilhassa akaid ve tevhidle ilgili bölümlerinde devletin resmî politikası haline gelen Selefî-Vehhâbî anlayışının korunmasına ayrı bir özen gösterilmektedir. Bu himaye ve gayretler neticesinde, XX. yüzyılda Hanbelî mezhebine dair eski ve yeni birçok eser yalnızca Suudi Arabistan'da değil Mısır, Suriye, Lübnan ve Hindistan gibi çeşitli bölgelerde de basılma imkânına kavuşmuştur.

II. USULÜ

Hanbelî mezhebinin kurucu imamı olan Ahmed b. Hanbel, hayatı boyunca fıkha dair görüş ve fetvalarını yazdırmamaya özen göstermiş ve kendi re'yi yerine zayıf dahi olsa hadise itibar etmiştir. Ancak bu, onun usule dair hiçbir görüşünün bulunmadığı anlamına gelmez. Zira sağlığında binlerce soruya verdiği cevapların kendi içinde tutarlı olabilmesi için belli bazı prensiplere dayanması icap eder. Hatta bir mesele karşısında önce Kitap, sonra Sünnet ve daha sonra da sahâbe görüşlerini delil olarak kullanması, onun zihninde özellikle hukukun kaynaklarına dair bir hiyerarşinin varlığını göstermektedir. Kaldı ki İmam Ahmed muhtemelen, ilk usul kitabı yazarı olan hocası ve arkadaşı İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sini görmüş ve en azından bir kısmını okumuştur (EI² [İng.], I, 272). Ayrıca usul ve metot bakımından ihtiyaç duyduğunda selef-i sâlihînden saydığı ve hadise bağlılığına inandığı Şâfiî'nin görüşlerine müracaat eder ve hadiste hükmü bulunmayan meseleleri onun hükmüne bırakırdı (Goldziher, Zâhirîler, s. 21).

Mezhep mensupları, kurucu imamın ölümünden sonra ilk önce onun görüş ve fetvalarını toplama seferberliğine girişmiş ve sistematik bir usul kitabına kavuşabilmek için imamın vefatından yaklaşık bir buçuk asır sonra gelen Kādî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'yı beklemek gerekmiştir. Onun yazdığı el-ʿUdde fî uṣûli'l-fıḳh günümüze ulaşan ilk Hanbelî usul kitabıdır. el-ʿUdde'nin kaynaklarına bakıldığında Ebû Ya'lâ'nın bu eseri yazmadan önce Hanefîler'den Cessâs'ın el-Fuṣûl'ünü, Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Muʿtemed'ini, Ebû Bekir el-Bâkıllânî'nin et-Taḳrîb ve'l-irşâd fî uṣûli'l-fıḳh'ını gördüğü anlaşılır.

Hanbelî usul literatürü, sistematik bakımından ehl-i re'yi temsil eden

Hanefiyye metodundan ziyade fıkıhtaki ehl-i hadîse yakınlığı sebebiyle Şâfiiyye (mütekellimîn) metoduna daha uygundur. Meselâ Hanbelî müellifi Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin Ravżatü'n-nâẓır adlı eseri, önemli bir Şâfiî-Eş'arî kelâmcı ve hukukçusu olan Gazzâlî'nin el-Müstaṣfâ'sının büyük oranda ihtisarından ibarettir. Bu durum, söz konusu iki mezhebin fıkıh ve usuldeki yakınlıkları açısından normal karşılanmakla beraber kelâm tartışmalarında Eş'ariyye'nin görüşlerini ve metodunu

benimseyen Şâfiîler'in tarih boyunca Hanbelîler'in en önemli hedefi oldukları dikkate alınınca Hanbelîler'in usûl-i fıkıhta Şâfiîler'le benzerlik ve yakınlık, usûlü'd-dîn (akaid) konularında ise muhalefet içinde olmak gibi bir ikilem içerisine düştükleri ve kendi Selefî tarzlarına uygun bir sistematiğe sahip usul literatürü geliştiremedikleri şeklinde bir şüphe doğmaktadır. Zira önemli olan, el-Müstaṣfâ'yı ihtisar etmek değil felsefenin temel dallarından biri olan mantık ilmini fıkıh usulünün mukaddimesi yapan ve usulle ilgili görüşlerini bu mantık ilkeleriyle temellendiren Gazzâlî'nin usul anlayışı ile, kuruluşundan günümüze kadar varlığını kelâmî ve felsefî metotlara karşı mücadele etmeye borçlu olan Hanbeliyye'nin görüşlerini uzlaştırmaktır. Bu uzlaşma, el-Müstaṣfâ'nın mantık ilkelerinin tartışıldığı mukaddimesinin ihtisar edilmesiyle sağlanabilecek derecede kolay görünmemektedir. Eğer böyle olsaydı İbn Kudâme'den sonra gelen İbn Teymiyye ömrünü Şâfiî-Eş'arî kelâmcıları ile mücadele ederek geçirmek zorunda kalmazdı. Hanbelî mezhebinin fıkıh usulü konularındaki görüşleri fıkıh usulünün klasik başlıkları altında incelenebilir.

A) İslâm Hukukunun Kaynakları. Hanbelî mezhebinin, İslâm hukukunun kaynakları ve kaynaklar arası hiyerarşi konusunda diğer fıkıh mezhepleriyle ciddi bir görüş ayrılığı bulunmaz. Hanbelî mezhebinde de şer'î hükümlerin kendisinden çıkarıldığı kaynaklar içinde ilk sırayı sahih naslar almaktadır. Hadisler sabit ve sahih olduğu müddetçe bu naslar Kitap ve Sünnet şeklinde bir ayırıma tâbi tutulmayıp ikisi de aynı derecede kabul edilir ve bunlar arasında herhangi bir teâruz bulunması halinde mesele tercih kaidelelerine göre çözümlenir. Burada esas olan nasların re'y ve kıyasla zayi edilmemesidir. Bundan sonra sahâbe fetvaları, zayıf hadis, mürsel maslahat ve kıyas gelir (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 29-33). Bu sıralama ile birlikte Hanbelî usulcüleri, İslâm hukukçularının çoğunluğunun üzerinde ittifak

ettiği delilleri Kur'ân-ı Kerîm, Sünnet, icmâ ve istishâb; hukukî delil oluşu konusunda ihtilâf edilen delilleri de şer'u men kablenâ, kavlü's-sahâbe, istihsan ve maslahat (istislâh) olarak belirlemişlerdir. Kıyasa bu deliller içerisinde yer vermemekle beraber onu ayrı bir başlık altında, fakat diğer mezheplerin usul kitaplarında olduğu gibi incelemişler, bu arada bazı Hanbelîler sedd-i zerâi' prensibine de yer vermişlerdir.

1. Kur'ân-ı Kerîm. Kur'an'ın, gerek tanımında gerekse İslâm hukukunun birinci kaynağı olarak kabul edilmesinde Hanbelîler'in ayrı bir görüşü yoktur. Kur'an, okunmakla ibadet edilen ve tevâtür yoluyla gelmiş olan vahyedilmiş kelâmdır. Tevâtürle bize kadar ulaşmayan vahiyler Kur'an'dan kabul edilmez. Necmeddin et-Tûfî'ye göre kırâat-i seb'anın yedi kıraat imamına nisbeti mütevâtir olmakla birlikte bunların her birinin Hz. Peygamber'e ulaşması tevâtür şartlarını taşımayıp bir kişinin diğer bir kişiden nakli derecesindedir. Ancak Tûfî'nin bu sözü Kur'an'ın tevâtüren gelmediği anlamını taşımaz. Zira bizzat Kur'an'ın mahiyetiyle, kıraatler ve Kur'an'ın tevâtüren nakli hakkındaki icmâ farklı şeylerdir (Abdülkādir Bedrân, s. 196-197). Hanbelîler, herhangi bir asıl olmaksızın sırf re'y ve ictihadla Kur'an'ı tefsir etmenin câiz olmadığını ileri sürmüşlerdir. Kur'an'ın lisan kaidelerine göre tefsiri konusunda ise Ahmed b. Hanbel'den iki farklı görüş rivayet edilmektedir (Ebû Ya'lâ, el-ʿUdde fî uṣûli'l-fıḳh, III, 719-721).

2. Sünnet. Hanbelîler, Hz. Peygamber'in sünnetini nas olması bakımından Kur'an'dan ayrı düşünmezler. Resûl-i Ekrem'den gelen haberleri mütevâtir ve âhâd olarak iki kısma ayıran Hanbelîler'e göre mütevâtir haberin ifade ettiği bilgi üzerinde bütün insanların icmâı şart değildir. Kādî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ tevâtürle elde edilen bilginin zaruri bir bilgi olduğunu, ancak bunun iktisap ve istidlâl cihetinden bilinemeyeceğini söyler (a.g.e., III, 847). Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî ise tevâtürden hâsıl olan bilginin de nazarî olduğunu ve iki şartı taşımadıkça bizâtihi kesin bilgi ifade edemeyeceğini belirtir. Buna göre söz konusu haberi nakledenlerin yalan üzerinde birleşmemeleri ve vâkıayı haber verme konusunda ittifak etmeleri şarttır. Tevâtürün dışındaki yollarla gelen haberler ise âhâd olup bunlarla kesin bilginin meydana gelip gelmeyeceği konusunda İmam Ahmed'den farklı rivayetler nakledilmiştir. Muvaffakuddin İbn Kudâme, Hanbelîler'in çoğunluğunun, bilhassa müteahhir âlimlerin haber-i âhâdın kesin bilgi ifade

etmeyeceğini belirttiklerini söylemiştir. Eğer bu tür haberler kesin bilgi ifade etseydi birbiriyle çatışan iki haberin varlığına rastlanmaz ve davalarda tek şahitle hüküm verilirdi (Ravżatü'n-nâẓır, I, 362-363). Hanbelîler'in özellikle sonraki dönem bilginlerinin haber-i vâhid konusundaki bu görüşü, onların haber ve esere verdikleri değer dikkate alındığı zaman mezhep içinde önemli bir gelişme olarak değerlendirilebilir.

Hanbelî usulünde, râvinin fâsık bir te'vilci olup kendi fısk ve te'viline insanları çağırması halinde onun haberinin kesinlikle kabul edilmeyeceği belirtilmiş, kendi görüşüne davet etmeyen kimsenin haberinin kabulü konusunda ise İmam Ahmed'den iki görüş nakledilmiştir. Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî, bunlardan te'vilci fâsıkın haberinin kabul edileceği görüşünü tercih etmiştir. Onun bu yaklaşımı, Hanbelîler'in râvinin âdil olması şartı sebebiyle ileri sürdükleri fâsıkın haberinin kabul edilmeyeceğine dair görüşleriyle çelişmekle birlikte (a.g.e., I, 388) onların, Hz. Peygamber'e ait bir haberi te'vilci fâsıktan dahi olsa almak ve onu zayi etmemek şeklindeki hassasiyetlerini göstermesi ve ayrıca "fâsık te'vilci" diye nitelendirdikleri insanlara karşı bir yumuşamayı göstermesi itibariyle mezhep usulünün gelişmesi açısından faydalı bulunabilir.

Sahâbîlerin âdil olduklarına dair görüşlerinin bir sonucu olarak Hanbelî usulcüleri onların mürsellerini tereddütsüz kabul ederler; sahâbîlerin dışındakilerin mürsellerini kabul konusunda ise mezhepte iki görüş bulunmaktadır. Kabul taraftarları, mürsel sahibi kişinin sika olması halinde kendisinin de hadisi âdil bir kişiden almış olacağını ve bunun hangi devirde olursa olsun farketmeyeceğini, burada asıl problemi irsâli yapan kişinin güvenilir olup olmadığının teşkil ettiğini söylemişlerdir. Karşı çıkanlar ise Hz. Peygamber'in ilk üç asırdaki nesli methettiğini ve onların durumunun kendilerinden sonra gelenlerden daha kuvvetli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Öte yandan Hanbelîler kıyasa muhalif olan haber-i vâhidleri delil olarak kabul etmişlerdir (Ebû Ya'lâ, el-ʿUdde fî uṣûli'l-fıḳh, III, 888, 906-917).

Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Hanbelîler'in çoğunluğu özellikle faziletler konusunda zayıf hadisle amel edilebileceği kanaatindedir. Burada İmam Ahmed'in "zayıf" teriminden maksadı hadisçilerin kullandığı "zayıf"tır. Çünkü hadisçiler bazan fakihlerin zayıf olarak algılamadıkları irsâl, tedlîs gibi yollarla gelen hadisleri zayıf olarak telakki ederler. Bu

sebeple söz konusu hadislerle amel edilebilmesinden maksat fıkıhçıların metodu üzere amel edilmesidir. Ahmed b. Hanbel, hadis ilmi bakımından zayıf olmalarına rağmen Amr b. Merzûk ve İshak b. Ebû İsrâîl gibi kişilerden hadis rivayet etmiştir. Ayrıca tedlîsi çirkin ve ayıp görmekle beraber bunu böyle bir haberi

kabul için engel saymaz. Öte yandan İmam Ahmed'in sadece ibret için ve diğer sahih hadislerle birlikte delil olarak kullanılmak üzere bu tür haberleri yazdığı da ileri sürülmüştür (a.g.e., III, 938, 941-943, 954-957).

3. İcmâ. Hanbelî usulcülerine göre icmâ kesin bir delil olup ona muhalefet edilmesi haramdır ve ümmetin hata üzerinde birleşmesi düşünülemez. Bununla birlikte icmâın delil değeri konusunda mezhebin görüşü uzun bir olgunlaşma süreci geçirmiştir. Bir rivayete göre İmam Ahmed, "Sahâbîler bir konuda icmâ ettikleri zaman onların görüşlerinden ayrılma konusunda ne dersiniz?" sorusuna, "Bu çirkin bir sözdür, ehl-i bid'atın sözüdür, sahâbe ihtilâf etse bile onların görüşlerinden çıkılmaz" cevabını vermiştir. Diğer bir rivayete göre, "Bir kimse bir konuda icmâ bulunduğunu iddia ederse bu yalandır, belki de insanlar ihtilâf etmişlerdir. Bu iddia, Bişr b. Gıyâs ve Ebû Bekir el-Esamm'ın iddiasıdır. Bilmiyoruz, belki de insanlar ihtilâf etmişler, fakat bu haber onlara ulaşmamıştır" demiştir. Başka bir rivayette ise, "Bu bir yalandır, insanların icmâ ettiklerini o bilemez; ancak, 'Bu konuda herhangi bir ihtilâf bilmiyorum' diyebilir ve bu söz, onun insanların icmâ ettiği yolundaki sözünden daha güzeldir" dediği belirtilmiştir. Ebû Ya'lâ, bu sözlerin icmâın sıhhatini engellemediğini ve onları imamın sadece ihtiyat (vera') cihetiyle söylediğini, sanki, burada kendisine ulaşmamış bir ihtilâfın bulunması ihtimaline işaret ettiğini, ya da bunu Selef'in ihtilâfları hakkında bilgisi olmayan kişiler için söylediğini belirterek yukarıdaki sözlerden mutlak olarak icmâın sahih olduğunun anlaşılacağını ifade eder ve İmam Ahmed'in icmâ ile amel ettiğine dair çeşitli örnekler verir (a.g.e., IV, 1060-1062). İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel'in sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesillerinin icmâını kabul ettiğini, sonraki nesillere ait icmâ iddialarını ise kabul etmediğini söyler. Ona göre imamın sözlerinde ilk üç nesilden sonrakilerin icmâının delil olacağına dair bir işaret yoktur; "her asrın icmâından" sözüyle sadece tâbiîler kastedilmiştir (el-Müsevvede, s. 283-284).

İbn Teymiyye'nin bu yorumlarından Ahmed b. Hanbel'in ilk üç neslin icmâını mümkün gördüğü, diğer asırlarda ise icmâın meydana gelemeyeceği görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Hanbelî usulcülerinin, imamlarının icmâ hakkındaki görüşlerini açık bir şekilde ortaya koymadan icmâın kabul ve reddi konusundaki tartışmalara geçtikleri ve bu tartışmalarda icmâ taraftarları yanında yer aldıkları görülmektedir. Ahmed b. Hanbel'in ilk üç nesille sınırlı olan icmâ anlayışını genişleten bu yorumların yanında, ondan nakledilen bazı sözlerden hareketle her asırdaki âlimlerin icmâının da hüccet olduğu ve onların hata üzerinde birleşmelerinin düşünülemeyeceği sonucuna varılmıştır. İcmâ ile ilgili bu ayrıntılarda Hanbelîler'in sahâbenin görüşlerine özel bir önem verdikleri, "selef-i sâlihîn" dedikleri bu neslin görüşlerinin Kitap ve Sünnet'e yakın olduğuna inandıkları ve dini korumak için onların görüşlerinin çerçevesi içinde kalmaya özen gösterdikleri görülmektedir.

4. İstishâb. Hanbelî usul kitaplarında bu delil Kitap, Sünnet ve icmâdan sonra dördüncü sırada yer alır. İbn Kudâme, şer'î hükümlerin akılla bilinemeyeceğini ve peygamber gönderilmeden önce her türlü vâcipten zimmetin berî olduğuna (berâet-i zimmet) aklın delâlet edeceğini söyler (Ravżatü'n-nâẓır, II, 504). Bu sebeple akıl, bir yandan hükümlerin ispatı hususunda yetersizken öte yandan hükümlerin nefyi konusunda şer'î bir delil gelinceye kadar böyle bir hükmün yokluğuna delâlet eder. Meselâ beş vakit namaz konusunda şer'î bir delilin bulunması, aynı zamanda istishâb gereği altıncı bir vakitte ayrı bir namazın vâcip olmadığının da delili olur.

Hanbelî usulünde, şeriat gelmeden önce kendisinden faydalanılan eşyanın hükmü konusunda, Ebü'l-Hasan et-Temîmî haramlığı (hazar) hakkında şer'î bir delil gelinceye kadar ibâha, İbn Hâmid ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ise hazar üzere olduğunu söylemişlerdir. İmam Ahmed'den her iki görüşü destekleyen rivayetler nakledilmektedir. Fıkıh usulünün en önemli konularından birini teşkil eden eşyada aslolanın ibâha mı yoksa hazar mı olduğu hususundaki bu farklı rivayetlere rağmen Hanbelîler'in başka bir delil bulamadıkları zaman istishâba gitmelerinden ve onu re'ye alternatif olarak kullanmalarından dolayı (Ebû Zehre, s. 307-308; EI² [İng.], IV, 269), onların sistemlerine göre eşyada aslolanın mubahlık olması fikri tercihe daha lâyık görünmektedir.

5. Şer‘u men kablenâ. Kur’an ve Sünnet’te yer alıp neshedildiği de açıklanmayan önceki şeriatlar konusunda İmam Ahmed’den rivayet edilen çeşitli görüşleri değerlendiren Ebü’l-Hasan et-Temîmî, dinde neshedildiğine dair herhangi bir delil bulunmayan önceki şeriatların geçerli olacağı kanaatine varmıştır. Ancak Ahmed b. Hanbel’den bu tür hükümlerin bugün için geçerli olmadığını ima eden rivayetler de gelmiştir (Ebû Ya‘lâ, el-ʿUdde fî uṣûli’l-fıḳh, III, 753-756). İbn Kudâme ise daha önceki şeriatların müslümanlar hakkında geçerli olmadığını çeşitli naklî ve aklî delillerle ispat etmeye çalışmış ve sonuçta müslümanların kısas, recm ve benzeri âyetlerde olduğu gibi Kitap ve Sünnet’in ihtiva ettiği hükümlere uyması gerektiğini söylemiştir (Ravżatü’n-nâẓır, II, 518-524). Ayrıca bu konunun, Hz. Peygamber’in kendisinden önceki şeriatların hükmüyle sorumlu olup olmadığı meselesiyle yakın ilişkisi bulunduğu görülmektedir. Bir peygamberin getirdiği hükümlerin daha sonraki peygamberin ümmetine ve şartlarına uygun olması veya olmaması aklen ihtimal dahilinde bulunduğundan ikinci peygamberin birinciye gelen şeriattan sorumlu tutulması da tutulmaması da mümkündür (Ebû Ya‘lâ, el-ʿUdde fî uṣûli’l-fıḳh, III, 751; Kelvezânî, II, 412).

6. Sahâbî Kavli. Sahâbîlerin bir bütün veya bir grup olarak herhangi bir hususta görüşlerinin hukukî değeri daha çok icmâ konusuyla ilgilidir. Onların fert olarak görüşlerinin hukukî değerine gelince, sahâbîler bir konuda ihtilâf ettikleri zaman İmam Ahmed’e göre, onların görüş ve uygulamaları Kitap ve Sünnet’e yakın olduğu sürece bu görüşlerin çerçevesinden dışarı çıkmamak şartıyla bunlardan birini tercih etmekte muhayyerlik vardır. Ancak bu görüşlerden birinin Kitap ve Sünnet’e uygunluğu konusu açıklığa kavuşmazsa Ahmed b. Hanbel sadece bu konudaki ihtilâfı nakleder ve kendisi kesin bir görüş belirtmez (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 31). İmam Ahmed’in sahâbî görüşünü tercih etme eğilimi yanında mezhepte bu konuda daha akılcı yaklaşımlar da bulunmaktadır. Ayrıca Hanbelî usul kaynaklarında, sahâbî kavlinin kıyasa takdim edilebilecek ve âm nassı tahsis edecek hukukî bir delil olup olmadığı hususunda Ahmed b. Hanbel’den iki farklı rivayet yer almaktadır.

Ebü’l-Hattâb el-Kelvezânî, buradaki ihtilâfın kaynağının bir yanda zayıf bir kıyasla beraber sahâbî kavlinin, öte yanda bu ikisine muarız açık bir kıyasın

bulunması olduğunu söylemiştir. Ona göre zayıf da olsa herhangi bir kıyasla desteklenen sahâbî görüşüne itibar edilir ve bu görüş mevkuf haber değerindedir (et-Temhîd fî uṣûli'l-fıḳh, III, 335). Ebü'l-Hattâb'ın

bu sözlerinden, Hanbelîler'in sahâbî kavlini sırf sahâbî söylediği için değil Hz. Peygamber'e ulaşan mevkuf bir haber olma ihtimalinden dolayı muhafaza etmek istedikleri ve bunun mantıkî sıhhatini de en azından hangi derecede olursa olsun bir kıyasla kontrol etme eğiliminde oldukları anlaşılır. Bu durum, onların hem sahâbî görüşlerini korumadaki hassasiyetlerini hem de kıyasa verdikleri değeri gösterir. Yine Ebü'l-Hattâb'ın bu değerlendirmeleri, Ahmed b. Hanbel'in re'y aleyhindeki tavrı göz önüne alınırsa mezhep doktrininin gelişiminde önemli bir adım sayılır. Hatta Ebü'l-Hattâb bu konuda daha da ileri giderek sahâbî kavlinin şer'î bir delil olduğu iddiasına karşı şunları söylemiştir: "Biz bunu kabul etmeyiz; zira sahâbî kavli bir delil olsaydı sahâbenin kıyasa bağlandığı gibi ona da uyması gerekirdi. Çünkü kıyasın illeti sahih olduğu zaman bu onun şeriat sahibinin de gözettiği bir illet olduğuna delâlet eder ve zayıf bir illet sebebiyle ona sahâbî kavli takdim edilmez. Ayrıca bir insanın, uyulmasını gerektirecek bir meziyeti bulunmayan başka birine uyması vâcip değildir; bu sebeple bir sahâbînin diğer bir sahâbî, bir müctehidin diğer bir müctehid karşısında bir meziyeti yoktur ve ona uyması gerekmez" (a.g.e., III, 338-339).

7. İstihsan. İbn Teymiyye, İmam Ahmed'in istihsanın bâtıl olduğunu çağrıştıracak bazı imalarda bulunduğuna işaret eder (el-Müsevvede, s. 404). Ebû Tâlib'den gelen bir rivayette imamın, "Ebû Hanîfe'nin arkadaşları kıyasın hilâfına bir şey söyledikleri zaman, 'İstihsan yapıyoruz ve kıyası bırakıyoruz' derler ve hak olduğuna inandıkları şey karşılığında onu bırakırlar. Halbuki ben, gelen her hadise başvuruyorum ve ona kıyas yapmıyorum" demiştir. Bu sözün zâhirinden Ahmed b. Hanbel'in istihsanı kabul etmediği anlaşılmaktaysa da Ebû Ya'lâ istihsanın sahih olduğunu ispata çalışmış ve ondan maksadın bir hükmün daha kuvvetli bir hükümle terkedilmesi olduğunu söyleyerek Kitap, Sünnet ve icmâdan istihsan lehine deliller getirmiştir (el-ʿUdde fî uṣûli'l-fıḳh, V, 1604-1609). Kādî Ya'kūb b. İbrâhim el-Berzebînî de istihsanla hüküm vermenin İmam Ahmed'in mezhebi olduğunu belirtmiştir (İbn Kudâme, Ravżatü'n-nâẓır, II, 531). Bu rivayetlerden Hanbelîler'in metodolojilerinde istihsanı bir delil olarak

kullandıkları, hatta onu re'y ve kıyasa karşı önemli bir alternatif olarak gördükleri anlaşılmaktadır.

8. Maslahat-ı Mürsele. İbn Kudâme'nin Ravżatü'n-nâẓır'ı ve ondaki bilgilerin tekrarı niteliğinde olan İbnü'l-Lehhâm ile (el-Muḫtaṣar fî uṣûli'l-fıḳh, s. 162-163) Abdülkādir Bedrân'ın (el-Medḫal, s. 294-295) ifadeleri ve bazı Hanbelî usulcülerinin maslahat-ı mürsele üzerine hüküm bina edilmesinin câiz olmadığına dair sözleri (el-Müsevvede, s. 401) bir tarafa bırakılırsa, maslahat-ı mürsele konusunda Hanbelî usul kitaplarında yeterli ve açık bilgilerin bulunmadığı görülür. Çağdaş İslâm hukukçularından Muhammed Ebû Zehre, Hanbelî âlimlerinin mesâlihu'l-mürseleyi bir delil olarak gördüklerini ve bunu İmam Ahmed'e nisbet ettiklerini söyler. Buna göre İmam Ahmed maslahat esasına göre verilmiş birçok sahâbî fetvasını benimsemiş, siyasette umumiyetle maslahata uymuş, hükümdarın halkı maslahat olana yöneltmesi ve fesaddan uzaklaştırması yolunu tavsiye etmiş, fâsık ve kötü huylu kimselerin sürgün edilmesi, bid'atçıların cezalandırılması ve sahâbeye dil uzatanlara ceza verilmesi gerektiğini söylemiştir ki bütün bunlar maslahat prensibine dayanır (İbn Ḥanbel, s. 309-315). Bu yaklaşıma rağmen maslahat-ı mürseleyi delil kabul eden Hanbelîler'in onu, Mâlikîler gibi bizâtihi müstakil bir delil değil yalnızca kıyasa tâbi ve kıyasın nevilerinden biri olarak telakki ettikleri anlaşılmaktadır (İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 288; M. Ebû Zehre, s. 315). Bundan dolayı maslahata itibar konusunda sadece Hanbelî mezhebinden değil diğer bütün mezheplerden daha ileri bir noktada bulunan Necmeddin et-Tûfî'nin, "Zarar vermek de zararla mukabele etmek de yoktur" (İbn Mâce, "Aḥkâm", 17) meâlindeki hadisin şerhi münasebetiyle ileri sürdüğü, ibadet ve mukadderât-ı şer'iyye dışındaki muâmelât vb. hükümlerde maslahata riayet prensibiyle nas ve icmâın teâruz etmesi halinde maslahata riayetin tahsis ve beyan yoluyla takdim edileceği şeklindeki görüşünün Hanbelî mezhebinde genel kabul gördüğünü söylemek mümkün değildir (Risâle fi'l-meṣâliḥi'l-mürsele, s. 55-61).

9. Kıyas. İmam Ahmed'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Hiç kimse kıyastan müstağni kalamaz. Hâkim ve imam işlerini bununla görür, insanları toplar, kıyas ve teşbihte bulunur. Nitekim Hz. Ömer de Kādî Şüreyh'e 'işleri birbirine kıyas et' demiştir". Onun, "Fıkıh konusunda konuşan kişi mücmelden ve kıyastan sakınsın" şeklindeki sözleri ise Ebû

Ya‘lâ tarafından kıyasın sünnet karşısında kullanılması haline bağlanmıştır (el-ʿUdde fî uṣûli'l-fıḳh, IV, 1273-1281). İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel'in kıyası teyemmüm derecesinde kabul ettiğini, nasıl ki teyemmüme su bulunmadığına dair zann-ı gālib hâsıl olunca gidiliyorsa kıyasa da nas bulunmadığına dair zann-ı gālib hâsıl olunca başvurulacağını söylemiştir. İmam Ahmed'in, "Kıyası ne yapacaksın, hadiste seni ondan müstağni kılacak şey var" sözünün anlamı da budur (el-Müsevvede, s. 330-331). İbn Kayyim el-Cevziyye de Ahmed b. Hanbel'in fetva usulünde bir mesele hakkında nas, sahâbe kavli veya onlardan birinin görüşü, mürsel veya zayıf bir rivayet bulunmadığı zaman beşinci asıl olarak kıyasa gidileceğini ve onunla zaruret sebebiyle amel edileceğini belirtmiştir (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, I, 32). Bu açıklamalardan, Hanbelîler'in kıyasa belli durumlarda başvurdukları anlaşılmakla birlikte Hanbelî usul kitaplarında kıyasla ilgili bütün konuların herhangi bir Hanefî usul kitabı kadar ayrıntılı bir şekilde incelenmiş olması, mezhebin kendi mantıkî kontrolünü sağlama gayretlerinin bir işareti olarak değerlendirilebileceği gibi diğer mezhep usulcülerinin tartışmalarına bîgâne kalınmayışının bir sonucu olarak da görülebilir. Hanbelî literatüründe kıyasın bu kadar geniş şekilde yer alması, mezhepteki usul düşüncesinin gelişmesine önemli ölçüde katkı sağlamıştır.

10. Sedd-i Zerâi‘. "Şekil bakımından meşrû görülen tasarrufların meşrû olmayan maksatlara ulaştırmasını önlemek" anlamına gelen sedd-i zerâi‘ yoluna Mâlikîler'den sonra en büyük önemi Hanbelîler'in verdiği bilinmektedir. Bununla birlikte mezhebin temel usûl-i fıkıh kitaplarında sedd-i zerâi‘ konusu ayrı bir başlık altında incelenmez. Hanbelîler'in metodolojilerini insanın gerçek niyeti üzerine kurmalarından ve çeşitli konularda diğer mezheplerle yaptıkları tartışmalarda kullandıkları diyalektikten, sedd-i zerâi‘ prensibine hukukî bir delil olmasa da genel bir hukuk kuralı olarak değer verdikleri anlaşılmaktadır.

Maksatlara ancak birtakım yol ve sebeplerle ulaşılabileceğini belirten İbn Kayyim el-Cevziyye, bu yol ve sebeplerin hüküm bakımından söz konusu amaçlara tâbi olduğunu söylemiştir. Ona göre harama vesile olan yollar men ve kerâhet açısından bu haramlar gibi, itaat ve ibadetlere vesile olan yollar da izin ve muhabbet konusunda bu ibadetler gibidir.

Dolayısıyla maksûdun vesilesi de maksûda tâbidir (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, III, 147, 171). Hanbelîler, sedd-i zerâi‘ prensibine dayanarak sonucu itibariyle ribâ ve hileye götüren her türlü akdi menetmişler, ölümle sonuçlanan hastalıkta eşi mirastan mahrum bırakmak amacıyla yapılan boşamayı geçersiz saymışlardır (bu akidlerle ilgili çeşitli örnekler için bk. a.g.e., III, 173-398).

B) Şer‘î Delillerden Çıkarılan Hükümler. Hanbelî usulcüleri teklîfî hükümleri, kelâm metoduyla telif edilen usul literatürüne ve cumhurun görüşlerine uygun olarak vâcip, mendup, mubah, mekruh ve mahzur (haram) olmak üzere beş kısma ayırarak vâcibin "terkedene ceza vaad edilen şey (fiil)" olduğunu, İmam Ahmed'in bir rivayete göre farzı vâciple eş anlamlı, diğer bir rivayete göre ise onu tekit edici kabul ettiğini söylemişlerdir. Ayrıca diğer mezhep usulcüleri gibi vâcibi katiyet derecesi bakımından kat‘î ve zannî, istenen fiilin belirli olup olmaması bakımından muayyen ve muhayyer, zamanları bakımından dar zamanlı ve geniş zamanlı kısımlarına ayırmışlardır. Hanbelî usulcülerinin mendub, mubah, mekruh ve mahzur anlayışları, şer‘î hüküm ve hitap, şer‘î hükme konu olan fiiller, vaz‘î hüküm ve kısımlarıyla ilgili tanım ve yaklaşımları, usulde kelâmcılar metodunun kurucuları sayılan Şâfiî usulcüleriyle büyük ölçüde paralellik arzeder.

C) Kaynaklardan Hüküm Çıkarma Metotları. Kur'an ve Sünnet metinlerini anlayabilme ve onlardan hüküm çıkarma amacıyla faydalanılan istinbat metotları kelimelerin mânalara delâletleri, kapsamları, deliller arasındaki zaman ilişkileri ve zâhirleri arasında herhangi bir çatışma olduğu zaman aralarını uzlaştırma veya onlardan birini tercih gibi çeşitli konuları kapsar.

Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ şer‘î delillerin asıl, mefhûm-i asıl ve istishâbü'l-hâl olmak üzere üç kısımdan meydana geldiğini söyler. Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî ise fakihlerin örfünde usûl-i fıkhın deliller, metot (turuk) ve dereceleri ve onlarla istidlâlin keyfiyetinden bahseden bir ilim olduğunu, delillerin de asıl, ma‘kūl-i asıl ve istishâbdan ibaret olduğunu ifade etmiş ve aslın ma‘kūlünü lahnü'l-hitâb, fehva'l-hitâb (mefhûmü'l-hitâb, Hanefîler'deki delâletü'n-nas), ma‘na'l-hitâb ve delîlü'l-hitâb (mefhûm-i muhâlefet) olarak saymıştır. Kitabın delâletini de nas, zâhir, umum ve mücmel olmak üzere dört bölümde incelemiştir (et-Temhîd fî uṣûli'l-fıḳh, I,

6-18). İbn Kudâme'nin Ravżatü'n-nâẓır adlı eserindeki tasnifler ise Gazzâlî'nin el-Müstaṣfâ'sından alındığı için daha farklıdır. Buna göre lafızların mânaya delâleti mutabakat, tazammun ve lüzum olmak üzere üç kısımda incelenir. Lafızlar umum ve husus bakımından muayyen bir mânaya delâlet edenler ve mutlak olanlar şeklinde ikiye ayrılırken ifade ettikleri mânaların sayıları bakımından da müterâdife, mütebâyine, mütevâtıe ve müşterek olmak üzere dört kısımdır. Lafızlar karşılığında zihinde mevcut olan mânalar ise mahsus, mütehayyel ve mâkul olmak üzere üç çeşittir (Ravżatü'n-nâẓır, I, 94-109).

İstinbat metotlarıyla ilgili bu kavramların birçoğu Hanbelî usul kitaplarında kullanılmakla beraber bunlar daha ziyade usule giriş mahiyetindeki tanımlar bahsinde incelenmiştir. Bu tasnifler, genel olarak Şâfiiyye metoduna göre yazılmış usul kitaplarının mantûkun (sarih ve gayr-i sarih) ve mefhumun (mefhûm-i muvâfakat ve mefhûm-i muhâlefet) delâleti sistematiğine daha uygun görünmektedir.

İstinbat metotlarıyla ilgili usulî tartışmalar esasen kelâmcılar metodu çerçevesinde gelişmişse de bunların arasında yer alan lafızların umum ve husus açısından kapsamları ve âm bir lafzın hâs bir lafızla tahsisi konusuyla, delillerin nüzûl veya vürûd sebep ve tarihlerinin önceliksonralığının yol açabildiği nesih konusu Hanbelî usulü açısından kısmî bir özellik arzeder.

Umum ifade eden bir lafzın kullanılması halinde onu duyan kimsenin tahsis edici bir delilin bulunup bulunmadığını araştırmaya girişmeden önce onunla amel etmesinin vâcip olup olmadığı mezhepte tartışmalıdır. Ahmed b. Hanbel'in bunu vâcip görmediği rivayetine karşılık mezhep usulcülerinden Ebû Bekir el-Hallâl ile Ebû Ya'lâ'nın aksi kanaatte olduğu görülür (Ebû Ya'lâ, II, 525-532).

Umumilik ifade eden bir lafzı bu anlamından çıkarıp hususi mânaya çeviren tahsis delilleri (muhassıs) muttasıl ve munfasıl olmak üzere iki kısımdır. Muttasıl muhassıslar şart, sıfat, gaye ve istisna gibi âm lafza bitişik olarak kullanılabilen ve onu kapsamındaki mânalardan bir kısmına çeviren lafzî delillerdir. Munfasıl tahsis delilleri ise akıl, Kitap, Sünnet, icmâ, sahâbî kavli ve kıyastır. Hanbelîler'e göre aklın delâletiyle umum tahsis edilebilir.

Hanbelîler, sünnete verdikleri değerin bir sonucu olarak kat'î sünnetle olduğu gibi haber-i vâhidle de kitabın umumunun tahsis edilmesini câiz görmüşlerdir (a.g.e., II, 550-559). Sünnetin umumu Kur'an'ın hâssı ile tahsis edilebileceği gibi Kitap ve Sünnet'in umumu Hz. Peygamber'in fiiliyle de tahsis edilebilir. Yine mezhepte kat'î bir delil olarak kabul edilen icmâ, delîl-i hitâb ve sahâbî kavliyle de âmmın tahsisi câizdir. Kitap ve Sünnet'in umumunun kıyasla tahsis edilmesini Ebû Bekir el-Hallâl, Ebû Ya'lâ ve Ebü'l-Hattâb câiz görürken Ebü'l-Hasan el-Cezerî ve Ebû İshak İbn Şâkilâ gibi bazı âlimler aksini savunmuşlardır (a.g.e., II, 559-569; Kelvezânî, II, 121; krş. İbn Ebû Ya'lâ, II, 167).

Hanbelîler'e göre Kur'an'ın Kur'an'la, mütevâtir sünnetin kendisi gibi bir mütevâtir sünnetle ve haber-i vâhidin de yine kendisi gibi bir haber-i vâhidle neshi câizdir ve neshi kabul edenlere göre bu tür nesihler hakkında ittifak vardır. Ancak Ebû Ya'lâ, Kur'an'ın sünnetle neshini şer'î açıdan câiz görmeyerek bunun örneğinin bulunmadığını söylemiştir. İmam Ahmed'e sünnetin Kur'an'ı neshedip edemeyeceği sorulduğu zaman, "Kur'an ancak kendisinden sonra gelen bir Kur'an âyetiyle neshedilebilir, sünnet Kur'an'ı tefsir eder" demiştir. Ebü'l-Hattâb ise Kur'an'ın mütevâtir sünnetle neshedilebileceği fikrini benimsemiştir. Ayrıca bu konuda Sâlih'in, babası İmam Ahmed'den yaptığı bir rivayet neshi benimseyenleri desteklemektedir ve onlara göre bu bir anlamda Allah'ın, peygamberinin lisanı ile neshetmesi demektir. Haber-i vâhidle Kur'an ve mütevâtir sünnetin neshi aklen câiz olmakla beraber şer'an câiz değildir (el-ʿUdde fî uṣûli'l-fıḳh, III, 788-801; et-Temhîd fî uṣûli'l-fıḳh, II, 369; Ravżatü'n-nâẓır, I, 327-329).

Sünnetin Kur'an'la neshi câizdir ve bu konuyla ilgili birçok örnek vardır. İcmâ ile sabit olan bir hükmün neshedilmesi ise câiz değildir; zira icmâ vahyin kesilmesinden ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelmiştir ve onu neshedecek vahiy mevcut değildir. Ebû Ya'lâ kıyasın neshedilmesinin câiz olmadığını, zira kıyasın bir asıldan çıkarıldığını ve kendisinden çıkarıldığı asıl devam ederken onunla elde edilen kıyasın neshinin sahih olmayacağını belirtmiştir (el-ʿUdde fî uṣûli'l-fıḳh, III, 827). Ebü'l-Hattâb ve İbn Kudâme ise kıyasın illeti nasla belirtilmişse onun nas gibi kabul edileceği ve nâsih veya mensuh olabileceği, illeti nasla belirtilmemiş ise -dereceleri hakkında bazı

ihtilâflar bulunmakla beraber-genel olarak onun ne nâsih ne de mensuh olacağı görüşündedirler (et-Temhîd fî uṣûli'l-fıḳh, II, 390-391; Ravżatü'n-nâẓır, I, 332).

D) İctihad ve Taklid. Hanbelîler'e göre bir kişinin müctehid olabilmesi için şer'î delilleri ve onlarla istidlâl yollarını bilmesi şarttır. Bunun için usul kitaplarında ayrıntılarıyla anlatılan Kur'an ve Sünnet'in, üzerinde icmâ vuku bulan konuların ve Arapça'nın sarf ve nahvinin bilinmesiyle ilgili şartlar mutlak müctehid için gerekli olup sadece bir meselede ictihad yapabilmek için ise bunlar şart olmayıp yalnız söz konusu meselenin delillerinin bilinmesi yeterli görülür. Hanbelîler, bir meselede bütün müctehidlerin doğruyu bulamayacağını, müctehidlerden sadece birinin ictihadının hak, diğer ictihadların bâtıl olduğunu savunmakla birlikte fetva konusunun, hakkında kat'î bir nas veya icmâ bulunmayan fer'î bir mesele olması halinde isabet edemeyen müctehidin mâzur olacağını ve ictihadı karşılığında bir ecir alacağını ifade ederler.

İbn Hamdân müctehidleri dört tabakaya ayırır. Birincisi mutlak müctehidler olup bunlar, şartları yukarıda belirtilen müstakil müctehidlerdir. İkincisi mezhepte müctehid olanlardır. Bu derecenin sınırları geniş olup tahrîc ve tercih ehli yanında mezhebin hükümlerini ezberleyerek onların nakil ve anlaşılması için çalışan kimseleri de kapsar. Üçüncüsü sadece bir ilimde, dördüncüsü bir meselede veya bazı meselelerde müctehid olanlardır (Ṣıfatü'l-fetvâ, s. 16-24).

Hanbelîler Allah'ın varlığı ve birliği, risâletin sıhhati ve zarûrât-ı dîniyye gibi konularda taklidin geçerli olmadığını ileri sürmüşlerdir. Zira bu konularda taklidin câiz görülmesi -müctehidin taklit edilen konularda hata etme ihtimalinin bulunması sebebiyle-sonuç olarak imanda şüpheye götürür. Fürû konularında ise insanlar âlim ve avam olmak üzere iki kısma ayrılır ve avamın bilmediği konuda bir âlimi taklidi ve onun fetvası ile amel etmesi icmâ ile câiz hatta vâciptir.

III. GENEL KARAKTERİSTİĞİ

Hanbelî mezhebinin kuruluşu ile uzun tarihî süreç içerisinde gösterdiği gelişmeden ve kullanılan metodolojiden mezhebin üzerine inşa edildiği

temel esasın, imkân nisbetinde naslara bağlı kalınması ve nasların anlaşılmaya çalışılması fikri olduğu anlaşılmaktadır. Zira başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Hanbelî âlimleri İslâm hukuk tarihi içinde eser taraftarı yani ehl-i hadîs olarak tanınırlar. Buradaki eser, sırasıyla Kitap ve Sünnet naslarını ve kendilerine Selef adını verdikleri sahâbe nesli başta olmak üzere tâbiîn ve tebeu't-tâbiînin görüş ve uygulamalarını kapsamaktadır. Bu Selefî yaklaşımın sonunda Hanbelî âlimleri hadiseler karşısında muhafazakâr bir tavır almışlar, yeni mesele ve olayların zuhurunda bid'at nazariyesini geliştirmişlerdir. Hatta bu mezhep mensuplarının bütün mezhebî ve içtimaî münasebetlerinde hâkim olan sıkılık ve umumiyetle diğer Sünnî mezheplerde olduğundan daha mutaassıp bir müsamahasızlık içinde bulunmalarının sebebinin onların bu bid'at anlayışları olduğu söylenebilir (İA, I, 171).

Eserci ve Selefî olmanın, özellikle de akaid konularında te'vilden kaçınmanın tabii sonucu olarak Hanbelî âlimleri lafızlara ve onların zâhirlerine ağırlık vermişlerdir. Ancak sınırsız olaylara sınırlı naslarla ve bunların lafzî (literal) yorumlarıyla cevap vermek sonuçta tabii olarak metodolojide bir tıkanmaya yol açacaktır. Hanbelîler'in bu çıkmaza düşmemek için insanın gerçek niyet ve maksadına (sübjektif irade) ayrı bir önem verdikleri görülmektedir. Hatta diğer bazı mezhepler, muamelelerin sıhhat veya butlânına hükmedebilmek için objektif kriterler koyma kaygısıyla akidler esnasında kullanılan lafızlara, gramer kurallarına, kıyas ve kaidelerine bağlı kalmayı esas alıp özellikle borçlar hukukunda muamele, şart ve akid sahasını daraltırken Hanbelîler lafızların yerine maksat ve niyeti, kıyas yerine de nasları ölçü alıp "istishâbü'l-hâl" prensibini de işleterek nasların yasaklamadığı veya naslarda yer almayan akid ve muamele çeşitlerine büyük bir genişlik getirmişlerdir. Ayrıca bu sübjektif irade alanını sedd-i zerâi' prensibiyle kontrol ederek meşrû amaçlar için araçların da meşrû olması hususuna özel bir önem atfetmişlerdir. Onların, amaçlarla araçlar arasında kurdukları bu otokontrol sistemi, mezhebin günümüze kadar yaşamasını ve canlılığını korumasını sağlayan önemli bir âmil olmuştur.

Hanbelîler'in istishâb deliline dayanarak Kur'an ve Sünnet'te Allah tarafından yasaklanmamış hiçbir şeyin şeriat adına yasaklanamayacağını savunmaları özellikle ibadetlerde titiz, bunun dışındaki alanlarda geniş

davranmayı gerektirmiştir. İtikad ve ibadetler alanındaki dar bakış açılarının etkisiyle tarihte Hanbelîler'le diğer mezhep mensupları arasında bazı tartışmalar çıkmışsa da fıkıhta bilhassa berâet-i asliyye istishâbını temel prensip olarak kullanmaları hukukî hayatta büyük bir esneklik ve genişlik sağlamıştır. Netice itibariyle doktrin, ibadet sahasındaki darlıkla muâmelât alanındaki genişlik arasında gidip gelen ve bu alanlardan her birinin cidarına çarparak hareket enerjisini kazanan bir sarkaç gibi devamlı olarak canlılık ve sürekliliğini korumuştur.

Başta kelâm mezhepleri olmak üzere Hanbelîler'in diğer gruplara karşı sert davranmalarının ve içtimaî hayatta müdahaleci bir karakter kazanmalarının temelinde, onların akaid ve ibadet alanındaki darlıkları ile emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker ve bid'at konularındaki hassasiyetleri yatmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in mihne olayındaki sabır ve salâbetiyle halk nazarında büyük bir şöhrete kavuşmasından sonra onun görüş ve mücadelesini benimseyen bazı kimseler, sadece Mu'tezile'ye karşı değil bizzat Mu'tezile'ye bir reaksiyon olarak doğan Sünnî-Eş'arî mezhebi mensuplarına karşı da mücadele vermişlerdir. Bundan dolayı Hanbelîler'in diğer mezhep ve gruplara karşı katı tutumlarına ve sebep oldukları çeşitli içtimaî hadiselere tarih ve tabakat kitaplarında sıkça rastlanmaktadır.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Ahmed b. Hanbel hakkındaki sitayişkâr ifadelerine ve onun görüşlerini benimsediğini açıkça beyan etmesine rağmen, başta dönemin meşhur Hanbelî imamı Berbehârî olmak üzere Hanbelîlerce hüsnükabul görmemiş, hatta ölümünden sonra Hanbelîler tarafından birçok defa tâcize uğrayan türbesi yıkılarak kabrin yeri gizli tutulmuştur (Eş'arî, el-İbâne, nâşirin önsözü, s. 37; İbn Ebû Ya'lâ, II, 18; İbn Asâkir, s. 413). Hanbelîler'in Eş'arîliği sıkıştırma faaliyetleri Bağdat'ta Selçuklu hâkimiyetinin ilk yıllarına kadar devam etmiştir. Meşhur mutasavvıf Kuşeyrî'nin oğlu Abdürrahîm b. Abdülkerîm, 469'da (1076) Hanbelîler'in Bağdat'ta çıkardıkları olaylar üzerine şehri terketmek zorunda kalmış (Sübkî, Ṭabaḳāt, IV, 234-235; VII, 161-162), 470 (1077) yılında ise başlarında Şerîf Ebû Ca'fer b. Ebû Mûsâ olduğu halde Hanbelîler Nizâmülmülk'ten koruma talep eden Ebû İshak eş-Şîrâzî ve talebelerine karşı harekete geçmişler ve meydana gelen olaylarda yirmi kişi hayatını kaybetmiştir (a.g.e., IV, 235). Selçuklular'ın Eş'arîliğe olumlu

yaklaşımlarına rağmen durum Hanbelîler açısından pek değişmemiş, Eş‘arîlik VI. (XII.) yüzyılın ortalarından itibaren İslâm dünyasının

en geniş mezhebi olduğu halde onlar hayatları boyunca Eş‘arîlik’le uğraşmaktan geri kalmamışlardır. Hanbelîler’in bu katı davranışları sadece ilmî alana inhisar etmemiş, günlük hayatta da bid‘at ehli olarak gördükleri kişilere karşı tavır almışlar ve halkı onlar aleyhine kışkırtmışlardır (özellikle 323/935 yılındaki “Hanbelî fitnesi” hakkında bk. İbn Kesîr, XI, 181-182; Ahmed Teymur Paşa, s. 40-41). Hatta kendileri için tehlikeli gördükleri kimseleri zehirleyerek ortadan kaldırmaktan çekinmemişlerdir (meselâ bk. Sübkî, VI, 390-391).

Hanbelîler, kendi içlerindeki sapmalara karşı da çok dikkatli ve bağnaz bir tavır içinde olmuşlardır. Önemli bir usul ve dil âlimi olan Hanbelî Ebü’l-Vefâ İbn Akīl, bazı Mu‘tezile âlimleriyle görüştüğü ve sûfîlere sempati duyduğu için beş yıl kadar gizlenmek zorunda kalmış ve tekrar ortaya çıkarken de daha önce savunduğu fikirlerden vazgeçtiğine dair bütün halkın huzurunda ve divan önünde bir belgeyi imzalamak zorunda kalmıştır (İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile, I, 145).

XIX ve XX. yüzyıllarda Vehhâbîler’in, Hicaz ve Necid bölgesindeki İslâm’ın kültür varlıkları olan birçok kabir ve türbeyi bid‘at ve hurafelere karşı çıkmak adına yıkmaları, kendi tevhid anlayışlarını benimsemeyenleri kâfir ve müşrik ilân ederek onlarla savaşı câiz görmeleri, mallarını ganimet kabul etmeleri ve bu uğurda Hicaz, Suriye ve Irak bölgelerinde birçok savaşa girmelerinde siyasî ve sosyal birtakım olaylar yanında Hanbelîler’in geleneksel mücadeleci ve müdahaleci karakterlerinin de etkisi olmalıdır.

Tarih boyunca Hanbelî âlimlerinin akaid konularında çeşitli gruplarla ve bu arada bazı tarikat şeyhleriyle mücadele etmeleri, Hanbelîler’in tasavvufa karşı olduklarına dair bir kanaatin doğmasına sebep olmuştur. Ancak Ahmed b. Hanbel’den itibaren günümüze kadar gelen büyük Hanbelî imamlarının içtimaî hayattaki mücadeleci karakterlerinin aksine mütevazi ve zâhidâne bir hayat sürdükleri görülmektedir. Bizzat Ahmed b. Hanbel hayatı boyunca zühd ve takvâ içinde yaşamış hatta zühd ile ilgili rivayetleri toplayarak Kitâbü’z-Zühd adıyla bir eser telif etmiştir (Mekke 1347/1927; nşr. Muhammed Celâl Şeref, İskenderiye 1984; nşr. Muhammed Saîd

Besyûnî Zağlûl, Dımaşk 1406/1986). Ayrıca Hanbelîler arasında, Hâce Abdullah-ı Herevî ve Abdülkādir-i Geylânî gibi katı birer Hanbelî olan meşhur mutasavvıflar ve tarikat kurucuları da bulunmaktadır. İbn Receb'in, V. (XI.) yüzyılın ortalarından VIII. (XIV.) yüzyılın ortalarına kadar bir dönemi içine alan eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile adlı eserinde sûfî ve zâhid sıfatlarıyla nitelenen doksan beş âlime rastlanır. Bundan, eserde tercüme-i hâlleri anlatılan 552 kişiden yaklaşık beşte birinin sûfî adı verilebilecek derecede zâhidâne bir hayat yaşadığı anlaşılmaktadır. Bu husus, Hanbelîlik ile sûfîlik arasında yakın bir ilişkinin bulunduğunu göstermektedir. Bu ilişki, genel anlamda ehl-i hadîs dairesi içinde yer alan Hanbelîler'le sûfîlerin ehl-i re'ye, kelâma veya akılcı teolojiye karşı ortak bir şekilde mücadele etmiş olmalarından da kaynaklanmaktadır (G. Makdisi, Religion, Law and Learning in Classical Islam, V, 120; ER, VI, 181).

Hanbelî âlimlerinin bu zühdlerine rağmen tarihte bazı mutasavvıflarla tartıştıkları da bir gerçektir. Meselâ Hanbelîler'in Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve onun fikirlerinden esinlenen İttihâdiyye fırkası ile mücadeleleri meşhurdur. Bu tartışmaların özellikle mârifetullah, sıfâtullah, hulûl, vahdet-i vücûd gibi kavramlar etrafında cereyan etmesinden, Hanbelîler'in bu mücadeleyi Selefî tevhid anlayışını korumak için yaptıkları, ancak zühd, takvâ, vera', sevgi ve tevazu gibi konularda mutasavvıflarla bir ihtilâfları bulunmadığı anlaşılır. Dolayısıyla tasavvufun "zühd ahlâkı" olarak sınırlandırılması halinde Hanbelî mezhebinin ona çok olumlu baktığı, ancak hulûl, mârifet ve ibâha gibi prensiplerine, felsefî boyutuna ve türbe, mûsiki ve âyinle ilgili çeşitli bid'atlarına karşı çıktığı görülür.

Öte yandan Hanbelî mezhebi mensupları bütün İslâm tarihi boyunca çeşitli politik roller üstlenmiştir. Bunda, Ahmed b. Hanbel'in hilâfet kurumu hakkındaki siyasî görüşleriyle onun Hâricîlik ve Şiîliğe karşı oluşunun ve Hanbelî âlimlerinin yaşadıkları dönemlerin sultanları ile yakın ilişkilerinin etkisi olmalıdır. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ca'fer el-İstahrî, Ahmed b. Hanbel'in akîdeyle ilgili görüşlerine dair rivayetinde onun imamların Kureyş'ten olduğu prensibini benimsediğini, insanlardan iki kişi kalıncaya kadar hilâfetin Kureyş kabilesinin hakkı olacağını ve diğer insanların bu konuda onlarla çekişmeye bile haklarının bulunmadığını, kıyamete kadar onlardan başkası için hilâfet hakkının kabul edilmeyeceğini söylerken (İbn

Ebû Ya‘lâ, I, 26) Muhammed Ebû Zehre, İbn Hanbel’in hilâfetin Arap hânedanından birine veya herhangi bir Arap kabilesine mahsus olduğunu açıkça belirtmediğini kaydeder (İbn Ḥanbel, s. 162).

Mezhebin oluşum sürecinde, Mu‘tezile’nin yönlendirmeleriyle baskıcı bir politika takip eden dönemin halifelerine karşı Ahmed b. Hanbel’in tavrı, sadece akaid konusundaki görüşünü belirtmekten ibaret olmayıp bu politikalara karşı verilen siyasî karaktere sahip bir fikir hürriyeti mücadelesi olarak da nitelendirilebilir. Bu mücadelenin kazanılmasından sonra Hanbelîler Ehl-i sünnet’i koruma adı altında iktidarın yanında yer almışlar, her biri parlak birer vâiz olan Hanbelî âlimlerinin halk nazarındaki yüksek mevkilerini bilen dönemin devlet adamları da bu âlimlerle beraber görünmeye ayrı bir önem atfetmişlerdir. Özellikle Şiî Büveyhîler’in Bağdat Abbâsî Hilâfeti’ni nüfuzları altına almaları üzerine Hanbelî mezhebi mensupları dönemin muhalefet grubu rolünü üstlenerek Şîa karşısında Ehl-i sünnet’in ve başta Büveyhîler olmak üzere diğer küçük devletler karşısında da Abbâsî Hilâfeti’nin güçlendirilmesine taraftar olmuşlardır. Hanbelîler, Moğollar’ın Bağdat’ı işgalinden sonra Suriye ve Mısır’da Ehl-i sünnet’in temsilcisi olarak Memlükler’i desteklemişler ve bu arada Haçlılar’a karşı yapılan seferlerde sultanlarla beraber bulunmuşlardır.

Osmanlılar devrinde uzun bir sessizlik dönemi yaşayan Hanbelîlik, Muhammed b. Abdülvehhâb’ın Muhammed b. Suûd’la 1744 yılında Dir‘iye’de yaptığı anlaşma ile siyasî bir hareket hüviyeti kazanarak Suudi Arabistan Krallığı’nın doğuşuna zemin hazırlamıştır. Halen adı geçen devletin resmî mezhebi olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

IV. LİTERATÜR

Ahmed b. Hanbel’in kendi fıkhî görüşleri ve metodolojisine dair herhangi bir eser yazmaması sebebiyle mezhebin fıkhı ve metodolojisi daha sonra öğrencileri tarafından onun çeşitli fetvaları ve görüşleri temel alınarak ortaya konulmaya çalışılmış, önceleri bu çerçevede başlayan tedvin faaliyeti, ileri dönemlerde mezhep doktrininin gelişmesine paralel olarak hızlı bir gelişme seyri göstermiş ve neticede zengin bir fürû ve usul literatürü oluşmuştur.

Hayatını hadis toplamaya vakfeden İmam Ahmed, zaman zaman aynı konuda birbiriyle çelişen hadisler ve sahâbe

görüşleriyle karşılaşmış, dolayısıyla bir konu hakkında önceden bir kanaate sahip olmuşken daha sonra o konuda daha kuvvetli bir delil bularak görüşünü değiştirdiği olmuştur. Bunun yanında Ahmed b. Hanbel'in görüş ve fetvalarının değişik öğrencileri tarafından ayrı ayrı toplanmış ve nakledilmiş olması da onun fıkhî görüş ve tercihlerini netleştirmeyi zorlaştırmaktadır. Bundan dolayı literatürde sık sık bir konu hakkında ondan iki veya daha fazla görüş nakledildiği görülür. Bu durumda her iki rivayetle amel edilmeye çalışılır, bunların uzlaştırılması mümkün olmadığı zaman da mezhepteki tercih kurallarına başvurulur. Hanbelî literatüründe sıkça kullanılan tercihle ilgili kavramlardan "evceh", Hanbelî âlimlerinin İmam Ahmed'in sözünden aldıkları veya onun ima ettiği ya da imamın sözünün gelişinden çıkarılan görüşler anlamına gelir. "Tahrîc", bir meselenin hükmünü benzer bir meseleye nakletmek ve hüküm konusunda aralarını eşit hale getirmek demektir. Bu kavramlardan "ihtimal", kendisine muhalif veya müsavi bir delil bulunup da bunların tercih edilmesi sebebiyle zayıf kalan delil hakkında kullanılır. "Tevakkuf" ise aralarından birini diğerine tercihe yarayacak bir delil bulunmayan, birbirine denk kuvvetteki iki delilin çatışması halinde ikisiyle de ameli terketmek demektir.

Hanbelî kaynaklarında mutlak olarak kullanılan "imam" kelimesiyle mezhebin kurucu imamı Ahmed b. Hanbel kastedilir. "Mütekaddimîn", İmam Ahmed'den Kādî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya (ö. 458/1066) kadar geçen sürede, "mutavassıtîn" Kādî Ebû Ya'lâ'dan Burhâneddin İbn Müflih'e (ö. 884/1479) kadar geçen devrede, "müteahhirîn" ise Alâeddin Ali b. Süleyman el-Merdâvî'den (ö. 885/1480) İbn Humeyd'e (ö. 1295/1878) kadar geçen dönemde yaşamış olan âlimler için kullanılır.

Hanbelî literatürü, fürû ile ilgili temel metinler ve bunlar üzerine yapılan şerhler, usul kitapları, belli bir hukuk dalını ilgilendiren kitaplar, mezhebin tarihi ve mensuplarının biyografilerine dair tabakat kitapları şeklinde bazı kısımlara ayrılabilir.

A) Temel Metinler ve Şerhleri. Bizzat kendisinin kaleme aldığı veya talebelerine yazdırdığı önemli bir fıkıh kitabı bulunmayan Ahmed b.

Hanbel’in 30.000 civarında hadis ihtiva eden Müsned’i başta olmak üzere ona nisbet edilen yirmi kadar eserin hemen hepsi hadise ve akaide dair olup bunlar dolaylı da olsa Hanbelî mezhebinin ilk kaynakları arasında sayılabilir (bk. AHMED b. HANBEL).

Ahmed b. Hanbel’in kendisine sorulan binlerce soruya verdiği cevaplar öğrencileri tarafından “Mesâil” adıyla bir araya getirilmiştir. Bunlardan büyük oğlu Sâlih’in rivayet ettiği el-Mesâʾil (nşr. Fazlurrahman Dîn Muhammed, I-III, Delhi 1408/1988) toplam 1756 mesele ihtiva etmekte olup nâşir tarafından bazı başlıklar ilâvesiyle tertip ve tasnif edilmiştir. Küçük oğlu Abdullah’ın el-Mesâʾil’i ise (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut 1400, 1401, 1408/1988) nâşirin verdiği numaralara göre 1635 meseleden ibarettir. Ayrıca İshak b. İbrâhim b. Hânî’nin el-Mesâʾil’i ile (nşr. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut, ts.) Ebû Dâvûd es-Sicistânî’nin el-Mesâʾil’i de (nşr. Muhammed Behcet el-Beytâr, Kahire 1353/1934) yayımlanmıştır. Bunlardan başka İshak b. Mansûr el-Kevsec, Ebû Bekir el-Esrem, Hanbel b. İshak, Abdülmelik el-Meymûnî, Ebû Bekir el-Merrûzî, Ebû Hâtim er-Râzî, Harb b. İsmâil el-Kirmânî, İbrâhim b. İshak el-Harbî ve Abdullah b. Abdülazîz el-Begavî gibi âlimler tarafından toplanan “mesâil”lerin bir kısmı günümüze kadar gelmiştir.

Hanbelî mezhebinin büyük mimarlarından biri olan Ebû Bekir el-Hallâl, uzun seyahatler sonunda İbn Hanbel’in hadis, fıkıh ve akaide dair görüşlerini Kitâbü’l-Câmiʿ li-ʿulûmi’l-İmâm Aḥmed adında bir eserde toplamıştır. Hallâl, İbn Hanbel’in usûlü’d-dîn hakkındaki görüşlerini Kitâbü’s-Sünne (nşr. Atıyye ez-Zehrânî, I-III, Riyad 1410/1989), usûl-i fıkıh konularındaki görüşlerini de el-Kitâb fi’l-ʿilm adlı eserlerinde derlemiştir. el-Câmiʿin kütüphanelerde mevcut olan bölümleri Aḥkâmü’n-nisâ (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ, 1400, Dârü’t-türâsi’l-Arabî), Kitâbü’l-Vuḳūf (nşr. Abdullah b. Ahmed b. Ali ez-Zeyd, I-II, Riyad 1410/1989), Aḥkâmü ehli’l-milel (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan, Beyrut 1414/1994) ve el-Vuḳūf ve’t-tereccül (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan, Beyrut 1415) adlarıyla yayımlanmıştır. Hallâl’in Kitâbü’l-Câmiʿini, öğrencisi Ebû Bekir Abdülazîz b. Ca‘fer Şerḥu Kitâbi’l-Câmiʿ adıyla şerhetmiş ve daha sonra da Zâdü’l-müsâfir adlı eseriyle tamamlamaya çalışmıştır. Gulâmü’l-Hallâl adıyla da tanınan Abdülazîz b. Ca‘fer, ayrıca Ahmed b. Hanbel’in Kitâbü’l-Emr (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 22, 245) adlı risâlesini rivayet etmiş, el-

Kâfî, Muḫtaṣarü’s-Sünne gibi çeşitli eserler telif etmiştir (İbn Ebû Ya‘lâ, II, 119-127; Brockelmann, GAL Suppl., I, 311).

Hanbelî literatürüne önemli katkı sağlayanlardan biri Hallâl’in çağdaşı olan Ebü’l-Kāsım el-Hırakī’dir. Onun Hanbelî fürûuna dair ilk el kitabı niteliğindeki el-Muḫtaṣar’ı üzerine (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş, Dımaşk 1378/1959, 1964) 300 kadar şerh ve hâşiye yazıldığı söylenmektedir (Abdülkādir Bedrân, s. 424). Bu şerhlerden Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nınki eksik, Ebû Tâlib el-Basrî ed-Darîr’in şerhi ise tam olarak (Sezgin, I, 513) günümüze ulaşmıştır. el-Muḫtaṣar üzerine yapılan üç önemli şerh basılmıştır. Bunlar, İbnü’l-Bennâ el-Bağdâdî’nin el-Muḳniʿ fî şerḥi Muḫtaṣari’l-Ḫıraḳī (nşr. Abdülazîz b. Süleyman el-Baîmî, I-IV, Riyad 1414/1993), Muvaffakuddin İbn Kudâme’nin el-Muġnî (nşr. M. Reşîd Rızâ, eş-Şerḥu’l-kebîr ile birlikte, I-XII, Kahire 1341-1348; buna iki indeks cildi ilâvesiyle, I-XIV, Beyrut 1392/1972; nşr. M. Reşîd Rızâ, eş-Şerḥu’l-kebîr olmaksızın, I-IX, Kahire 1367/1947; nşr. Tâhâ ez-Zeynî - Mahmûd Abdülvehhâb Fâyid - Abdülkādir Ahmed Atâ, I-IX, Kahire 1388-1390/1968-1970; nşr. M. Sâlim Muhaysin - Şa‘bân M. İsmâil, I-IX, Riyad, ts.; nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, I-XV, Kahire 1406-1411/1986-1991) ve Şemseddin ez-Zerkeşî’nin Şerḥu Muḫtaṣari’l-Ḫıraḳī (nşr. Abdullah b. Abdurrahman el-Cibrîn, I-VII, Riyad 1411) adlı eserlerdir. Zerkeşî’nin şerhi, yukarıda zikredilen iki şerhin aksine diğer mezheplerin görüşlerine yer vermezken Ahmed b. Hanbel’den gelen birçok rivayeti nakletmesi, değerlendirmesi, her meselede Hanbelî âlimlerinin görüşlerine yer vermesiyle temayüz eder. Bununla birlikte Hanbelî tarihinde en çok İbn Kudâme’nin el-Muġnî’si tutulmuş ve şöhret bulmuştur. İbn Kudâme bu şerhte, Hanbelî mezhebindeki farklı görüşleri kaydetmesi yanında diğer mezhep imam ve müctehidlerinin görüş ve delillerine de genişçe yer vererek bunları tartışmış ve aralarında tercihlerde bulunmuştur.

Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın usul, fürû ve akaid konularıyla ilgili Kitâbü’r-Rivâyeteyn ve’l-vecheyn adlı eserinin fürû-i fıkıhla ilgili kısmı, Abdülkerîm b. Muhammed el-Lâhim tarafından el-Mesâʾilü’l-fıḳhiyye min Kitâbi’r-Rivâyeteyn ve’l-vecheyn adıyla neşredilmiştir (I-III, Riyad 1985). Suriye Hanbelîliği’nin ilk üstatlarından Ebü’l-Ferec eş-Şîrâzî’nin el-Îżâḥ, el-Mübhic, el-Münteḫab ve oğlu

Ebü'l-Kāsım İbnü'l-Hanbelî'nin el-Münteḫab fi'l-fıḳh ve el-Müfredât adlı eserleri de mezhebin temel metinlerinden sayılır. Özellikle V. (XI.) yüzyıldaki geleneksel Sünnî anlayışın temsilcilerinden Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî, çeşitli şerhlere konu olan el-Hidâye'sinde (I-II, Riyad, ts.) Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine yer verdiği gibi bazan kendi tercihlerini de belirtmiştir. Bu eser üzerine Es'ad b. Müneccâ b. Berekât, Ebü'l-Bekā el-Ukberî ve Fahreddin İbn Teymiyye gibi fakihlerin şerhleri bulunmaktadır. Ebü'l-Vefâ İbn Akīl'in aslında 200 cüz olduğu nakledilen, fakat sadece bir cildi günümüze ulaşan Kitâbü'l-Fünûn (nşr. G. Makdisî, Beyrut 1970) adlı eseri çeşitli konulara dair ansiklopedik bir kitaptır. Vezir Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre'nin el-ʿİbâdâtü'l-ḫams ve Kitâbü'l-İşrâf ʿalâ meẕâhibi'l-eşrâf'ı ile Es'ad b. Müneccâ'nın el-Ḫulâṣa fi'l-fıḳh ve el-ʿUmde fi'l-fıḳh adlı eserleri de Hanbelî mezhebinin temel fürû kitaplarındandır.

Hanbelî literatürüne büyük katkı sağlayanlardan biri de Muvaffakuddin İbn Kudâme'dir. Onun el-ʿUmde fi'l-fıḳhi'l-Ḥanbelî adlı eseri (nşr. S. Halîl el-Hevârî - Eymân Muhammed, Dımaşk 1990; Fransızca trc. H. Laoust, Beyrut 1950), başlangıç seviyesindeki fıkıh öğrencileri için bir ders kitabı niteliğindedir. Müellifin mezhepte tercih ettiği görüşlere yer verdiği bu eser, Bahâeddin Abdurrahman b. İbrâhim el-Makdisî tarafından el-ʿUdde adıyla şerhedilmiştir (Kahire 1960). İbn Kudâme'nin bundan sonra yazdığı el-Muḳniʿ ise (I-III, Kahire 1322, 1341, 1382/1962; Riyad 1982; Katar 1393) orta seviyedeki fıkıh eğitiminde ders kitabı olarak kullanılmaktadır. Burada meseleler hakkında farklı görüşlere yer verilmekle beraber delilleri tartışılmamıştır. İbn Kudâme'nin el-Kâfî fî fıḳhi'l-İmâmi'l-mübeccel Aḥmed b. Ḥanbel adlı eserinde ise (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş, I-IV, Dımaşk 1382/1926; I-IV, Beyrut 1399/1979, 1402/1982) fıkhî hükümler delilleriyle beraber geniş bir şekilde tartışılmıştır. Bu üç eserden el-Muḳniʿ daha sonraki Hanbelî âlimleri tarafından çok tutulmuş ve üzerine çeşitli şerhler yazılmıştır. Bunlardan ilki, müellifin yeğeni Ebü'l-Ferec İbn Kudâme el-Makdisî tarafından yazılan eş-Şerḥu'l-kebîr'dir (el-Muġnî ile birlikte basılmıştır). Burada el-Muġnî esas alınmış, ancak bazı deliller çıkarılarak eserde bulunmayan birtakım mesele ve rivayetler eklenmiştir. Burhâneddin İbn Müflih, İbn Kudâme'nin el-Muḳniʿini el-Mübdiʿ fî şerḥi'l-Muḳniʿ adıyla şerhetmiştir (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş, I-X, Beyrut 1968, 1400/1980). Eser mezhebin en geniş kitaplarından biri olup Hanbelî fıkıh ansiklopedisi mahiyetindedir. Alâeddin el-Merdâvî'nin el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ

mine’l-ḫilâf adlı eseri de (nşr. M. Hâmid el-Fıkī, I-XII, Kahire 1374-1378) el-Muḳniʿin şerhidir. Merdâvî daha sonra kendi şerhini ihtisar ederek buna et-Tenḳīḥu’l-müşbiʿ fî taḥrîri aḥkâmi’l-Muḳniʿ adını vermiştir (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire, ts.). Merdâvî’nin bu eseri Hanbelî literatüründe önemli bir mevkiye sahiptir. Takıyyüddin İbnü’n-Neccâr buna bazı ekleme ve çıkarmalar yaparak Müntehe’l-irâdât fî cemʿi’l-Muḳniʿ maʿa’t-Tenḳīḥ ve’z-ziyâdât adlı bir eser yazmış (I-III, Beyrut, ts.), Haccâvî de Ḥavâşi’t-Tenḳīḥ fi’l-fıḳh ʿalâ meẕhebi’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel adıyla bir hâşiye kaleme almıştır (nşr. Yahyâ b. Ahmed Yahyâ el-Cürdî, Kahire 1412/1992). Buhûtî, İbnü’n-Neccâr’ın Müntehe’l-irâdât adlı eserini Deḳāʾiḳu üli’n-nühâ li-şerḥi’l-Müntehâ adıyla şerhetmiştir (Şerḥu Müntehe’l-irâdât, I-IV, Kahire 1319-1320, Keşşâfü’l-ḳınâʿın kenarında; I-III, Beyrut, ts.). Tarihçi Ebü’l-Yümn el-Uleymî, el-Muḳniʿ hakkında Taṣḥîḥu’l-ḫilâfi’l-muṭlaḳ fi’l-Muḳniʿ adında bir eser yazmıştır. Yine Haccâvî, İbn Kudâme’nin el-Muḳniʿini Zâdü’l-Müstaḳniʿ fi’ḫtiṣâri’l-Muḳniʿ adıyla kısaltmıştır. Hanbelî mezhebinde tercih edilen görüşleri ihtiva eden bu muhtasar, Buhûtî tarafından er-Ravżü’l-mürbiʿ bi-şerḥi Zâdi’l-müstaḳniʿ adıyla şerhedilmiştir (Dımaşk 1304; Hindistan 1305; Kahire 1324, 1340, 1343, 1345, 1348, 1352, 1379; Mekke 1348; nşr. Ahmed M. Şâkir - Ali M. Şâkir, Kahire 1954; nşr. Muhammed Abdurrahman İvaz, Beyrut 1405/1985).

Ebü’l-Berekât Mecdüddin İbn Teymiyye’nin önemli bir metin olan el-Muḥarrer fi’l-fıḳh ʿalâ meẕhebi’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel adlı eseri üzerine Şemseddin İbn Müflih el-Makdisî en-Nüket ve’l-fevâʾidü’s-seniyye ʿalâ müşkili’l-Muḥarrer li-Mecdiddîn b. Teymiyye (I-II, 1369/1950; Riyad 1984) ve İbn Abdülhak el-Bağdâdî Taḥrîrü’l-muḳarrer fî şerḥi’l-Muḥarrer adlarıyla birer şerh yazmışlardır. Ayrıca Mecdüddin’in Münteḳa’l-aḫbâr (el-Münteḳā min aḫbâri’l-Muṣṭafâ) adlı eseri (nşr. M. Hâmid el-Fıkī, I-II, Kahire 1351/1933) fıkıh konularına göre seçilmiş hadislerden meydana gelir. Şevkânî kitabı Neylü’l-evṭâr adıyla şerhetmiştir ki (I-VIII, Kahire 1391/1971) bu şerh hem hadis hem de fıkıh bakımından güvenilir bir kaynaktır.

İslâm dünyasında asırlarca fikirleri ve eserleri tartışılan âlimlerden ve Hanbelî mezhebinin önde gelen simalarından biri olan Takıyyüddin İbn Teymiyye’nin eserleri Mecmûʿatü’r-resâʾil (Kahire 1323), Mecmûʿatü’r-

resâʾili’l-kübrâ (I-II, Kahire 1385/1966), Kitâbü Mecmûʿati’l-fetâvâ (Kahire 1326-1329), Mecmûʿatü’r-resâʾil ve’l-mesâʾil (I-V, 1349), Mecmûʿu fetâvâ (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kāsım en-Necdî, I-XXXVI, Riyad 1381-1386) adlarıyla yayımlanmıştır. Şemseddin İbn Müflih el-Makdisî’nin Hanbelî mezhebinde tercih edilen görüşleri topladığı Kitâbü’l-Fürûʿ adlı eseri (I-III, Kahire 1339, 1345) birçok şerh ve hâşiyeye konu olmuştur (bu şerhler için bk. İbn Müflih, Kitâbü’l-Fürûʿ, I, 8-9). Bunlardan Alâeddin el-Merdâvî’nin Taṣḥîḥu’l-Fürûʿ adlı hâşiyesi neşredilmiştir (nşr. Ali b. Abdullah Âl-i Sânî, Katar 1379/1960; nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, I-VI, Kahire 1388/1967, İbn Müflih’in Kitâbü’l-Fürûʿu ile, Beyrut 1405/1985).

Osmanlılar döneminde Şam Hanbelîleri’nin müftüsü olan Haccâvî, mezhepte tercih edilen görüşleri esas alarak el-İḳnâʿ li-ṭâlibi’l-intifâʿ adında bir muhtasar yazmıştır (I-IV, Kahire 1351). Buhûtî, mezhebin temel metinlerinden olan bu eseri Keşşâfü’l-ḳınâʿ ʿan metni’l-İḳnâʿ adıyla şerhetmiştir (I-IV, Kahire 1319-1320; nşr. Hilâl Musaylihî Mustafa, I-VI, Riyad 1968; Beyrut 1982). Buhûtî’nin Hanbelî fıkhını özetleyen ʿUmdetü’ṭ-ṭâlib adlı eserini ise Osman b. Ahmed en-Necdî Hidâyetü’r-râġıb li-Şerḥi ʿUmdeti’ṭ-ṭâlib adıyla şerhetmiş (nşr. Hasaneyn Muhammed Mahlûf, Kahire 1379/1960), Sâlih b. Hasan el-Buhûtî de Vesîletü’r-râġıb li-ʿUmdeti’ṭ-ṭâlib adıyla manzum hale getirmiştir. Mer‘î b. Yûsuf el-Kermî, el-İḳnâʿ ve Müntehe’l-irâdât’ı Ġāyetü’l-müntehâ fi’l-cemʿ beyne’l-İḳnâʿ ve’l-Müntehâ adıyla bir araya getirmiştir (nşr. M. Cemîl eş-Şattî - M. Züheyr eş-Şâvîş, I-III, Dımaşk 1378). Ayrıca Kermî, son dönemin meşhur el kitaplarından Delîlü’ṭ-ṭâlib li-neyli’l-meṭâlib’i kaleme almıştır (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut 1985). Bu eseri İbn Ebû Tağlib Neylü’l-meʾârib (I-II, Bulak 1288; er-Ravżü’l-mürbiʿ ile Kahire 1324, 1374; Küveyt 1397; nşr. M. Süleyman Abdullah el-Eşkar, I-II, Küveyt 1403/1983), İbn Duveyyân Menârü’s-sebîl (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş, I-II, Dımaşk 1378/1958) adıyla şerhetmiştir. Ali Abdülhamîd Baltacî ve

M. Vehbî Süleyman bu iki şerhi birleştirerek el-Muʿtemed fî fıḳhi’l-İmâm Aḥmed adını vermişlerdir (I-II, Beyrut 1412/1991, Nâsırüddin el-Elbânî’nin İrvâʾü’l-ġalîl fî taḫrîci eḥâdîs̱i Menâri’s-sebîl’i ile birlikte).

Muhammed b. Abdülvehhâb’ın mezhebin en dar bakış açısını yansıtan

Kitâbü’t-Tevḥîd’i birçok defa basılmış ve üzerine çeşitli şerhler yazılmıştır. Bunlardan ikisi, İbn Abdülvehhâb’ın torunlarından Süleyman b. Abdullah’ın Teysîrü’l-ʿazîzi’l-ḥamîd fî şerḥi Kitâbi’t-Tevḥîd (nşr. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut 1409/1989) ve Fetḥu’l-mecîd şerḥu Kitâbi’t-Tevḥîd (nşr. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut 1409/1989) adlı şerhleridir. Muhammed b. Abdülvehhâb’ın bütün eserleri Müʾellefâtü’ş-Şeyẖi’l-İmâm Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb adıyla neşredilmiştir (nşr. Abdülazîz b. Zeyd er-Rûmî - Muhammed Biltâcî - Seyyid Hicâb, I-XII, Riyad, ts.; İbn Abdülvehhâb’ın eserlerinin çeşitli baskıları ve şerhleri için bk. Ahmed Muhammed ed-Dubeyb, Âs̱ârü’ş-Şeyẖ Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb, Riyad 1402/1982).

B) Usul Kitapları. Hanbelî usûl-i fıkhına dair günümüze ulaşan en eski eser, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın el-ʿUdde fî uṣûli’l-fıḳh adlı kitabıdır (nşr. Ahmed b. Ali el-Mübârekî, I-III, Beyrut 1980; I-V, Riyad 1414/1993). Yine onun usul, fürû ve akaid konularıyla ilgili Kitâbü’r-Rivâyeteyn ve’l-vecheyn’inin usûl-i fıkıhla ilgili bölümü Abdülkerîm b. Muhammed el-Lâhim tarafından el-Mesâʾilü’l-uṣûliyye min Kitâbi’r-rivâyeteyn ve’l-vecheyn adıyla yayımlanmıştır (Riyad 1985). Ebû Ya‘lâ’nın el-Kifâye fî uṣûli’l-fıḳh adında bir eseri daha bulunmaktadır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 686). Bu eserlerden el-ʿUdde fî uṣûli’l-fıḳh, Ebû Ya‘lâ’nın çağdaşı olan Mu‘tezile usulcüsü Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin Kitâbü’l-Muʿtemed’i ile Şâfiî usulcüsü İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin (ö. 478/1085) el-Burhân’ı arasındaki bir dönemde yazılmıştır. el-ʿUdde, Hanbelî mezhebinin görüşlerini anlatması sebebiyle orijinal bir eser olmakla beraber sistematik bakımından Ebü’l-Hüseyin’in el-Muʿtemed’ine çok benzemekte olup konu başlıkları dahi hemen hemen aynıdır. Bu durum, Ebû Ya‘lâ’nın söz konusu eseri yazmadan önce kendisi gibi Bağdatlı olan Ebü’l-Hüseyin’in eserini gördüğünü ve ondan faydalandığını göstermektedir (örnek için bk. II, 687). Eser, mezhebin günümüze ulaşan ilk usul kitabı olmakla birlikte kendinden önceki diğer mezhep usulcülerinin yazdıkları kitaplardan faydalanarak yazıldığı için gelişmiş bir sistematiğe sahiptir.

Fıkıh usulünde Hanbelî mezhebinin ikinci büyük eseri Ebü’l-Hattâb el-Kelvezânî’nin et-Temhîd fî uṣûli’l-fıḳh’ıdır (nşr. Müfîd Muhammed Ebû Ameşe, I-IV, Cidde 1406/1985). Sistematik ve muhteva bakımından büyük oranda el-ʿUdde’yi esas alan bu eser, daha sonra gelen hemen bütün Hanbelî müelliflerinin faydalandığı bir kaynak olmuştur. Bunlardan başka

Ebü'l-Vefâ İbn Akīl'in el-Vâżıḥ fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Mûsâ b. Muhammed b. Yahyâ, Mekke 1404), Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Minhâcü'l-vüṣûl ve el-ʿUdde fî uṣûli'l-fıḳh, Ebü'l-Ferec Nâsihüddin İbnü'l-Hanbelî'nin Kitâbü Aḳyiseti'n-nebiyyi'l-Muṣṭafâ Muḥammed (nşr. Ahmed Hasan Câbir - Ali Ahmed el-Hatîb, Kahire 1393/1973) adlı usul kitapları da bulunmaktadır.

Hanbelî usulünün en önemli eserlerinden biri, Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin Ravżatü'n-nâẓır ve cünnetü'l-münâẓır fî uṣûli'l-fıḳh ʿalâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed adlı kitabıdır (nşr. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle, I-III, Riyad 1414/1993). Büyük ölçüde Gazzâlî'nin el-Müstaṣfâ'sından faydalanılarak yazılan bu eseri Necmeddin et-Tûfî Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-II, Beyrut 1407/1987) ve Abdülkādir Bedrân Nüzhetü'l-ḫâṭıri'l-ʿâṭır (I-II, Kahire 1342) adıyla şerhetmiştir. Mecdüddin Ebü'l-Berekât İbn Teymiyye'nin yarım bıraktığı, daha sonra oğlu Şehâbeddin ile torunu Takıyyüddin İbn Teymiyye tarafından tamamlanan el-Müsevvede fî uṣûli'l-fıḳh da bu alandaki bir diğer kaynaktır (nşr. Muhammed Muhyiddin el-Hatîb, Kahire 1383/1964).

Bu temel eserler yanında Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin el-İstiḥsân ve'l-ḳıyâs (Kahire 1320), İḳāmetü'd-delîl ʿalâ ibṭâli't-taḥlîl (Kahire 1328), Naḳdü merâtibi'l-icmâʿ (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî, Kahire 1357), Refʿu'l-melâm ʿani'l-eʾimmeti'l-aʿlâm (nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, Dımaşk 1384/1962), Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Kahire 1391/1971) gibi kitapları, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin sahasının en önemli eserlerinden olan İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, I-IV, Kahire 1374/1955) ve Şemseddin İbn Müflih el-Makdisî'nin Kitâbü Uṣûli'l-fıḳh (nşr. Fahd b. Muhammed Sedhân, I, Riyad 1401; II, Riyad 1404) adlı eserleri doktrinin gelişmesine büyük katkıları olmuştur. Alâeddin el-Merdâvî'nin Taḥrîrü'l-menḳūl fî tehẕîbi ʿilmi'l-uṣûl ve bunun şerhi olan et-Taḥbîr fî şerḥi't-Taḥrîr adlı eserleri de meşhur usul kitaplarındandır. Merdâvî'nin Taḥrîrü'l-menḳūl'ünü Takıyyüddin İbnü'n-Neccâr önce el-Kevkebü'l-münîr adıyla ihtisar etmiş, daha sonra bu muhtasarı şerhederek buna el-Muḫteberü'l-mübteker şerḥu'l-Muḫtaṣar adını vermiş ve eser Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr adıyla basılmıştır (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd, I-IV, Dımaşk 1400/1980).

C) Belli Konulardaki Eserler. 1. Kavâid. Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin el-Ḳavâʿidü'l-fıḳhiyye (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire 1970), Necmeddin et-Tûfî'nin el-Ḳavâʿidü'ṣ-ṣuġrâ, el-Ḳavâʿidü'l-kübrâ ve er-Riyâżü'n-nevâdir fi'l-eşbâh ve'n-neẓâʾir, Ebü'l-Abbas Şerefeddin İbn Kādi'l-Cebel'in el-Ḳavâʿidü'l-fıḳhiyye (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 2754), İbn Receb'in el-Ḳavâʿid fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (nşr. Muhammed Emîn, Kahire 1352/1933; nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire 1392/1972), İbnü'l-Lehhâm lakabıyla meşhur Alâeddin Ali b. Abbas el-Ba'lî'nin el-Ḳavâʿid (nşr. Eymen Sâlih Şa'bân, Kahire 1415/1994), İbnü'l-Mibred'in el-Ḳavâʿidü'l-külliyye ve'ḍ-ḍavâbitü'l-fıḳhiyye (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 3209, 3216) ve Muġnî ẕevi'l-efhâm ʿani'l-kütübi'l-kes̱îre fi'l-aḥkâm (Kahire, ts.; nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Riyad 1416/1995) adlı eserleri, Hanbelî mezhebinde temel hukuk kaideleri ve bunların çeşitli fıkıh konularına uygulanmasıyla ilgili geniş bir literatür meydana getirir. Aslen Hanefî mezhebine mensup olup Mekke'de Mahkemetü'ş-şer'iyyeti'l-kübrâ'nın başkanlığını yapan Ahmed b. Abdullah el-Kārî'nin (ö. 1940) Ḳavâʿid (Mecelletü'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye ʿalâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel, nşr. Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman - Muhammed İbrâhim Ahmed Ali, 1401/1981) adlı kitabı, Hanbelî doktrinindeki genel hukuk prensipleri konusunda modern bir çalışmadır. 2. Furûk. Fıkhî mesele veya kaideler arasındaki farkları inceleyen furûk kitaplarına diğer mezheplere oranla az olmakla beraber Hanbelîler'de de rastlanmaktadır. İbn Süneyne es-Sâmerrî'nin (ö. 616/1219) el-Furûḳ ʿalâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Usûlü'l-fıkh, nr. 2745; Leipzig Universitàts Bibliothek,

nr. 389), Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Halef el-Makdisî'nin el-Fuṣûl ve'l-furûḳ, Takıyyüddin Abdurrahman ez-Züreyrânî'nin Îżâḥu'd-delâʾil fi'l-furûḳ beyne'l-mesâʾil ve son dönem hukukçularından Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî'nin (ö. 1956) el-Ḳavâʿid ve'l-uṣûlü'l-câmiʿa (Riyad 1985) adlı eserleri bu alandaki önemli Hanbelî kaynaklarıdır. 3. İlm-i Hilâf. Fıkhî konuları mezhepler arası mukayeseli olarak ele alan ve bir yönüyle de mezhebin müdafaasını amaçlayan ilm-i hilâf sahasında Hanbelî literatürünün ilk örneği Gulâmü'l-Hallâl'in Kitâbü'l-Ḫilâf maʿa'ş-Şâfiʿî adlı eseridir (İbn Ebû Ya'lâ, II, 119-127). İbn Hâmid'in, fıkıh meseleleriyle ilgili çeşitli âlimlerin görüşlerini naklettiği Kitâbü'l-Câmiʿ fi'ḫtilâfi'l-fuḳahâʾ adlı eserine Hanbelî kaynaklarında sıkça rastlanmaktadır.

Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın et-Taʿlîḳu’l-kebîr fi’l-mesâʾili’l-ḫilâfiyye beyne’l-eʾimme adlı kitabı bu sahanın temel eserlerindendir (on cilt olduğu rivayet edilen kitabın İstanbul’da Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 695; Kahire’de Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Fıkhü’l-Hanbelî, nr. 140’ta hac ve alışveriş konularını ihtiva eden IV. cildi bulunmaktadır). Bu konudaki en önemli çalışmaları ise mezhebin verimli müelliflerinden Ebü’l-Hattâb el-Kelvezânî’nin el-Ḫilâfü’l-kebîr (el-İntiṣâr fî mesâʾili’l-kibâr, “Bâbü’ṭ-ṭahâre”, nşr. Süleyman Abdullah Süleyman el-Umeyr, Riyad 1407; “Kitâbü’ṣ-Ṣalât”, nşr. İvaz Recâ Füreyc el-Avfî, Riyad 1408; “Kitâbü’z-Zekât”, nşr. Abdülazîz b. Süleyman el-Baîmî, Riyad 1407) ve el-Ḫilâfü’ṣ-ṣaġīr (Ruʾûsü’l-mesâʾil) adlı eserlerinin oluşturduğu anlaşılmaktadır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 687). Ayrıca Ebü’l-Vefâ İbn Akīl’in el-Müfredât, Kādî Ebü’l-Hüseyin İbn Ebû Ya‘lâ’nın el-Müfredât fi’l-fıḳh, Ebû Hâzim İbn Ebû Ya‘lâ’nın Kitâbü’t-Tebṣıra fi’l-ḫilâf, Ebü’l-Muzaffer İbn Hübeyre’nin el-Îżâḥ ve’t-tebyîn fi’ḫtilâfi’l-eʾimmeti’l-müctehidîn, el-İşrâf ʿalâ meẕâhibi’l-eşrâf (Kitâbü’l-İcmâʿ ve’l-iḫtilâf, Halep, ts.), Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin et-Taḥḳīḳ fî eḥâdîs̱i’l-ḫilâf (nşr. Mes‘ad Abdülhamîd Muhammed es-Sa‘denî, I-II, Beyrut 1415/1994) ve el-İnṣâf fî mesâʾili’l-ḫilâf, Ebü’l-Bekā el-Ukberî’nin et-Taʿlîḳ fî mesâʾili’l-ḫilâf adlı eserleri, Hanbelî mezhebinin gelişimine büyük etkisi olan hilâf sahasına ait literatürü teşkil eder. 4. Cedel. Fıkhî ve kelâmî anlayışları sebebiyle İslâm hukuk tarihinde diğer mezheplerle sürekli tartışma ve mücadele içinde bulunan Hanbelî âlimleri, bu tartışmaların usul ve erkânından bahseden cedel ilmi sahasında da çeşitli kitaplar yazmışlardır. Ebü’l-Vefâ İbn Akīl’in Kitâbü’l-Cedel ʿalâ ṭarîḳati’l-fuḳahâʾ adlı eseri (nşr. G. Makdisi, “Le livre de la dialectique d’Ibn ‘Aqîl”, BÉO, XX [1967], s. 119-206) bu türün klasik bir örneğidir. Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin Telbîsü İblîs’i (nşr. Muhammed Münîr ed-Dımaşkī, Kahire 1368/1948), Hanbelî mezhebinin temel diyalektik kitaplarından biri olarak kabul edilir. Öte yandan Ebü’l-Ferec Nâsihüddin İbnü’l-Hanbelî’nin Kitâbü İstiḫrâci’l-cidâl mine’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (nşr. Zâhir el-Elmaî, Riyad 1981) özellikle Kur’an’ın tartışma yöntemlerini incelemiştir. Necmeddin et-Tûfî’nin ʿAlemü’l-cezel fî ʿilmi’l-cidâl’i de (nşr. Wolfhart Heinrichs, Wiesbaden 1987) bu ilmin temel kitaplarından biridir. 5. el-Ahkâmü’s-sultâniyye. Devletin esas teşkilât ve idaresiyle ilgili olarak İbn Batta’nın Mesʾeletü’l-ḫalʿ (el-Ḫalʿ ve ibṭâlü’l-ḥîle, nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire 1349/1931) adlı eseri ilk kaynaklardan sayılır. Ancak bu konuda Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın el-

Aḥkâmü’s-sulṭâniyye’si (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire 1357/1938; Beyrut 1403/1983; nşr. Muhammed Abdülkādir Ebû Fâris, Beyrut 1403/1983), yalnızca Hanbelî mezhebinde değil bu alandaki bütün İslâm hukuk literatüründe müstesna bir mevkiye sahiptir. Öte yandan İbn Teymiyye’nin es-Siyâsetü’ş-şerʿiyye fî ıṣlâḥi’r-râʿî ve’r-raʿiyye’si de (Bombay 1306; Kahire 1322, 1969; nşr. Sâmî en-Neşşâr - Ahmed Zekî Atıyye, Kahire 1951, 1971) Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın eseri gibi İslâm hukukunun anayasa, idare, maliye ve ceza ile ilgili çeşitli hükümlerini kapsamakta olup Türkçe’ye ve Fransızca’ya tercüme edilmiştir. İbn Teymiyye’nin bu eserdeki fikirlerine dayanarak öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye’nin yazdığı eṭ-Ṭuruḳu’l-ḥükmiyye fi’s-siyâseti’ş-şerʿiyye (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Beyrut, ts.) özellikle ispat teorisi konusunda yoğunlaşmıştır. Yine İbn Kayyim’in gayri müslimlerin İslâm toplumundaki hakları ve sorumluluklarıyla ilgili Aḥkâmü ehli’ẕ-ẕimme’si (nşr. Subhî es-Sâlih, I-II, Beyrut 1961, 1983) kamu hukuku alanındaki önemli eserlerden biridir. 6. Hisbe. Kur’an ve Sünnet’teki hukukî ve ahlâkî hükümlerin fertlerin şahsî hayatlarında olduğu gibi içtimaî hayatta da uygulanmasına büyük önem veren Hanbelîler özellikle bid‘atlarla mücadele, emir bi’l-ma‘rûf ve nehiy ani’l-münker gibi konularda bazan ifrata varacak derecede titizlik göstermişlerdir. Hisbe türünün klasik kitabı ise İbn Teymiyye’nin el-Ḥisbe fi’l-İslâm adlı eseridir (nşr. Abdülazîz Rebâh, Dımaşk 1387/1967). İbn Teymiyye bu eserinde velâyetin tanımını, amacını ve velâyet çeşitlerini, muhtesibin velâyetini ve görevlerini, emir bi’l-ma‘rûf ve nehiy ani’l-münkerle ilgili konuları inceler. 7. Malî Hukuk. Devletin gelir ve giderleri konusunda İslâm hukuk tarihinde gelişen haraç literatürü içerisinde İbn Receb’in el-İstiḫrâc li-aḥkâmi’l-ḫarâc adlı eseri (nşr. Abdullah es-Sıddîk, Kahire 1352/1934; Beyrut 1399/1979, 1982, 1985, nşr. Cündî Mahmûd Âl-i Sebhân el-Heytî, Riyad 1409/1989) önemli bir yere sahiptir. İbn Receb bu kitapta haraç vergisiyle ilgili bütün konuları sahâbe, tâbiîn, dört mezhep imamı ve başta İbn Teymiyye olmak üzere çeşitli âlimlerin görüşleri ışığında ayrıntılı bir şekilde ele alır. 8. Ferâiz. Ebü’l-Hattâb el-Kelvezânî’nin et-Tehẕîb fi’l-ferâʾiż (Brockelmann, GAL Suppl., I, 687), İbnü’l-Cevzî’nin es-Sırrü’l-maṣûn fi’l-ferâʾiż, İbn Süneyne es-Sâmerrî’nin el-Büstân (İbn Receb, eẕ-Ẕeyl, II, 121-122), Ebü’l-Bekā el-Ukberî’nin en-Nâhiż fî ʿilmi’l-ferâʾiż ve Bulġatü’r-râʾid fî ʿilmi’l-ferâʾiż adlı eserleri miras hukukuyla ilgili Hanbelî literatürünü meydana getirir.

D) Tabakat Kitapları. Hanbelî mezhebinin tabakat literatürü mezhebin kurucu imamı olan Ahmed b. Hanbel'in hayatı, mücadelesi ve faziletine dair yazılan kitaplarla başlatılabilir. Bu konudaki ilk eser, Ahmed b. Hanbel'in oğlu Sâlih'e nisbet edilen Sîretü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel'dir (nşr. Fuâd b. Abdülmün'im Ahmed, Riyad 1404/1983, 1415/1995). Aynı müellife Miḥnetü'l-İmâm Aḥmed adında bir eser de atfedilmektedir. Ayrıca bu konuda Ahmed b. Hanbel'in talebesi ve amcasının oğlu Hanbel b. İshak b. Hanbel'in Ẕikru miḥneti'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel adında bir kitabı bulunmaktadır (nşr. Muhammed Nağş, Kahire 1397/1977).

İslâm tarihinde mezhepçilik hareketinin yaygınlaşması ve meşhur kişilerin menkıbelerini yazma geleneğinin etkisiyle bilhassa Ahmed b. Hanbel'in hayatına ve mücadelesine dair geniş bir literatür meydana gelmiştir. Hallâl'in Kitâbü Aḫlâḳi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 185), Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin Menâḳıbü'l-İmâm İbn Ḥanbel ve'l-İmâmi'ş-Şâfiʿî (Sezgin, GAS, I, 503), Şerîf Ebû Ca'fer el-Hâşimî'nin

Kitâbü Baʿżı feżâʾili Aḥmed ve târîḫi meẕâhibih, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Menâḳıbü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (Kahire 1349/1931, 1399/1978; Beyrut 1393/1973, 1977; nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Ali Muhammed Ömer, Kahire 1399/1979), Abdülganî el-Cemmâîlî'nin el-Miḥne ʿan İmâmi Ehli's-sünne ve ḳāʿidihim ile'l-cenne (Kahire 1932; nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Miḥnetü'l-İmâm Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel, Kahire 1407/1987), Makrîzî'nin Menâḳıbu Aḥmed b. Ḥanbel (Sezgin, GAS, I, 504), Bedreddin Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî'nin el-Cevherü'l-muḥaṣṣal fî menâḳıbi Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire 1407/1987) adlı eserleri sadece Ahmed b. Hanbel'in hayat ve menkıbeleri konusunda değil aynı zamanda bu mezhebin kuruluş süreci ve temel prensipleriyle döneminin tarihî olayları hakkında da önemli birer kaynaktır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in mihne olayında mâruz kaldığı sıkıntılarla ilgili olarak çağımızda W. M. Patton Ahmad b. Hanbal and the Mihna (Heidelberg 1897; Arapça trc. Abdülazîz Abdülhak, Kahire 1377/1958), Ali Abdülhak Aḥmed b. Ḥanbel ve'l-miḥne (Kahire 1958), Muhammed Ebû Zehre İbn Ḥanbel ḥayâtühû ve ʿaṣruhû, ârâʾühû ve fıḳhuh (Kahire 1981; Türkçe trc. Osman Keskioğlu, Ankara 1404/1984), Mustafa eş-Şek'a el-İmâm Aḥmed

b. Ḥanbel (Kahire-Beyrut 1404/1984), Ahmed Abdülcevâd ed-Dûmî Aḥmed b. Ḥanbel beyne miḥneti'd-dîn ve mihneti'd-dünyâ (Beyrut, ts.) adıyla çeşitli eserler kaleme almışlardır.

Diğer taraftan kurucu imam dışında Hanbelî mezhebi tarihinde en büyük canlılığı ve yenileşmeyi sağlayan İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdülvehhâb gibi bazı kişilerin hayatıyla ilgili olarak da eserler yazılmıştır. Şemseddin Muhammed b. Abdülhâdî el-Makdisî'nin el-ʿUḳūdü'd-dürriyye fî menâḳıbi Şeyḫilislâm Aḥmed İbn Teymiyye (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire 1356/1938), Mer'î b. Yûsuf el-Kermî el-Makdîsî'nin el-Kevâkibü'd-dürriyye fî menâḳıbi İbn Teymiyye (Kahire 1329/1911; nşr. Necm Abdurrahman Halef, Beyrut 1406/1986), Abdullah es-Sâlih el-Useymîn'in eş-Şeyḫ Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb ḥayâtühû ve fikruh (Riyad 1412/1992), Mahmûd Avad'ın Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb (Kahire 1971) ve Abdülhalîm el-Cündî'nin el-İmâm Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb ev intiṣârü'l-menheci's-selefî (Kahire 1978) adlı eserleri bunların başlıcalarıdır.

Menâkıb türündeki bu eserler dışında Hanbelî âlimlerinin hayatını anlatan tabakat kitapları bulunmaktadır. Bu konuda ilk eseri mezhebin doktrinini derleyen Hallâl'in yazdığı anlaşılmaktadır. Bazı parçaları günümüze ulaşmış olan bu eserin adı Ṭabaḳātü aṣḥâbi Aḥmed'dir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 106). Ancak mezhep âlimleri hakkında klasik anlamda ilk tabakat kitabı Ebü'l-Hüseyin İbn Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile'sidir (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, I-II, Kahire 1952). Eserine aldığı âlimleri altı tabakaya ayıran İbn Ebû Ya'lâ birinci tabakada Ahmed b. Hanbel'i ve arkadaşlarını, öğrencilerini veya ondan herhangi bir mesele, hadis ya da olayı nakledenleri, ikinci tabakada İmam Ahmed'in öğrencilerinin öğrencilerini yani ikinci nesli anlatır ve diğer tabakalar da bu şekilde devam eder. Eseri Şerefeddin Abdürrahîm b. Abdullah el-Bağdâdî Muḫtaṣaru Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile (Kehhâle, V, 207) adıyla kısaltmış ve kendisi de bazı ilâvelerde bulunmuş, kitap ayrıca Muhammed b. Abdülkādir el-Ca'ferî en-Nablusî tarafından aynı adla ihtisar edilmiştir (nşr. Ahmed Ubeyd, Dımaşk 1350). İbn Receb de Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın bu eserine eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile adıyla bir zeyil yazmıştır (nşr. M. Henri Laoust - Sâmî ed-Dehhân, Dımaşk 1370/1951; nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, I-II, Kahire 1952-1953; Beyrut, ts.). Abdürrezzâk b. Süleyman b.

Ebü'l-Kerm bu zeyli Muḫtaṣaru Ẕeyli Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile adıyla kısaltmıştır. İbn Receb'in eseri üzerine İbnü'l-Mibred Ẕeylü İbn ʿAbdilhâdî ʿalâ Ṭabaḳāti İbn Receb (Riyad 1408/1988) adıyla bir ilâve yazmıştır. İbn Humeyd ise İbn Receb'in bu kitabına es-Suḥubü'l-vâbile ʿalâ ḍarâʾiḥi'l-Ḥanâbile adında yeni bir zeyil yazarak (Brockelmann, GAL Suppl., II, 812; Patna, Khuda Bakhsh Oriental Public Library, nr. 3468) 751 (1350) tarihinden kendi zamanına kadar yaşamış olan Hanbelî âlimlerini anlatmıştır. İbrâhim en-Necdî ez-Zübeyrî, İbn Humeyd'in bu eseri üzerine es-Sâbile fi'ẕ-ẕeyl ʿale's-Suḥubi'l-vâbile adıyla bir zeyil kaleme almıştır.

Ebü'l-Ferec Nâsihüddin İbnü'l-Hanbelî, el-İstisʿâd bi-men laḳītü min ṣâliḥi'l-ʿubbâd fi'l-bilâd adlı eserinde (nşr. İhsan Abbas, Şeẕerât min kütübin mefḳūde fi't-târîḫ, Beyrut 1988, s.177-205) çağdaşı bulunan elli âlimin tercüme-i hâlini anlatmış ve bu kitap başta İbn Receb olmak üzere daha sonra gelen müellifler için önemli bir kaynak olmuştur.

Ebü'l-Bekā el-Ukberî'nin Meẕâhibü'l-fuḳahâʾ, Muhammed b. Abdülkavî el-Merdâvî'nin Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 139), Muhibbüddin Ahmed et-Tüsterî'nin Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, İzzeddin el-Askalânî'nin on dört cilt olduğu rivayet edilen eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ'sı ile bunu ihtisar ederek üç cilt halinde yazdığı eṭ-Ṭabaḳātü'l-vüsṭâ ve daha sonra bunu da kısaltarak tertip ettiği eṭ-Ṭabaḳātü'ṣ-ṣuġrâ (Sehâvî, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Refʿi'l-iṣr, s. 29) adındaki eserlere ise sadece biyografi kitaplarında rastlanmaktadır.

Ebû İshak Burhâneddin İbn Müflih'in el-Maḳṣadü'l-erşed fî ẕikri aṣḥâbi'l-İmâm Aḥmed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, I-III, Riyad 1410/1990), İbnü'l-Mibred'in el-Cevherü'l-münaḍḍad fî ṭabaḳāti müteʿaḫḫirî aṣḥâbı Aḥmed de (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, Kahire 1406/1985) Hanbelî tarihiyle ilgili klasik kaynaklardır. Yine Ebü'l-Yümn el-Uleymî'nin el-Menhecü'l-aḥmed fî ṭabaḳāti aṣḥâbi'l-İmâm Aḥmed adlı eseri (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, I-II, Kahire 1963-1965; Beyrut 1403/1983), İbn Receb'in tabakatının zeyli niteliğinde olup 900 (1494) yılına kadar gelen kişileri tarih sırasına göre anlatmaktadır. Uleymî bu eserini ed-Dürrü'l-münaḍḍad fî aṣḥâbi'l-İmâm Aḥmed adıyla ihtisar etmiştir (Halep, ts., Mektebetü'l-Ahmediyye, nr. 246). Kemâleddin Muhammed b. Muhammed Şerîf el-Gazzî, Uleymî'nin el-Menhecü'l-

aḥmed'ine en-Naʿtü'l-ekmel li-aṣḥâbi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel adıyla bir zeyil yazarak (nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız - Nizâr Abaza, Dımaşk 1402/1982) onu 1207 (1793) yılına kadar getirmiş, eserin nâşirleri de aynı metotla bu tarihten 1400 (1980) yılına kadar yaşayan meşhur Hanbelîler'in tercüme-i hâllerini ilâve etmişlerdir. Muhammed Cemîl b. Ömer eş-Şattî (ö. 1959), Uleymî'nin el-Menhecü'l-aḥmed'i ile Gazzî'nin en-Naʿtü'l-ekmel'inden bazı kişilerin biyografilerini alıp kendi çağdaşı olan bir kısım âlimleri de ekleyerek Muḫtaṣaru ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile adıyla neşretmiştir (Dımaşk 1339/1920; nşr. Fevvâz ez-Zümrelî, Beyrut 1406/1986).

İbn Duveyyân (ö. 1935), Refʿu'n-niḳāb ʿan terâcimi'l-aṣḥâb adlı kitabında (Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm, I, 144) mezhebin başlangıcından

Muhammed b. Abdülvehhâb zamanına kadar yaşayan âlimlerin hayatlarını, Abdurrahman b. Abdüllatîf Âlü'ş-Şeyh de ʿUlemâʾü'd-daʿve adıyla kaleme aldığı eserinde (Kahire 1386/1966), özellikle Vehhâbî hareketi içinde yer alan veya bu hareketten sonra yetişen Hanbelî âlimlerinin biyografilerini anlatmıştır.

E) Mezhep Hakkında Yapılan Çalışmalar. Hanbelî mezhebinin gerek tarihine gerekse fıkhî ve kelâmî görüşlerine dair İslâm dünyasında ve Batı'da birçok çalışma yapılmaktadır. İslâm dünyasındaki çalışmalar genellikle Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdülvehhâb gibi imamların veya mezhebe mensup âlimlerin eserlerini tahkik veya herhangi bir konudaki görüşlerini tesbit çerçevesinde olmaktadır. Bu tür neşirlerin birçoğu yukarıda zikredilmiştir. Ancak bunlardan özellikle Abdülkādir Bedrân'ın Hanbelî mezhebinin kuruluşu, tarihi ve literatürü hakkında bir giriş olarak yazdığı el-Medḫal ilâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel adlı eserin (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut 1405/1985) müstesna bir mevkii vardır. Bunun dışında Muhammed Ahmed Ali Mahmûd'un el-Ḥanâbile fî Baġdâd (Beyrut 1406/1986), Ahmed Bükeyr Mahmûd'un İshâm fî târîḫi'l-Meẕhebi'l-Ḥanbelî (Beyrut 1411/1990), Abdülazîz b. Abdurrahman es-Saîd'in İbn Ḳudâme ve âs̱âruhü'l-uṣûliyye (Riyad 1408/1987), Sâlih b. Abdülazîz Âlü Mansûr'un Uṣûlü'l-fıḳh ve İbn Teymiyye, Sâlim Ali es-Sekafî'nin Mefâtiḥu'l-fıḳhi'l-Ḥanbelî ve Musṭalaḥâtü'l-fıḳhi'l-Ḥanbelî (Kahire 1401/1981) gibi eserleri de anılabilir. Öte yandan Suûd b. Abdullah el-Fenîsân Âs̱ârü'l-Ḥanâbile fî ʿulûmi'l-

Ḳurʾân adlı eserinde (Riyad 1989) Ahmed b. Hanbel'den Abdülazîz b. Râşid'e (ö. 1403/1982) kadar 120 Hanbelî müellifin kısaca biyografilerini ve tefsirle ilgili kitaplarını zikreder ki bu eser son dönem Hanbelî âlimlerine yer vermesi bakımından ayrı bir önem taşır.

Batı'da Hanbelî mezhebinin doktrin ve tarihiyle ilgili birçok çalışma yapılmaktadır. Bunların başında M. Henri Laoust ve George Makdisî'nin eserleri gelmektedir. H. Laoust'un çalışmaları arasında "Le réformisme des salafiya" (REI [1932], s. 175-224); "Quelques opinions sur la théodicée d'Ibn Taimiya" (Mélanges Maspero, III, Le Caire 1937, s. 431-438); "Une risala d'Ibn Taimiya sur le serment de répudiation" (BÉO, VII [1937-1938], s. 215-236); Contribution à une étude de la méthodologie canonique d'Ibn Taimiya (Le Caire 1939, Arapça trc. Muhammed Abdülazîm Ali - Mustafa Hilmî, Naẓariyyâtü Şeyḫilislâm İbn Teymiyye fi's-siyâseti ve'l-ictimâʿ, I-II, Kahire 1396/1976); Essais sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiya (Le Caire 1939); "La biaographie d'Ibn Taimiya d'après Ibn Katîr" (BÉO, X [1943], s. 115-162); Le traité de droit public d'Ibn Taimiya (İbn Teymiyye'nin es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye'sinin Fransızca tercümesi, Damas 1948); Le précis de droit d'Ibn Qudâma (Damas 1950); L'histoire des hanbalites d'Ibn Ragab (İbn Receb'in eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile'sinin edisyon kritiği, Sâmî ed-Dehhân ile birlikte, Damas 1951); "Les premières professions de foi hanbalites" (Mélanges Louis Massignon, III [1957], s. 7-35); La Profession de foi d'Ibn Batta traditionniste et juriconsulte musulman d'école hanbalite mort en Irak à Ukbara 387/997 (Damas 1958; Paris 1959); "Le Hanbalisme sous le caliphat de Bagdad (241-656/856-1258)" (REI, XXVII [1959], s. 67-128); "Le Hanbalisme sous les Mamlouks bahrides" (REI, XXVIII [1960], s. 1-71); "Une fetwâ d'Ibn Taimiya sur Ibn Thumart" (BIFAO, LIX [1960], s. 158-184); "Les agitations religieuses à Baghdad aux IVe et Ve siècles de l'hégire" (Islamic civilisation: 950-1150, ed. D. S. Richards, Oxford 1973, s. 169-185); "L'influence d'Ibn Taymiyya" (Islam: Past Influence and Present Challenge [Mélanges W. Montgomery Watt], Edinburgh 1979, s. 15-33) gibi eser ve makalelerle çeşitli ansiklopedilerde Hanbelî mezhebine mensup birçok âlime dair maddeleri bulunmaktadır.

George Makdisî'nin eserleri arasında Ibn Qudâma's Censure of Speculative Theology (Norfolk 1985); "L'isnad initiatique soufi de Muwaffak ad-Dîn

Ibn Qudâma" (Religion, Law and Learning in Classical Islam, Norfolk 1991, VI, 88-96); "Ibn Taimiya: A Sûfi of the Qâdiriya Order" (AJAS, I [1974], s. 118-129); "Nouveaux détails sur l'affaire d'Ibn ‘Aqîl" (Mélanges Louis Massignon, III, 91-126); "The Hanbeli School and Sufism" (Religion, Law and Learning in Classical Islam, V, 115-126); İbn ‘Akîl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle (Ve siècle de l'hégire) (Damascus 1963) vb. kitap ve makaleler dışında Hanbelî mezhebiyle ilgili çeşitli ansiklopedi maddeleri bulunmaktadır. Bunlara ilâve olarak XIX ve XX. yüzyıl Ortadoğu ve Arap yarımadası tarihi ve Vehhâbî hareketi konusunda veya İbn Kudâme, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimlerin hayatı ve görüşleriyle ilgili olarak İslâm dünyasında ve Batı'da yapılan araştırma ve yayınlar da Hanbelî mezhebinin tarihî seyrine ve doktrininin gelişimine farklı açılardan ışık tutmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, "Büyûʿ", 12, 14; İbn Mâce, "Aḥkâm", 17; Ahmed b. Hanbel, er-Red ʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye (ʿAḳāʾidü's-selef içinde), s. 72, 91-92, 278-295, 309-315, 407-408; Sâlih b. Ahmed, Mesâʾilü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Fazlurrahman Dîn Muhammed), Delhi 1408/1988, I, 61; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Mesâʾilü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Züheyr Şâvîş), Beyrut 1988, s. 438-439; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 219-230, 494-527; Taberî, İḫtilâfü'l-fuḳahâʾ (nşr. F. Kern), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 8-12; Eş‘arî, el-İbâne (Fevkiyye), s. 37; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 37, 119-121, 179; Abdülvâhid b. Abdülazîz et-Temîmî, İʿtiḳādü'l-İmâmi'l-münbel Ebî ʿAbdillâh Aḥmed b. Ḥanbel (İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile içinde), II, 293-308; Ebû Ya‘lâ, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Beyrut 1403/1983, s. 11-18; a.mlf., el-ʿUdde fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârek), Riyad 1993, I-V, tür.yer.; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 354; II, 256; IV, 412-424; V, 112-113; IX, 375-376, 464-468; X, 371-375, 459-460; XIII, 274, 313-314; Ebü'l-Yüsr Pezdevî, Uṣûlü'd-dîn (nşr. H. Peter Linss), Kahire 1963, s. 253; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 9-55; Kelvezânî, et-Temhîd fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Müfîd M. Ebû Amşe), Mekke 1985, I-IV, tür.yer.; İbn Ebû Ya‘lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile,

tür.yer.; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi'l-müfterî, s. 349-352, 413; İbnü'l-Cevzî, Menâḳıbü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Kahire 1979, tür.yer.; a.mlf., el-Muntaẓam (Atâ), IX, 191-193, 204; XVI, 278-279; XVII, 152; a.mlf., Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, IV, 179; İbn Kudâme, Ravżatü'n-nâẓır (nşr. Abdülkerîm b. Ali en-Nemle), Riyad 1415/1994, I-III, tür.yer.; a.mlf., Taḥrîmü'n-naẓar fî kütübi ehli'l-kelâm (nşr. G. Makdisi), Norfolk 1985, s. 5-7; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), I, 678-679; II, 954; III, 613; IV, 254; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 201; II, 323; VIII, 204, 307-308, 378; IX, 190; X, 52, 546; XI, 320-321; a.mlf., el-Lübâb, I, 133; II, 413-414; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Cenân Celîl Muhammed), [baskı yeri yok], 1990 (ed-Dârü'l-Vataniyye), I, 238, 264; VIII, 255-262, 267, 627, 700; Nevevî, Kırk Hadîs (trc. Ahmed Naîm), Ankara 1985, s. 40-41; İbn Hamdân, Ṣıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî), Beyrut 1404/1984, s. 16-25, 85-115; Tûfî, Risâle fi'l-meṣâliḥi'l-mürsele (Mecmûʿu resâʾil fî uṣûli'l-fıḳh içinde, nşr. Cemâleddin el-Kāsımî), Beyrut 1906, s. 37-70; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VIII, 369-370; X, 488, 516; a.mlf., el-İklîl fi'l-müteşâbih ve't-teʾvîl (a.e. içinde), XIII, 270-314; a.mlf., el-Müsevvede, Kahire 1983, s. 283-285, 330-331, 401-405; Zehebî, el-ʿİber, II, 171; III, 29, 34-35, 129; IV, 78-79, 112, 138, 161; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I-XXIII, tür.yer.;

İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, I-IV, tür.yer.; Safedî, el-Vâfî, II, 116, 161-162, 270-272; III, 7-8, 37; VII, 15, 175; XII, 146-147; XVIII, 240; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân (Cubûrî), II, 450, 481, 615; III, 344-346, 350; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), II, 27-63, 118-120; III, 117, 124-125; IV, 25, 234-235, 273, 350; VI, 123, 163, 172, 390-391; VII, 161-162, 178, 184; VIII, 217-238; İbn Kesîr, el-Bidâye, I-XIV, tür.yer.; Ebû Abdullah İbn Müflih el-Makdisî, Kitâbü'l-Fürûʿ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut 1405/1985, I, 8-9, 64-70; İbn Receb, el-Ḳavâʿid fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1972, tür.yer.; a.mlf., eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Beyrut ts. (Dârü'l-Ma'rife), tür.yer.; İbnü'l-Lehhâm, el-Muḫtaṣar fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. M. Mazhar Bekā), Dımaşk 1400/1980, s. 58-75, 160-166; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1017; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 144-160, 373; II, 154-157, 428; III, 400, 421-422; IV, 21-23, 132; V, 30; a.mlf., Lisânü'l-Mîzân, IV, 112-115; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 72-76; V, 142-143; VI, 230-244; IX, 31-34; a.mlf., İnbâʾü'l-ġumr, I, 460; II, 150, 496; III, 463; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, I-XII, tür.yer.; Ebû İshak İbn

Müflih el-Makdisî, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Riyad 1410/1990, I, 9-35, 236-238; II, 60-62, 110, 126-127; III, 105-110; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1387/1957, XII, 46, 48, 240-266; a.mlf., Taṣḥîḥu'l-Fürûʿ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut 1405/1985, I, 64-68; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 152-153, 167; II, 207; V, 225-227, 239; a.mlf., eẕ-Ẕeyl ʿalâ Refʿi'l-iṣr (nşr. Cûde Hilâl - M. Mahmûd Subh), Kahire 1966, s. 29; Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd - Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1403/1983, I, 46, 51-109, 191, 193, 250; II, 68-75, 128-142, 190-194, 233, 332-362; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 74-80; II, 29-126; İbnü'n-Neccâr, Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîhi Hammâd), Dımaşk 1982, I, 12, 322, 419; II, 214, 227, 237, 246, 253, 264, 272; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, III, 215-216; Keşfü'ẓ-ẓunûn , I-II, tür.yer.; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, I-VIII, tür.yer.; İbnü'l-Gazzî, en-Naʿtü'l-ekmel (nşr. M. Mutî' el-Hâfız - Nizâr Abaza), Dımaşk 1402/1982, s. 352-354, 356-359, 372-374, 411-413, 431-433; İbn Gannâm, Târîḫu Necd (nşr. Nâsırüddin el-Esed) Kahire 1405/1985, s. 64-97, 136, 203; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 63-72, 328, 446; II, 108-109, 143-146; Osman İbn Bişr, ʿUnvânü'l-mecd fî târîḫi Necd, Riyad, ts. (Mektebetü'r-Riyâdi'l-hadîse), I, 6-16, 45, 85; Ahmed b. Zeynî Dahlân, ed-Dürerü's-seniyye fi'r-reddi ʿale'l-Vehhâbiyye, Kahire 1985, s. 147-167; Muhammed eş-Şattî, Muḫtaṣaru Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile (nşr. Fevvâz ez-Zemerlî), Beyrut 1406/1986, tür.yer.; Eyüb Sabri, Târîh-i Vehhâbiyyân (nşr. Süleyman Çelik), İstanbul 1992, tür.yer.; Cevdet, Târih, II, 60; VI, 100-124, 292; VII, 152, 182-216, 230, 260; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Târîḫu Necd, Kahire 1925, s. 6-89; W. M. Patton, Aḥmad Ibn Ḥanbal and the Mihna, Heidelberg 1897, tür.yer.; Serkîs, Muʿcem, I, 89-90, 358, 599; Ahmed Teymur Paşa, Naẓratün târîḫiyye fî ḥuṣûli'l-meẕâhibi'l-erbaʿa, Kahire 1351, s. 40-41; Brockelmann, GAL, I, 183, 193-194, 335, 398, 437-438, 502, 557-558, 659-666, 689; II, 125-130, 264-265, 424, 512; Suppl., I, 129-130, 176, 210, 281, 309-311, 360, 605-607, 619, 686-689, 914-920; II, 37, 41-42, 119-128, 283-284, 403, 447-448, 531, 812; Îżâḥu'l-meknûn, I, 55, 155, 330; II, 69, 77, 122, 148, 172, 196, 287, 296, 308, 318, 329, 353, 425, 493, 549, 678; H. A. R. Gibb, Modern Trends in Islam, Chicago 1947, s. 14, 35-38; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 21, 339, 459, 508, 524, 527, 544, 558, 560, 570, 577, 638, 695, 736; II, 57, 139, 151, 162, 167, 350, 476, 481, 520-521, 555;

Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I-XV, tür.yer.; S. de Beaurecueil, Khwādja ʻAbdullāh Anṣārī, Beyrut 1965, s. 19-145; a.mlf., "al-Anṣārī al-Harawī", EI² (İng.), I, 515-516; R. B. Winder, Saudi Arabia in the Nineteenth Century, New York 1965, s. 60-95; H. Laoust, Les schiismes dans l'Islam, Paris 1965, s. 266-276; a.mlf., Pluralismes dans l'Islam, Paris 1983, bl. XIII-XV, s. 1-134, 385-434; a.mlf., "La bibliographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kathîr", BÉO, IX (1942-43), s. 115-162; a.mlf., "Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad (241-656/856-1258)", REI, XXVII (1959), s. 67-128; a.mlf., "Le Hanbalisme sous les Mamlouks bahrides", a.e., XXVIII (1960), s. 1-71; a.mlf., "Aḥmad b. Ḥanbal", EI² (İng.), I, 272-277; a.mlf., "Ḥanābila", a.e., III,158-162; a.mlf., "Ibn ʿAbd al-Wahhāb", a.e., III, 677-679; a.mlf., "Ibn Taymiyya", a.e., III, 951-955; Sezgin, GAS, I, 132, 140, 143, 502-516, 592; Hüseyin Halef eş-Şeyh Hazʻal, Târîẖu'l-Cezîreti'l-ʿArabiyye fî ʿaṣri'ş-Şeyẖ Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb, Beyrut 1968, s. 157-164, 263-271; a.mlf., Ḥayâtü'ş-Şeyẖ Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb, Beyrut 1391/1971, s. 55-205; Enver el-Cündî, Terâcimü'l-aʿlâmi'l-muʿâṣırîn fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî, Kahire 1970, s. 393-400; H. Mason, Two Statesman of Medieval Islam: Vizir Ibn Hubayra and Caliph an-Nasir li Din Allah, Paris 1972, s. 13-66; Abdülvehhâb Hallâf, Meṣâdirü't-teşrîʿi'l-İslâmî fî mâ lâ naṣṣa fîh, Küveyt 1972, s. 89, 99; M. Esad Kılıçer, İslâm Fıkhında Re'y Taraftarları, Ankara 1975, s. 28-34, 45-48; Muhammed Edîb Gālib, Min aẖbâri'l-Ḥicâz ve Necd fî târîẖi'l-Cebertî, Riyad 1395/1975, s. 87-110, 123-203; Abdulmunim Shakir, Saudi Arabia, New York 1976, s. 4-15; Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm, ʿUlemâʾü Necd ẖilâle sitteti ḳurûn, Mekke 1398, I, 25-98, 144; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriẖîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1978, s. 78, 325-326; Hüseyin Hasan, Aʿlâmü Temîm, Beyrut 1980, s. 497-498; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 7-8, 10-11, 80-85, 119-122; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü'l-ʿArabiyyetü'lletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1926-1940, Kahire 1980, s. 56-57; Subhî Mahmesânî, el-Evḍâʿu't-teşrîʿiyye, Beyrut 1981, s. 126; Samiha Sabari, Mouvements populaires à Bagdad à l'époque ʻabbasside. IXe-XIe siècles, Paris 1981, s. 112-120; W. M. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 70, 131-152, 179-180, 363-371; M. Ebû Zehre, İbn Ḥanbel, Kahire 1981, s. 162, 307-316, 324-326; I. Goldziher, Zâhirîler (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982, s. 21, 112; a.mlf., "Zur Geschichte der ḥanbalitischen Bewegungen", ZDMG, LXII/1 (1908), s.1-28; a.mlf., "Ahmed", İA, I, 170-173; Ahmed M. ed-Dubeyb,

Âs̱ârü’ş-Şeyḫ Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb, Riyad 1402/1982, tür.yer.; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü’l-baḥs̱i’l-ʿilmî, Mekke 1983, s. 368-380; a.mlf., el-Fikrü’l-uṣûlî, Cidde 1984, s. 368-380, 485-486; J. H. Escovitz, The Office of Qāḍī al-Quḍāt in Cairo under the Baḥrī Mamlūks, Berlin 1984, s. 42-47; Mustafa eş-Şek‘a, el-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel, Beyrut 1404/1984, tür.yer.; Abdülkādir Bedrân, el-Medḫal ilâ mez̲hebi’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1405/1985, tür.yer.; G. Makdisi, Ibn Qudāma’s Censure of Speculative Theology, Norfolk 1985; a.mlf., History and Politics in Eleventh-Century Baghdad, Norfolk 1990, bl. III, s. 91-126; a.mlf., Religion, Law and Learning in Classical Islam, Norfolk 1991, V, 115-126; VI, 88-96; VII, 118-129; VIII, 1-56; a.mlf., “Muslim Institutions of Learning in Elevent-Century Baghdad”, BSOAS, XXIV (1961), s. 1-56; a.mlf., “Ḥanābilah”, ER, VI, 178-188; R. Irwin, The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate 1250-1328, Beckenham 1986, s. 1-151; İhsan Abbas, Şez̲erât min kütübin mefḳūde fi’t-târîḫ, Beyrut 1988, s. 177-205; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 247 vd.; Mustafa Ahmed Zerkā, el-İstiṣlâḥ ve’l-meṣâliḥi’l-mürsele, Dımaşk 1988, s. 37; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1989, s. 109, 113-120, 163-176; a.mlf., “Ahmed b. Hanbel”, DİA, II, 80-82; a.mlf., “Fıkıh”, a.e., XIII, 1-14; Abdullah b. Ali es-Sübey‘î, ed-Dürrü’l-münaḍḍad fî esmâʾi kütübi mez̲hebi’l-İmâm Aḥmed (nşr. Câsim ed-Devserî), Beyrut 1410/1990, tür.yer.; Abdullah es-Sâlih el-Useymîn, eş-Şeyḫ Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb, Riyad 1412/1992, s. 25-111; İsmâil Sâlim Abdül‘âl, el-Baḥs̱ü’l-fıḳhî, Kahire 1412/1992, s. 236-245; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, I, 269-296; II, 224-230; Ali Ashraf, “The Wahabi Movement and the British”, Khuda Bakhsh Lectures Indian and Islamic, Patna 1993, I, 411-424; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, I, 540; II, 961-962, 1029-1030, 1051; III, 1244-1245, 1497-1498, 1590-1591, 1628-1629; Ferhat Koca, İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis, Ankara 1996, s. 155-163; S. M. Zwemer, “The Wahhābīs, Their Origin, History, Tenets and Influence”, Journal of the Transactions of the Victoria Institute, XXXIII, London 1901, s. 311-333; D. G. Hogarth, “Wahabism and British Interests”, Journal of the British Institute of International Affairs, IV, London 1925, s. 70-81; Michaux-Bellaire, “Le Wahhabisme au Maroc”, Bulletin du comité d’études historiques et scientifiques de l’Afrique français supplément, I, Paris 1928, s. 489-492; M. Mustafa Ziada, “The Fall of the Mamluks 1516-1517”,

Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, VI, Kahire 1942, s. 1-41; L. Massignon, "La survie d'al-Hallāj, tableau chronologique de son influence après sa mort", BÉO, II (1945), s. 131-143; J. Chabbi, "Fuḍayl b. 'Iyāḍ, un précurseur du Hanbalisme (187/803)", a.e., XXX (1978), s. 331-345; Yusuf Ziya Yörükan, "Vahhabîlik", AÜİFD, XXVII (1953), s. 51-67; A. J. Arberry, "A Ḥanbalī Tract on the Eternity of the Qur'ān", IQ, III/1 (1956), s. 16-41; M. S. Zaharaddin, "Wahhābism and Its Influence Outside Arabia", a.e., XXIII/3 (1979), s. 146-157; Mafizullah Kabir, "Administration of Justice during the Buwayhid's Period (A.D. 946-1055)", IC, XXXIV (1960), s. 14-21; G. J. L. Soulie, "Formes et action actuelle du Wahabisme", l'Afrique et l'Asie, LXXIV, Paris 1966, s. 3-10; John O. Voll, "The Non-Wahhābī Ḥanbalīs of Eighteenth Century Syria", Isl., XLIX/1 (1972), s. 277-291;

a.mlf., "Wahhābism and Mahdism: Alternative Styles of Islamic Renewals", Arab Studies Quarterly, IV, Belmont 1982, s. 110-126; Ziauddin Ahmed, "Some Aspects of the Political Theology of Aḥmad b. Ḥanbal", IS, XII/1 (1973), s. 53-66; Muhammad al-Faruque, "The Development of the Institution of Madrasah and the Niẓāmiyah of Baghdad", a.e., XXVI/3 (1987), s. 253-263; Ibrahim Hafsi, "Recherches sur le genre 'tabaqāt' dans la littérature arabe", Arabica, XXIV/1, Leiden 1977, s. 1-41; Aziz al-Azmeh, "Orthodoxy and Ḥanbalite Fideism", a.e., XXXV/3 (1988), s. 253-266; Muhammad Mohar Ali, "Impact of the Salafia Movement on the South Asian Subcontinent", Mecelletü Külliyyeti'l-ʿulûmi'l-ictimâʿiyye, IV, Riyad 1980, s. 3-15; G. Leiser, "Hanbalism in Egypt before the Mamlūks", St.I, LIV (1981), s. 155-181; S. A. Spectorsky, "Aḥmad Ibn Ḥanbal's Fıqh", JAOS, CII (1982), s. 461-465; A. Layish, "Saudi Arabian Legal Reform as a Mechanism to Moderate Wahhābī Doctrine", a.e., CVII/2 (1987), s. 279-392; Şâkir Mustafa, "Âlü ḳudâmeti'ṣ-ṣâliḥiyye", Ḥavliyyâtü Külliyyeti'l-âdâb, III/14, Küveyt 1402/1982, s. 7-116; Ziaul Haque, "Aḥmad Ibn Ḥanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", HI, VIII/3 (1985), s. 69-90; Sheikh M. Safiullah, "Wahhābism: A Conceptual Relationship Between Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb and Taqiyy al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya", a.e., X/1 (1987), s. 67-83; J. Drory, "Hanbalīs of the Nablus Region in the Eleventh and Twelfth Centuries", AAS, XXII (1988), s. 103-106; Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, "el-Meẕhebü'l-Ḥanbelî, menhecühü'l-fıḳhî ve eşhürü ricâlih", ed-Dirâsetü'l-İslâmiyye, XXIII/2, İslâmâbâd 1988, s. 5-29; Abdullah M. Ali, "Muʿcemü mâ ellefehû ʿulemâʾü'l-ümmeti'l-İslâmiyye

li'r-red ʿalâ ḫurâfâti'd-daʿveti'l-Vehhâbiyye", Türâs̱ünâ, XVII, Kum 1409, s. 146-178; E. M. Sirriyeh, "Wahhābīs, Unbelievers and the Problems of Exclusivism", British Society for Middle Eastern Studies Bulletin, XVI/2, Oxford 1989, s. 123-132; W. Madelung, "The Vigilante Movement of Sahl b. Salāma al-Khurāsānī and the Origins of Ḥanbalism Reconsidered", JTS, XIV (1990), s. 331-337; Khaliq Ahmad Nizami, "The Impact of Ibn Taimiyya on South Asia", Journal of Islamic Studies, I/1, Oxford 1990, s. 120-149; C. Gilliot, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours années 1987 à 1994", MIDEO, XX (1991), s. 393, 485-588; XXI (1993), s. 501-503; XXII (1995), s. 271-396; M. Cook, "On the Origins of Wahhābism", JRAS, III/2 (1992), s. 191-202; Ahmad Amin, "Muhammed b. Abdilvehhāb", Etudes arabes dossiers, sy. 82, Roma 1992, s. 6-31; Necmeddin el-Hintâtî, "Muḥâvele li-neşri'l-mez̠hebi'l-Ḥanbelî bi-İfriḳıyye ḥavâliye muntaṣıfi'l-ḳarn III/IX", IBLA, LVII/173 (1994), s. 91-106; K. V. Zetterstéen, "Büveyhîler", İA, II, 843-845; Mücteba İlgürel, "Türkler (Osmanlılar)", a.e., XII/2, s. 321-342; M. Hashim Kamali, "Madhab", ER, IX, 68-69; Cl. Cahen, "Buwayhids", EI^2 (İng.), I, 1350-1357; Y. Linant De Bellefonds, "Istıṣḥāb", a.e., IV, 269; P. M. Holt, "Mamlūks", a.e., VI, 321-325; J. H. Kramers, "ʿOthmānli", a.e., VIII, 195-202; Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", DİA, II, 82-87; Ahmet Özel, "Fıkıh", a.e., XIII, 18-20; Beşşâr Avvâd Maʻrûf, "Aḥmed b. Ḥanbel", Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 349-356.

Ferhat Koca

HANBELÎZÂDE MUHAMMED ŞÂKİR

(bk. MUHAMMED ŞÂKİR, Hanbelîzâde).

HANCİÇ, Mehmet

(1906-1944)

Son dönem İslâm âlimlerinden.

16 Aralık 1906'da Saraybosna'da doğdu. Babası, Hanciç ailesine mensup tanınmış kişilerden Muhamedaga'dır. İlk öğrenimini Saraybosna'da tamamladıktan sonra 1926'da İlâhiyat Lisesi'ni (Šeriatska Gimnazija) bitirdi. Aynı yıl Kahire'ye giderek Ezher Üniversitesi'ne girdi. 1931 yılında mezun olunca babası ile birlikte hac farîzasını yerine getirerek Sarabosna'ya döndü. Ertesi yıl Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde stajyer hoca ve idare heyeti başkanı olarak göreve başladı. 1937 yılına kadar sürdürdüğü bu görevden sonra Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'ne birinci kütüphaneci ve ardından da müdür tayin edildi. Bu sırada kütüphanenin 2000'in üzerinde kitabı kapsayan bir katalogunu hazırladı. 1939'da kütüphanedeki görevine ek olarak Saraybosna Yüksek İlâhiyat Okulu'nda (Viša Islamska Šerijatsko - Teološka Škola) tefsir ve usûl-i fıkıh dersleri okutmaya başladı. Mayıs 1944'te bu okula resmen tayin edildi. II. Dünya Savaşı esnasında zor günler geçiren ve Bosna-Hersek halkının meseleleriyle yakından ilgilenen Hanciç, 1943'te Saraybosna'da kurulan Halk Kurtuluş Heyeti'nin başkanlığına seçildi. 29 Temmuz 1944'te Saraybosna'da vefat etti. Yakınları onun hastahanede tıbbî bir müdahale sırasında öldürüldüğü kanaatindedir.

Fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir, hadis ve kelâm sahalarında bilgi sahibi olan Hanciç hitabet kabiliyetiyle de tanınmış, vaazları geniş halk kitlesi tarafından ilgiyle takip edilmiş, Bosna Diyanet İşleri yetkililerince kendisine Bosna-Hersek'in bütün merkez camilerinde vâizlik görevi verilmiştir. Saraybosna'daki dostları ve talebeleri için düzenlediği özel derslerde çeşitli İslâmî ilimlere ait kaynak eserleri tercüme ve şerheden Hanciç'in bölgede İslâmî ve kültürel faaliyetin canlanmasında önemli katkıları olmuştur.

Hanciç, üyesi olduğu Merhamet adındaki müslüman yardımlaşma

derneğinin 1934'te yayımlanan bildirisini kaleme almış, el-Hidaje derneğinde kuruluşundan itibaren (1936) icra heyeti üyesi olarak görev yapmış, daha sonra başkanlık görevine getirilmiştir (1939-1944). Eserlerinin bir kısmı bu dernek tarafından neşredilmiştir.

Eserleri. Otuz sekiz yıl gibi kısa bir ömür sürmesine rağmen Hanciç telif ve tercüme çeşitli eserlerin yanı sıra 300'ün üzerinde makale yazmıştır. Makalelerini genellikle Yugoslavya İslâm Dini Teşkilâtı'nın yayın organı Glasnik dergisi ile Hikmet, Novi Behar ve Anali dergilerinde yayımlamıştır. Başlıca eserleri şunlardır: 1. el-Cevherü'l-esnâ fî terâcimi ʿulemâʾi ve şuʿarâʾi Bosna (Kahire 1349/1930; nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire 1413/1992). Hanciç, eserlerini Arapça, Türkçe veya Farsça yazmış 223 Bosnalı âlim ve şairin hal tercümesini ihtiva eden bu eserini Kahire'deki öğrencilik yıllarında yazmıştır. Kişi adlarına göre alfabetik olarak düzenlenen kitabın giriş kısmında istifade edilen kaynakların bir kısmı belirtildikten sonra İslâm'ın Avrupa'da, özellikle Bosna-Hersek'teki yayılışı, bölgenin coğrafî durumu ve Boşnak kültürü hakkında bilgi verilmektedir. 2. Knjizevni Rad Bosansko-Hercegovackih Muslimana (Bosna-Hersek müslümanlarının ilmî ve edebî çalışmaları) (Sarajevo 1934). Eser, Hanciç'in 1933-1934 yıllarında Glasnik dergisinde yayımlanan makalelerinden meydana gelmiştir. 3. Uvod u Tefsirsku i Hadisku Nauku (tefsir ve hadis ilmine giriş) (Sarajevo 1937). Novi Behar dergisinde tefrika edilen ve daha sonra müstakil olarak basılan eser Bosna-Hersek, Kosova ve Makedonya'da lise seviyesindeki medreselerde ders kitabı olarak okutulmaktadır. 4. ʿİlmü'l-kelâm (Sarajevo 1934). Ortaokullar için hazırlanmış bir din dersi kitabıdır. 5. Arapska Gramatika i Sintaksa (Sarajevo 1936). Yine ortaokullar için Šačir Sikirić ve Muhamed Pašić ile birlikte hazırlanmış Arapça ders kitabıdır. 6. es-Sünne (Pedeset Izabranih Hadisa). Tuzla'da çıkan Hikmet dergisinde yayımlanmış elli hadis şerhini ihtiva etmektedir. 7. Vazovi (Sarajevo 1943). Hanciç'in, Bosna'nın çeşitli yerlerinde verdiği vaaz ve konferansların metinlerini içine almaktadır. 8. Mecmaʿu'l-biḥâr fî târîḫi'l-ʿulûm ve'l-esfâr. Hanciç, ilimler tarihi hakkında yazmayı planladığı eserin birinci bölümünde ilimlerin gelişmesi ve meşhur âlimlerin hal tercümelerine yer vermeyi düşünmüş, ikinci bölümünü ise

Kâtib Çelebi'nin Keşfü'ẓ-ẓunûn adlı eserine yönelik tenkitli bir çalışma olarak tasarlamış, ancak her iki bölümden birer cilt telif edebilmiştir. Birinci

bölümün ilk cildi uzun bir mukaddime ile birkaç bab ve fasıldan ibarettir. İkinci bölümün I. cildi olarak yazılan ve “el-Mücelledü’l-evvel min Teẕyîli Keşfi’ẓ-ẓunûn” adını taşıyan kısımda 4110 kitap adı kaydedilmiştir. Bu cildin sonunda telifinin 1931 yılında Saraybosna’da tamamlandığına işaret edilmiştir (eserin yazma nüshası için bk. Dobrača, Katalog, I, 9). 9. Risâletü’l-ḥaḳḳi’ṣ-ṣaḥîḥ fî is̱bâti nüzûli seyyidine’l-Mesîḥ. Boşnakça tercümesi de mevcut olan bu risâle, R. Y. Ebied ve M. J. L. Young tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (bk. bibl.).

Kahire’deki öğrencilik yıllarında Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī’nin Kitâb fî ḥayâti’l-enbiyâʾ fî ḳubûrihim adlı risâlesiyle (Risâletü ḥayâti’l-enbiyâʾ adıyla, Kahire 1349) İbn Teymiyye’nin el-Kelimetü’ṭ-ṭayyib min eẕkâri’n-nebî (Kahire 1349) adlı eserini bazı notlarla birlikte yayımlayan Hanciç, Hasan Kâfî Akhisârî’nin Ravżâtü’l-cennât fî uṣûli’l-iʿtiḳādât ve Niẓâmü’l-ʿulemâʾ ilâ ḫâtemi’l-enbiyâʾ, İbn Sînâ’nın Risâle fi’l-ḫavf mine’l-mevt, Ali Dede Bosnevî’nin Muḥâḍarâtü’l-evâʾil’i ile diğer bazı eserleri Boşnakça’ya tercüme etmiştir. Hırvat Ansiklopedisi’ndeki (Hrvatska Enciklopedija, I-V) Boşnak kültürüne ait maddelerle, el-Hidaje derneğinin teşvikiyle yayımlanan Sarajevska Rezolucija (Sarajevo 1941) ve Poruka Glavnog Odbora el-Hidaje Muslimanima Bosne i Hercegovine (Sarajevo 1942) gibi eserler onun tarafından hazırlanmıştır. Hanciç’in henüz yayımlanmamış eserleri Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi’ndedir (Osman Laviç, Anali GHB, sy. 13-14 [1987], s. 37-52).

el-Hidaje, Udruenje Uleme BiH-Glavni Odbor ve Rijaset Islamske Zajednice u RBiH kurumları tarafından 18 Aralık 1994’te Saraybosna’da Hanciç adına bir sempozyum düzenlenmiş, bu sempozyum dolayısıyla müellifin en önemli makaleleri Islamska Misao H. Mehmeda Handžića-Izbor Radova adıyla yayımlanmıştır (Sarajevo 1994). Aynı yıl Hırvatistan’ın başşehri Zagreb’de İslâm Kültür Merkezi’nde Safvet Beg Bašagić, Mehmed Handžić ve Edhem Mulabdić adına düzenlenen sempozyuma sunulan bildiriler, Islam i Kultura Bosnjaka u Djelima Safvetbega Basagiça, Mehmeda Handžića i Edhema Mulabdića (Zbornik Radova Četvrtog Simpozija) adıyla basılmıştır (Zagreb 1994).

BİBLİYOGRAFYA

Hamdija Kreševljaković, “Hadži Mehmed ef. Handžić”, Narodna Uzdanica-Kalendar za 1945. Godinu, Sarajevo 1944, s. 24-31; Zeki Mücâhid, el-Aʿlâmü’ş-şarḳıyye, Kahire 1369/1950, II, 174; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 306; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XI, 280; Kasim Dobrača, Katalog Arapskih, Turskih i Perzijskih Rukopisa, Sarajevo 1963, I, s. VI, VIII, 9-10, 221, 339-343, 346, 384, 510; a.mlf., “Handžić kao Vjerski Učenjak”, el-Hidaje, VIII/2-3, Sarajevo 1944-45, s. 53-58; a.mlf., “Rad Handžića u El-Hidaji i Njegov Društveni Rad Uopce”, a.e., VIII/2-3 (1944-45), s. 82-88; Mahmud Tralji‘, “Hadži Mehmed Efendija Handžić-Život i Rad”, Bakije-Kalendar za 1970. Godinu, Sarajevo 1970, s. 88-93; a.mlf., Istaknuti Bošnjaci, Zagreb 1994, s. 45-54; a.mlf., “Hadži Mehmed Efendija Handžić-Život i Rad”, Islam i Kultura Bošnjaka u Djelima Safvetbega Bašagióa, Mehmeda Handčióa i Edhema Mulabdióa (Zbornik Radova Četvrtog Simpozija), Zagreb 1994, s. 135-143; a.mlf., “Bibliografija Radova Hadži Mehmed ef. Handžića”, el-Hidaje, IV/4-5, Sarajevo 1940-41, s. 118-128; IV/6 (1940-41), s. 159-164; VIII/2-3 (1944-45), s. 111-115; a.mlf., “el-Dževheru’l-Esna... Mehmeda Handžića i Njegov Doprinos Proučavanju Knji-ževnosti Naših Muslimana na Orijentalnim Jezicima”, Vjesnik Društva Bibliotekara Hrvatske, XIV/1-2, Zagreb 1968, s. 178-182; Fehim Nametak, Pregled Knjičevnog Stvaranja Bosansko-Hercegovačkih Muslimana na Turskom Jeziku, Sarajevo 1989, s. 13, 58-60, 63, 67, 69, 70, 72, 74, 75; H. Laoust, Raskoli u Islamu, Zagreb 1989, s. 332; Islamska Misao H. Mehmeda Handčióa-Izbor Radova, Sarajevo 1994; Devad Hodić, “Handžić Kao Konzervativni Reformist”, Islam i Kultura Bošnjaka u Djelima Safvetbega Bašagióa, Mehmeda Handčióa i Edhema Mulabdióa (Zbornik Radova Četvrtog Simpozija), Zagreb 1994, s. 145-151; Šefik Kurdi‘, “Hadis u Djelima Mehmed ef. Handžića”, a.e., s. 167-176; Ševko Omerbašić, “Mehmed Handžić-Povjesničar Islama kod Bošnjaka i na Balkanu”, a.e., s. 153-165; Mustafa Busuladić, “Lo Scrittore Hadži Mehmed Handžić di Sarajevo”, OM, XXII (1942), s. 4; Osvit, sy. 127, Sarajevo 6.08.1944; Fejzulah Hadzibajrić, “Gajenje Islamske Obrazovanosti kod Nas i Hadži Mehmed ef. Handžić”, el-Hidaje, VIII/2-3, Sarajevo 1944-45, s. 88-92; Mehmed Mujezinovi‘, “Posljednji književni radovi hadži Mehmed ef. Handžića”, a.e., VIII/2-3 (1944-45) s. 95-99; R. Y. Ebied - M. J. L. Young, “An Exposition of the Islamic Doctrine of Christ’s

Second Coming, as Presented by a Bosnian Muslim Scholar", Orientalia Lovaniensia Periodica, V, Leuven 1974, s. 127-137; a.mlf.ler, "Handžić", EI² Suppl. (İng.), s. 354; Osman Lavi', "Rukopisi Hadži Mehmed ef. Handžića u Gazi Husrevbegovoj Biblioteci", Anali GHB, sy. 13-14 (1987), s. 37-52; Fazileta Hafizovi', "Islamska Misao H. Mehmeda Handžića-Izbor Radova", POF, sy. 42-43 (1995), s. 232-233.

Bekir Sadak - Muhammed Aruçi

HANÇER

(خنچر)

Arapça asıllı bir kelime olan hancer (hıncer, hıncir, çoğulu hanâcir), ortalama 30-35 cm. uzunluğunda eğri, sivri uçlu, çift veya tek ağızlı bir bıçak türü olup eğriliğinden dolayı düz ve çift ağızlı kamadan ayrılır; namlu uzunluğu 45 santimetreyi geçenler kısa kılıç sayılır. Namlusu kın denilen bir mahfaza içinde ve kabzası kolaylıkla ele gelebilecek şekilde bel kuşağına sokularak veya kemere yahut boyuna asılarak taşınır. Savaş alanından çok teke tek çarpışmalarda kullanılır ve fırlatıldığında bir uzak dövüş silâhı görevi yapar. Eğri olmasının sebebi, ilk vuruş anında eğri kılıcın daha iyi kesmesi gibi bunun da daha iyi ve daha kolay saplanmasıdır. Kavsi içe gelecek şekilde tutularak hasmın göğüs kısmı hedef alınıp genellikle yukarıdan aşağı doğru vurulur.

Hançerin tarihçesi kama kadar eskiye gitmez; çünkü ondan geliştirilmiş bir silâh çeşididir. En eski örnekleri sayılabilecek tunçtan yapılmış eğri namlulu kesici silâhlara, milâttan önce II. binyıldan itibaren Mezopotamya'nın Sâmî uygarlıklarında rastlanır. Bu durumdan Sâmî kökenli olduğu anlaşılan hançer özellikle Araplar tarafından geliştirilmiş ve daha çok soylularca gösterişli kıyafetlerinin vazgeçilmez bir aksesuarı olarak benimsenmiştir. Yanda taşınmasından dolayı Araplar'ın cenbiyye de dedikleri hançer zamanla İslâmiyet'in girdiği bütün ülkelere yayılmış ve sarıkla birlikte âdeta müslümanların alâmet-i fârikası haline gelmiştir.

Bölgelere göre bazı değişiklikler gösteren Arap hançerinin en tipik örneği Arabistan'da, özellikle Yemen'de görülür. Bu namlusu kısa, enli, fazla kavisli ve derin kan oluklu bir modeldir; bazılarının kavsi ortada belli bir açı yapar. Kısa namluya göre iki misline varacak kadar uzun tutulan kının kavsi ise çok daha fazladır ve birçok örnekte kının ucu kabza başına yaklaşarak hançere orak gibi bir görünüm verir. Bugün geleneklerine en sadık Arap ülkesi olarak tanınan Yemen'de hançer taşımak yasak değildir ve özellikle kabzaları gergedan boynuzundan yapılıp ortalama 15.000 Amerikan dolarına satılan hançerler zengin gençlerin en büyük tutkusunu

oluşturur. Gergedan boynuzu kabzaların sade bırakılmasına karşılık fildişi, akik ve abanoz gibi diğer

kıymetli maddelerden yapılmış olanlar genellikle altın ve gümüş telkârî bezemelerle süslenir. Arap hançerleri arasında yaygın bir üne sahip bulunan Fas hançerinin namlusu kabzadan itibaren ortaya kadar düz ve tek ağızlı, ortadan ucuna kadar ise eğri ve çift ağızlıdır; kan oluğu nâdiren görülür. Arap hançerlerinin en meşhuru ise özellikle Osmanlılar döneminde bütün dünyanın tanıdığı Şam hançeridir (hançer-i Dımaşkī). Ünlü Şam çeliğinden yapılan ve kabzası fildişi, boynuz, sert ağaç vb. üzerine şamkâri metal işçiliğiyle süslenen bu hançer tipi 30-35 cm. boyunda, fazla enli olmayan hafif kavisli bir namluya sahiptir ve bu haliyle küçük bir süvari kılıcına benzer; çift veya tek ağızlı, kan oluklu veya oluksuz olabilir. Şam hançeri yeniçeriler tarafından çok tutulmuş ve İstanbul'da da benzerleri yapılmıştır. Ayrıca Şam hançeri Batı resim sanatına ve edebiyatına girmiş, tablolardaki müslümanlar bellerinde bu hançerle resmedilirken meselâ Tolstoy'un ünlü romanı Kreutzer Sonat'ta kadın kahraman kocası tarafından bu hançerle öldürülmüştür. Arap hançerlerinin bütün tiplerinde, kın üzerine geçirilen bileziklere takılmış taşıma halkaları bulunur; çünkü sıcak ülkelerde yaşayan Araplar bellerine genellikle kuşak sarmamaktadırlar.

İran hançerlerinde namlu Fas hançerinde olduğu gibi ortaya kadar düz gelip sonra derin bir kavisle kıvrılır; en karakteristik özelliği kavsinin dik açıya yaklaşacak derecede abartılı olmasıdır. Namlunun düz kısmı tek, kavisli kısmı çift ağızlıdır ve üzerinde geniş bir kan oluğu bulunur. Bazılarının ucu ve kan oluğu parlak çelikten, kesici yan tarafları ise mat çelikten yapılmıştır. Kabzalar genellikle fildişi veya kemikten olup oyma tekniğiyle süslenmiştir; altın veya gümüşle kaplanıp taş kakmalarla zenginleştirilmiş yahut minelenmiş örnekler de bulunmaktadır. Ahşap kınlar genellikle desenli deri ya da ipek ve kadife türü kumaşlarla kaplanmış, kabzanın yapıldığı maddeye uygun olarak yer yer altın veya gümüş levhalarla takviye edilmiştir.

İslâmiyet'in Orta Asya'ya girişinden sonra burada görülen hançerlerin en ünlüsü tek ağızlı, hafif kavisli ve kan oluklu Türkmen hançeridir. Genellikle namlular üzerinde bitkisel motifli altın kakmalar (zernişan) bulunur. Kabzalar kemik veya fildişi, kınlar ise ahşap üzerine deri, kadife yahut

gümüş kaplamadır; gümüş levhalar telkâri süslemelerle veya değerli taşlarla zenginleştirilmiştir. Buhara bölgesi hançerlerinin kabzaları daha çok abanoz ya da gül ağacından yapılmış ve akik, mercan, lapislazuli, yeşim gibi değerli taşlarla murassa‘ hale getirilmiştir. Kabza ve kın üzerinde bulunan gümüş levhalar ise Kafkasya etkisinde kalarak bazan sevâd, bazan da mine teknikleriyle süslenmiştir.

Anadolu ve Balkanlar'daki Türk devri hançerlerinde namlular uzunca ve az kavislidir. Genellikle kemer bağlantıları bulunmayan bu hançerler bele sarılı kuşaklar arasında sol tarafa sokularak taşınmıştır. Ancak bir kısmının kınları üzerinde Arap hançerlerinde olduğu gibi bir bilezik ve buna bağlı bir taşıma halkasının bulunduğu görülür. Osmanlı dönemine ait hançerlerin kabzaları genellikle kemik veya abanoz, gül ağacı ve pelesenk gibi kıymetli ahşaptan yapılmış olup üzerleri oymalarla yahut telkâri ve levha halinde gümüş bezemelerle, değerli taş kakmalarla süslenmiştir. Bir veya birden fazla kan oluğu olan namluların birçoğu menevişli çeliktendir ve bunların üzerinde çok defa sahibinin veya yapan ustanın adı (silâhların bu kısmına "namlu" [namlı, isimli] denilmesinin sebebi de üzerindeki bu adlardır), çeşitli imalâthane mühürleri, Kur'ân-ı Kerîm'den âyetler, bazan da Ashâb-ı Kehf'in isimleri, mühr-i Süleyman, çark-ı felek, çeşitli saadet düğümleri gibi sembolik yazılarla desenler ve stilize edilmiş bitki motifleri bulunur. Kınlar daima ahşap üzerine kadife veya deri kaplanmış, kenarları ile ağız ve uçları gümüş, bafon veya pirinç levhalarla takviye edilmiş ve bu kısımlar çeşitli tekniklerle süslenmiştir.

Ateşli silâhların yaygınlaşmasından sonra hançerin kullanımı tören silâhı şeklinde devam etmiştir. Evliya Çelebi, askerî merasimleri anlatırken gümüş kemerlere takılı murassa‘ hançerlerden bahsetmektedir. XVIII. yüzyılda yaşayan Kont Marsigli ise hançerin, yeniçeriler ve onlara özenen delikanlılar tarafından kuşaklarının sol tarafında aksesuar gibi taşındığını belirtir. Osmanlı hançerlerinin en güzel örneklerini Topkapı Sarayı'nda ve Askerî Müze'de bulmak mümkündür. Bunlar arasında, özellikle dünyada "Topkapı hançeri" diye tanınan ve III. Ahmed devrine (1703-1730) ait olan kabzası iri zümrütlü ve kabza başı gömme saatli hançer, titiz kuyumculuk işçiliği ve kaliteli malzemesiyle bir sanat şaheseridir.

Gelişimini tamamlamış, oymalarla süslü kemik ve fildişi kabzalı, namlusu

çakmak taşından yapılmış ilk örneklerine Anadolu ve Mısır neolitik kültürlerinde rastlanan kama, düz ve çift ağızlı simetrik namlu şekliyle hançerden ayrılır. Türkçe'nin yalnız batı lehçelerinde bulunan kama ismi Ermenice "iri çivi, mıh; oduncu kaması" anlamındaki kam kelimesinden gelir. Namlu uzunluğu 15-45 cm. arasında değişen kama, bütün dünya kültürlerinin en eski silâh türleri arasında yer alır. Ateşli silâhların icadından sonra kullanımı hançer gibi azalmamış, bir tipi kabzasında yapılan düzenlemeyle "süngü" veya "kasatura" adı altında tüfek ucuna da takılabilen bir asker silâhı olarak yaşamasını sürdürmüştür (süngülerin tek ağızlı olanları da vardır).

Türk-İslâm dünyasındaki en tanınmış kama türü "Kafkas (Çerkez) kaması" adıyla bilinen ve Çerkez, Çeçen, İnguş, Ermeni, Gürcü gibi Kafkas milletleri tarafından kullanılan ve en eski örneklerine Kuzey Kafkasya'daki milâttan önce III-II. binyıla ait Kuban-Maikop kurganlarında rastlanan kamadır. Namlusu ortalama 30 cm. boyunda ve 4-5 santimetreden başlayıp gittikçe sivrilen bir ikizkenar üçgen görünümünde olup geniş ve derin kan olukludur. Üzerinde genellikle

Osmanlı hançerlerinde görüldüğü gibi yapan ustanın veya sahibinin adına, bazı âyetlere ve bitkisel motiflere rastlanır. Fildişi, kemik veya boynuzdan yapılan kabzalar yuvarlak başlıdır ve tepede vuruş sırasında başparmağın oturması için bir oyukluk, yanlarda da elin kaymaması için çakılmış kabaralar bulunur. Kın ve kabzalarda sevâdlı gümüş süslemeler hâkimdir. Kın üzerindeki bileziklere takılan halkalar vasıtasıyla kemere asılır.

BİBLİYOGRAFYA

B. Kerestedjian, Dictionnaire étymologique de la langue turque, Londres 1912, s. 264; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 155; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askerî Vaziyeti, s. 161; C. F. A. Schaeffer, Stratigraphie comparée et chronologie de l'Asie occidentale, London 1948, s. 526-527, lv. 300-301; J. W. Wevers, "Weapons (Dagger)", IDB, IV, 821-823; J. W. Charley, "Armour and Weapons", NBD, s. 83-84; C. G. Stone, A Glossary

of the Construction, Decoration and Use of Arms and Armour, New York, ts., s. 198, 209, 310-314, 336; L. Bresneva, The Decorative and Applied Arts of Turkmenia, Leningrad 1976, tür. yer.; R. Elgood, Islamic Arms and Armour, London 1979, s. 23-24; D. Nicolle, The Armies of the Islam 7th-11th Centuries, London 1982, tür.yer.; J. Kalter, The Arts and Crafts of Turkestan, Stuttgart 1983, s. 88, 89; H. L. Peterson, "Dagger", EBr., VI, 984.

Tülin Çoruhlu

HANDEŞ

Hindistan’ın batısında yer alan, 1373-1601 yılları arasında Fârûkīler hânedanının hüküm sürdüğü bölge

(bk. FÂRÛKĪLER).

HANDJÉRI, Alexandre

(1760-1854)

Türkiye’de Hançerî Bey adıyla tanınan Rum asıllı sözlük yazarı.

İstanbul’da doğdu. Handjéri lakabı, IV. Mehmed zamanında (1648-1687) sarayın özel hekimi olarak sultana yaptıkları hizmetlerden dolayı aileye hediye edilen bir hançerden gelmektedir. Romanya voyvodası seçilen Fenerli ailelerden olduğu için Handjéri’ye “prens” de denmektedir. Yaşadığı devirde Osmanlı kaynaklarında adı “Bükreş beylerinden Hançerî Bey” şeklinde geçmektedir.

Sağlam bir öğrenim gören Handjéri başlıca Batı dilleri yanında Türkçe, Arapça ve Farsça da öğrendi. Oldukça zor şartlar altında bulunduğu resmî görevlerinin tarihlerini tesbit etmek güç olmakla beraber 1806’da önce altı ay kadar kalacağı Bâbıâli baştercümanlığına (Ağustos 1806-Şubat 1807), 7 Mart-24 Temmuz 1807 tarihlerinde de III. Selim tarafından Rusya hâkimiyeti altındaki Boğdan voyvodalığına getirildiği anlaşılmaktadır. III. Selim’in hal‘inden sonra tahta geçen IV. Mustafa zamanında (1807-1808) İstanbul’a geri dönmek zorunda kaldı. 1815-1816’da ve 1818’de Eflak voyvodalığı için teşebbüse geçtiyse de 1819’da yapılan yeni bir düzenleme ile Handjéri ailesi böyle bir haktan mahrum bırakıldı. Gerekçe olarak da Yunan isyanını hazırlayan Philiké Hetairia adlı ihtilâl cemiyetiyle gizli ilişkiler kurup ve hareketin liderlerinden Alexandar Ypsilanti’ye yardım etmiş olmaları gösterildi. Handjéri, 1821’de Yunan isyanı patlak verince ailesiyle birlikte Odessa’ya kaçtı. Rusya’da Novorossiysk genel valisinin yanında Doğu dilleri tercümanlığı yaptıktan sonra Moskova’ya yerleşerek 12 Haziran 1854’te ölümüne kadar orada yaşadı.

Handjéri, Türkoloji alanında Dictionnaire français-arabe-persan et turc, enrichi d’exemples en langue turque avec des variantes et de beaucoup de mots d’arts et de sciences (I-III, Moscou 1840-1841) adlı sözlüğü ile tanınmıştır. Üzerinde otuz yıldan fazla bir süre çalıştığı eserinin malzemesini, Fransız elçisi General Guilleminot’nun tavsiyesiyle 1806

yılında toplamaya başlamıştır. Müellifin, İstanbul'da müslüman Türkler arasında doğup büyümesinden dolayı her yere rahatça girip çıkabildiği ve bu sebeple Osmanlı içtimaî hayatıyla ilgili geniş bilgi edinme imkânı bulduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı şairi ve nâsiri İzzet Molla ile de yakınlık kuran, hatta bir tesadüf sonucu onu intihardan vazgeçiren Handjéri'nin İzzet Molla ile birlikte Târîh-i Vâssâf'ı okuduğu, ayrıca onu Hâlet Efendi'ye takdim ederek ikbal kapılarının açılmasını sağladığı kaydedilmektedir. Eserinde, esas aldığı Fransız Akademisi sözlüğünün 1798 baskısındaki kelimelerin Türkçeler'i yanında Arapça ve Farsça karşılıklarını da veren müellif en çok Âsım Efendi'nin Kāmus Tercümesi'nden faydalanmıştır. Fransız Türkologu Thomas-Xavier Bianchi, uzun süre Avrupa'da rakipsiz kabul edilen Dictionnaire français-turc adlı sözlüğünü (Paris 1843-1846), özellikle Handjéri'nin eserinden istifade etmek suretiyle son şekline kavuşturmuştur.

Alexandre Handjéri eserinin önsözünde, edebiyatçılara olduğu kadar tüccarlara da faydalı olmak amacıyla sanat ve teknik terimleriyle sözlüğünü zenginleştirmeye çalıştığını ve kitabının daha önceki sözlüklerden farklı özellikler taşıdığını belirtmektedir. Eserin "Fransızca-Arapça-Farsça-Türkçe sözlük" adını taşımakla birlikte yalnız Türkçe'yi esas aldığını, Arapça ve Farsça'dan Türkçe'ye pek çok kelime girmiş olmasından dola-yı esere böyle bir isim verdiğini söyleyen Handjéri, kendisinden önceki sözlük yazarları içinde daha çok Meninsky'e yakın bir anlayışı benimsediğini açıklar. XIX. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Osmanlı müelliflerinin kaynak olarak kullandığı eser daha sonra gelen sözlükçüler tarafından tenkit edilmiştir. Handjéri'yi eleştirenlerin başında gelen Şemseddin Sâmi, sözlüğü Fransızca kelimeler bakımından yetersiz bulduğu gibi bunların karşılıklarının da düzensiz bir şekilde verildiğini ileri sürmüştür.

İlk cildi neşredilmeden önce baskı örneği gözden geçirilmek üzere İstanbul'a gönderilen sözlüğün Takvîm-i Vekāyi'de tanıtımı yapılmıştır. Eser yayımlandığında Sultan Abdülmecid şahsı adına 200 nüsha ısmarlamış, ayrıca Türk dili ve kültürüne yaptığı hizmetten dolayı Handjéri'ye hediye olarak mücevherle süslü bir kutu göndermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Şemseddin Sâmi, Kāmûs-i Fransevî, İstanbul 1323, s. v; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, IV, 724-725; Fevziye Abdullah Tansel, “Keçecizâde İzzet Molla”, Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 133; A. N. Kononov, Ocerk Istorii. Izuceniya tureckogo yazyka, Leningrad 1976, s. 51; a.mlf., Istoriya izuceniya tyurkskix yazykov v Rossii. Dooktybr’skiy period, Leningrad 1982, s. 228; a.mlf., Biobliograficeskiy slovar’ otecestvennix tyurkologov. Dooktjabr’s-kiy period, Moskva 1989, s. 243-244; Hüsrev Hâtemî, “Fransızca-Türkçe İkinci ve Üçüncü Devre Sözlükler (Hançeri ve Şemseddin Sami Sözlükleri)”, TT, III/13 (1985), s. 71-72; Johann Strauss, “The Millets and the Ottoman Language”, WI, XXXV/2 (1995), s. 206-208.

Hasan Eren

HÂNDMÎR

(خواندمير)

Gıyâsüddîn b. Hâce Hümâmiddîn Muhammed b. Hâce Celâliddîn Muhammed b. Hâce Burhâniddîn Muhammedi Hüseynî Şîrâzî (ö. 942/1535-36)

İranlı tarihçi.

Doğum tarihi bilinmemekle birlikte Ḥabîbü's-siyer'i yazmaya başladığında kırk yedi kırk sekiz yaşlarında olduğu dikkate alınarak 879 (1474) veya 880 yılında

doğduğu söylenebilir. Yüksek seviyede idareci ve âlimlerin yetiştiği bir aileye mensuptur. Babası Hümâmüddin, Timurlu Hükümdarı Ebû Said Han'ın oğlu Semerkant hâkimi Sultan Mahmud Mirza'nın veziri idi; anne tarafından Ravżatü'ṣ-ṣafâ müellifi Mîrhând'ın torunudur. Herat'ta dedesi Mîrhând'ın gözetiminde ve onun zengin kütüphanesinden faydalanarak yetişmiş, genç yaşta temayüz edip Ali Şîr Nevâî'nin himayesine mazhar olmuş, Abdurrahman-ı Câmî ve Kemâleddin Bihzâd gibi âlim ve sanatçıların katıldığı ilim meclislerinde bulunmuştur.

Hândmîr, Hüseyin Baykara'nın (ö. 911/1506) sağlığında oğlu Belh hâkimi Bedîüzzaman Mirza'nın hizmetine girdi ve Kunduz hâkimi Hüsrev Şah'a elçi olarak gönderildi. Hüseyin Baykara'nın ölümünden sonra büyük oğlu Bedîüzzaman Mirza tarafından "sadr" tayin edilerek ilmî çalışmaları ve vakıf işlerini denetlemekle görevlendirildi. Şeybânî Han 913 yılı Muharreminde (Mayıs 1507) Herat'ı muhasara edince ulemâ ve şehrin ileri gelenleri, Özbek hâkimiyetini kabul ettiklerini bildiren mektubu kaleme almak üzere ona yetki verdiler. Hândmîr'in hazırladığı yazı, şehrin muhtesibi bulunan yeğeni Mevlânâ Osman tarafından Şeybânî Han'ın ordugâhına götürüldü. Hândmîr, Şeybânîler'in Herat hâkimiyeti sırasında da bir müddet makamını korudu. Şeybânî Han'ın Şah İsmâil tarafından mağlûp edilmesinden sonra Safevîler Herat'a girdiklerinde Hândmîr de

şehirde bulunuyordu. Horasan’ın içine düşmüş olduğu karışık durumdan endişelenerek 920 (1514) yılında Herat’ın doğusundaki Poşt (Peşt) köyüne çekildi ve eserlerini yazmaya başladı. Bu sırada Bedîüzzaman Mirza’nın Safevîler’e sığınması ve Şah İsmâil’in de Osmanlılar’a yenilmesi üzerine Garcistan’da hâkimiyeti ele geçiren Bedîüzzaman’ın oğlu Muhammed Zamân Mirza’nın ilgisine ve ihsanına nâil oldu. Daha sonra onunla birlikte Belh’e gittiyse de Safevîler’in artan baskısı yüzünden Kandehar’a geçmeye karar veren Muhammed Zamân Mirza’dan ayrılarak tekrar Poşt’a döndü. Ancak Ḥabîbü’s-siyer’i 927 (1521) yılında yazmaya başladığına göre bu tarihten önce yeniden Herat’a gelmiş olmalıdır. Aynı yıl içinde son hâmisi Mîr Gıyâseddin Muhammed’in öldürülmesinden sonra yine Herat’ta kalmaya devam etti. 933 yılı Şevval ayı (Temmuz 1527) ortalarında Kandehar’a, buradaki birkaç aylık ikametinin ardından Hindistan’a gidip Mevlânâ Şehâbeddîn-i Muammâyî ve Mirza İbrâhîm-i Kānûnî ile birlikte 4 Muharrem 935 (18 Eylül 1528) günü Agra’da Sultan Bâbür’ün huzuruna çıktı. Burada iltifatlarına mazhar olduğu Bâbür’ün 1529 yılındaki Bengal seferine katıldı, daha sonra da devamlı şekilde onun maiyeti arasında yer aldı. Bâbür’ün ölümünün ardından “emîr-i müverrih” unvanı ile oğlu Hümâyun’un hizmetine girerek onun yakınları arasında bulundu. Hümâyun’un Gucerât seferi sırasında vefat eden Hândmîr, vasiyetine uyularak Delhi’de Şeyh Nizâmeddin Evliyâ ve şair Emîr Hüsrev-i Dihlevî’nin mezarlarının yakınına defnedildi. Oğlu Emîr Mahmud da tarihle meşgul olmuş ve Ḥabîbü’s-siyer’e zeyil mahiyetinde bir eser kaleme almıştır.

Eserleri. 1. Meʾâs̱irü’l-mülûk. Kronolojik sıra ile peygamberler, hükümdarlar, din adamları ve bilge kişilerin hikmetli sözlerini ihtiva eden eser Ali Şîr Nevâî’nin teşvikiyle 903 (1498) yılında tamamlanmış ve kendisine ithaf edilmiştir (yazma nüshaları için bk. Storey, I/1, s. 102). 2. H̱ulâṣatü’l-aḫbâr fî beyâni aḥvâli’l-aḫyâr. Yine Ali Şîr Nevâî adına 905 (1499-1500) yılında kaleme alınmış genel bir dünya tarihi olup yaratılıştan 875 (1470-71) yılına kadarki olayları anlatmaktadır. Eserin sonunda Herat’ın tanıtımı yapılmakta, şehrin dinî hayatı, dönemin âlimleri, sanatkârları ve belli başlı şahsiyetleri hakkında bilgi verilmektedir. Yazma nüshalarından biri Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlı olan eserin (Ayasofya, nr. 3190) çeşitli bölümleri yayımlanmış ve bazı Batı dillerine tercüme edilmiştir (bk. Storey, I/1, s. 103-104). Hândmîr altı ayda

tamamladığı bu eseri için, “Ali Şîr Nevâî’nin himmeti olmasaydı altı yılda tamamlayamazdım” demektedir. 3. Mekârimü’l-aḫlâḳ. 904 (1498-99) yılında yazımına başlanan ve Ali Şîr Nevâî’nin hayatını övgü dolu, süslü cümlelerle anlatan eser onun ölümünden (1501) sonra tamamlanmıştır (Storey, I/2, s. 795). 4. Düstûrü’l-vüzerâʾ. Hz. Süleyman’ın veziri Âsaf’tan başlayarak çeşitli devletlerde vezirlik yapan ünlü kişilerin biyografilerini ihtiva eden bir çalışmadır. Hüseyin Baykara ve veziri Kemâleddin Hâce Mahmud adına kaleme alınan eser 906 (1500-1501) yılında tamamlanmış, 914’te (1508) yeniden gözden geçirilerek bazı ilâvelerle genişletilmiştir. Saîd-i Nefîsî tarafından yayımlanan kitabı (Tahran 1317 hş.) Harbî Emîn Süleyman Arapça’ya tercüme etmiştir (Kahire 1980). 5. Nâme-i Nâmî (İnşâ-yı Ġıyâs̱üddîn).

Muhtemelen 927 (1521) yılında tamamlanan eser, önemli resmî yazışmalara dair örnekler ihtiva eden bir münşeat mecmuasıdır (yazma nüshaları için bk. Münzevî, III, 2122). Gottfried Hermann eser hakkında doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). 6. Ḥabîbü’s-siyer fî aḫbâri efrâdi’l-beşer. Hândmîr’in seyyidler, kadılar ve sadrların reisi olan Gıyâseddin Muhammed b. Yûsuf-ı Hüseynî adına 927’de (1521) yazmaya başlayıp onun öldürülmesinden sonra Safevîler’in Herat valisi Şamlu oymağından Durmuş Han’ın veziri Hâce Habîbullah-ı Sâvecî’nin adına 930’da (1524) tamamladığı umumi dünya tarihidir; ikinci ithaftan dolayı esere Ḥabîbü’s-siyer adı verilmiştir. Üç cilt olarak yazılan ve yaratılıştan başlayıp Şah İsmâil’in ölümüne (930/1524) kadar gelen kitapta Hândmîr’in, dedesi Mîrhând’ın Ravżatü’ṣ-ṣafâ’da bahsetmediği bazı devletlere de yer verdiği görülür. Müellifin Hüseyin Baykara ve oğulları, Şah İsmâil, Bâbür, Hümâyun ve Şeybânî Han devrinde cereyan eden olayların bir kısmına bizzat katılması ve bazılarına da şahit olması sebebiyle eser yazıldığı dönemin tarihi açısından önemli bir kaynaktır. Reşîdüddin Fazlullah’ın metoduna uyularak kronolojinin değil devletlerin esas alındığı kitapta, anlatılan her devrin sonunda o dönemin vezirleri ve diğer devlet adamları, seyyidler, nakibler, ulemâ, fuzalâ ve şairler hakkında geniş bilgi verilir ki bu husus Farsça tarih yazıcılığı açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Daha sonra gelen Safevî tarihçileri de bu usulü takip etmişlerdir. Damad İbrâhim Paşa’nın himmetiyle oluşturulan sekiz kişilik bir heyet tarafından (Halep Kadısı Mansûrîzâde Efendi, müderris Fasîhî Hasan Efendi, Dürrîbirâderi Sa‘d Efendi, Kasımpaşa Mevlevîhânesi şeyhi Mûsâ Efendi, Hâcegân-ı

Dîvân'dan Nahîfî Efendi, divan kâtibi Fâiz Efendi, divan kâtibi Şurmî Efendi, Defteri Hâkānî kâtibi Seyyid Çelebi) Türkçe'ye çevrilen eser (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4889) yayımlanmış (Bombay 1263, 1857; Tahran 1263 h., 1271/1855, 1276, 1333, 1353), ayrıca bazı Batı dillerine kısmî tercümeleri yapılmıştır (Storey, I/1, s. 107 vd.). Hândmîr'in oğlu Emîr Mahmud, 957 (1550) yılında esere Şah İsmâil ve Tahmasb dönemlerini ihtiva eden bir zeyil yazmıştır (Târîḫ-i Şâh İsmâʿîl ve Şâh Ṭahmâsb-ı Ṣafevî: Ẕeyl-i Târîḫ-i Ḥabîbü's-siyer, nşr. M. Ali Cerrâhî, Tahran 1375 hş.). 7. Âs̱ârü'l-mülûk ve'l-enbiyâʾ. 931'de (1524-25) tamamlanmış olup Ḥabîbü's-siyer'in özeti mahiyetindedir. 8. Ḳānûn-i Hümâyûnî (Hümâyûnnâme). 941 (1534-35) yılında yazılan eser Hümâyun'un faaliyetlerini anlatmakta ve menkıbelerine yer vermektedir (nşr. M. Hidayat Hosain, Calcutta 1359/1940). 9. Münteḫab-ı Târîḫ-i Vaṣṣâf. Günümüze ulaşmayan bu eserin İlhanlı devri tarihçilerinden Vassâf'ın tarihinin bir özeti olduğu anlaşılmaktadır.

Hândmîr ayrıca dedesi Mîrhând'ın Ravżatü'ṣ-ṣafâ adlı eserine bir zeyil yazmış ve bu zeyli Ḥabîbü's-siyer'e aynen almıştır. Abbas Azzâvî, onun Cevâhirü'l-aḫbâr ve Ġarâʾibü'l-esrâr adlı iki eserinin daha olduğunu söyler (et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn, I, 226). Hândmîr'in eserlerinde yer yer bazı Farsça şiirlere de rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hândmîr, Düstûrü'l-vüzerâʾ (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 2535 şş., mukaddime; a.e. (trc. Harbî Emîn Süleyman), Kahire 1980, s. 9-61; a.mlf., Ḥabîbü's-siyer, Celâleddîn-i Hümâyî'nin mukaddimesi, s. 2-44; Bâbür, Vekāyi' (Arat), I, 587; II, 386; Firişte, Gülşen-i İbrâhîmî: Târîḫ-i Firişte, Kalküta 1247/1832, I, 402; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 360-361; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 96-98; Storey, Persian Literature, I/1, s. 101-109, 304, 1279; I/2, s. 795, 1091; Abdülhüseyn-i Nevâî, Ricâl-i Kitâb-ı Ḥabîbü's-siyer, Tahran 1324/1945; Abbas Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn fî ʿahdi'l-Moġol ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, I, 225-228; Münzevî, Fihrist, II/2, s. 1675 vd.; III, 2122; Safâ, Edebiyyât, IV,

303, 364, 376, 397, 403, 541-545, 586; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 240-241; Rypka, HIL, s. 434, 437; G. Hermann, Der Historische Gehalt des “Name-yi nami” von Handmir (doktora tezi, 1968), Universität Gottingen; Mehmet İpşirli, “Lâle Devrinde Teşkil Edilen Tercüme Heyetine Dair Bazı Gözlemler”, Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1987, s. 34, 36-37; Zeki Velidi Togan, “Hândmîr”, İA, V/1, s. 210-211; H. Beveridge - J. T. P. de Bruijn, “Khwāndamīr”, EI^{2} (İng.), IV, 1020-1022.

İsmail Aka

HÂNE

(خانه)

Osmanlılar'da bir nüfus ve vergi birimi.

Farsça'dan Türkçe'ye geçen hâne kelimesi "ev, bina, ikametgâh; aile; bir cetvelde veya şemadaki alt bölümler; dama ve satranç tahtasındaki karelerden her biri; tavla oyununda pulların üzerine konulduğu dilimler; matematikte sayılar sisteminde birler, onlar, yüzler" gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Bazı isimlerin sonuna eklenerek postahâne, hastahâne, boyahâne, yemekhâne gibi kelimeler de türetilmiştir. Osmanlılar'da kanunnâmelerden anlaşıldığına göre hâne, "Emlâk kısmı satılsa, eğer hâne ve ger bağdır" ifadesinde "ev"; "Dağda kestikleri odun için hâneden hâneye birer akçe alınırmış"; "Her hâneden birer nevgi yağ alalar" şeklindeki ibarelerde "vergi hânesi, vergi matrahı" anlamını taşır. Bunun yanı sıra tahrir defterlerinde çok sık rastlanan kelime "aile" karşılığı olarak kullanılmakta, bu sebeple Batı dillerine "feu, household, familie" şeklinde tercüme edilmektedir.

Vergiye esas olan bir maliye terimi özelliği de taşıyan hânenin kaç kişilik bir aileyi ifade ettiği meselesi tartışmalıdır. Bununla "avârızhâne" tabiri arasındaki münasebet de açık değildir. Osmanlı tahrir defterlerinde "hâne-i avârız" başlığı altında vergi mükellefi erkeklerin sayısının, "hâne-i gayr-ı avârız" içerisinde imam, müezzin, hatip, âmâ, müflis vb. vergiden muaf olanların kaydedilmiş olması, XVI. yüzyılda bir hânenin bir avârızhâneye eşit bulunduğunu, fakat daha sonraki yüzyıllarda avârızhâne tabirinin farklı bir vergi birimi ölçüsü haline geldiğini gösterir. Sultanların ve emîrlerin vakıf arazilerinde oturanlar da 922 (1516) tarihli Biga Kanunnâmesi'nin sonuna eklenen bir listede avârızhâne olarak gösterilmiştir. Bunlar vergilerini devlete değil vakıf sahipleri adına mütevellilere ödemekteydiler.

Ömer Lutfi Barkan hâneyi yani aileyi beş kişi olarak kabul etmiş, bu teklif sonradan pek çok kimse tarafından benimsenmiştir. Bununla beraber hâne katsayısının bu miktardan daha az veya daha fazla olduğunu kabul edenler

de vardır. Josiah C. Russell, XVI. yüzyılda İspanya Arapları'nın durumunu göz önünde bulundurarak Barkan'ın fikrini benimser görünmekte, ancak Venedik kaynaklarına dayanarak Osmanlı Devleti'nde hıristiyan veya yahudi erkeklerin on iki-on dört yaşları arasında haraç ödemeye başladıkları gerekçesiyle 3,5 katsayısını ileri sürmektedir. M. A. Cook 4,5, Bruce McGowan, XVI. yüzyılın ikinci yarısında Semendire sancağında 3,57, Segedin'de 4,59, D'Ula'da 5,26, Srem'de 6 katsayısını uygun bulmaktadır. Böylece hâne adedinin farklı sancaklarda değişik miktarlarda olduğunu belirtmektedir. M. Mehdî İlhan, kendi mahallî araştırmalarının sonucu Âmid (Diyarbakır) sancağında hâne mevcudunun

5,5 olabileceği kanaatindedir. Bernard Lewis bu katsayıyı 5-8, Faruk Sümer 7, Halil İnalcık XV. yüzyıl sonlarında Bursa'da 9, fakat XIX. yüzyılda İstanbul'da 3-4 olarak hesaplamaktadır. II. Bayezid devrinden (1481-1512) kalma olduğu tahmin edilen bir defterdeki sürgün edilenlerle ilgili bir cetvelde yer alan ve aile reisinin isimleriyle belirtilen hâne mevcutlarının bir kısmının iki, üç, dört nüfuslu olduğu, ancak genel toplamının 180 nefer (kişi) ve hâne miktarının da otuz üç oluşu sonucunda ortalamanın 5,45'e ulaştığı görülmektedir.

XIX. yüzyılda Balkanlar'dan, Kafkasya'dan, Kuzey Karadeniz ülkelerinden ve diğer yerlerden Anadolu'ya yönelik göçmenlere ait listelerdeki nefer ve hâne verilerinin incelenmesinden, bu yüzyılda bir hânedeki nüfus sayısının 4,11 ile 4,17 arasında olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu katsayı yörelere göre değişmekte, bizzat devlet adamları tarafından bile aynı devirde bazan 5, bazan da 3 olarak hesaplanmaktadır.

Gerek II. Bayezid devrine ait olduğu sanılan defterde, gerekse göçmen listelerinde (XIX. yüzyıla ait) hâne mensupları arasındaki akrabalık ilişkilerini de bulmak mümkündür. Otuz üç hâne (aile) içerisinde birinde aile reisinin dört, birinin üç, beşinin iki hanımı, diğerlerinin tek hanımı bulunmaktadır. Çocuk sayısı da azdır. Kalabalık ailelerde sayıyı arttıran çocuklar değil birlikte oturulan kardeşlerin sayısının fazla oluşudur. XVI. yüzyılda Bursa'da ailelerden % 27'sinin çocuksuz, % 20'sinin tek çocuklu, % 18'inin iki çocuklu olduğu tesbit edilmiştir. Tereke defterlerine dayanarak yapılan araştırmalarda XVII. yüzyılda İstanbul'da ve Edirne'de 1000'in üzerindeki erkekten % 92'den fazlasının tek kadınla evli olduğu,

aile başına düşen çocuk sayısının da iki civarında bulunduğu görülmektedir. XVIII. yüzyılda Ankara'da da aynı tür defterlerden yukarıdakine yakın sonuçlar alınmıştır. 812 aile üzerinde yapılan bir inceleme bunlar arasında çok evli olanların % 12 nisbetinde olduğunu, müslüman ailelerde çocuk sayısının ortalama 2,4, gayri müslimlerde 2,7'yi bulduğunu ortaya çıkarmıştır. Ayrıca zamanın sağlık şartları çerçevesinde çocuk ölümlerinin çok oluşu da hâne hesaplamalarında dikkate alınmalıdır. Bundan dolayı tahrir defterlerindeki hâne sayılarının kaç nüfusa tekabül ettiğinin hesaplanmasında, geçmiş yüzyıllarda ailelerin çok çocuklu bulunduğu var sayımına dayanarak rakamları, katsayıları arttırıp kabartmanın yerinde olmadığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Müteferrika Kalemi, nr. 36806, s. 530-535, 648-663; Barkan, Kanunlar, s. 21; a.mlf., "Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defterleri (1545-1659)", TTK Belgeler, III/5-6 (1966), s. 14; K. Liebe-Harkort, Beiträge zur sozialen und wirtschaftlichen Lage Bursas an Anfang des 16. Jahrhunderts, Hamburg 1970, tür.yer.; M. A. Cook, Population Pressure in Rural Anatolia (1450-1600), London 1972, s. 85, 90, 98; A. Cohen - B. Lewis, Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century, New Jersey 1978, s. 15; Hüseyin Özdeğer, 1463-1650 Yılları Bursa Şehri Tereke Defterleri, İstanbul 1988, s. 45 vd.; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 123-124; a.mlf., "Çift Resmi", DİA, VIII, 309-310; Behset Karaca, "1518 (H. 924) Tarihli Tahrir Defterine Göre Kiğı Sancağı", Prof.Dr. Bayram Kodaman'a Armağan, Samsun 1993, s. 141; Halil İnalcık, From Empire to Republic, İstanbul 1995, s. 61-72; a.mlf., "Bursa I: XV. Asır Sanayi ve Ticâret Tarihine Dâir Vesikalar", TTK Belleten, XXIV/93 (1960), s. 45-102; a.mlf., "Istanbul", EI² (İng.), IV, 243; Said Öztürk, İstanbul Tereke Defterleri: Askeri Kassama Ait: Onyedinci Asır (Sosyo-Ekonomik Tahlil), İstanbul 1995; B. Lewis, "The Ottoman Archives as a Source for the History of the Arab Lands", JRAS (1951), s. 139-155; a.mlf., "Studies in the Ottoman Archives", BSOAS, XVI (1954), s. 469-501; J. C. Russell, "Late Medieval Balkan and Asia Minor

Population", JESHO, III/3 (1960), s. 265-266; J. Matešic, "Das Suffix -ana (< neupers. ḫāne) im Südslavischen", ZBalk., IV (1966), s. 78-88; B. McGowan, "Food Supply and Taxation on the Middle Danube (1568-1579)", Ar.Ott., I (1969), s. 139-196; Nejat Göyünç, "Hâne Deyimi Hakkında", TD, sy. 32 (1979), s. 331-348; M. Mehdi İlhan, "Onaltıncı Yüzyıl Başlarında Amid Sancağı Yer ve Şahıs Adları Hakkında Bazı Notlar", TTK Belleten, LIV/209 (1990), s. 213-232; a.mlf., "Onaltıncı Asırda Diyarbakır Şehrinin Nüfusu ve Mahallelere Dağılımı", Ziya Gökalp Dergisi, sy. 69, Ankara 1991, s. 49-72; Ömer Demirel, "1700-1730 Tarihlerinde Ankara'da Ailenin Niceliksel Yapısı", TTK Belleten, LIV/211 (1990), s. 945-961; Faruk Sümer, "Kayı", İA, IV, 461; Halil Sahillioğlu, "Avârız", DİA, IV, 108-109.

Nejat Göyünç

HÂNE

(خانه)

Türk mûsikisinde bir eseri meydana getiren bölümlerden her biri.

Türk mûsikisinin gerek saz gerekse sözlü formları, her birine hâne adı verilen belirli sayıda bölümlerin bir araya gelmesiyle oluşur. Bu formlarda hâne sayısı genellikle dörttür. Fakat dörtten az veya çok hâneden meydana gelen formlar da vardır. Peşrev, saz semâisi, longa, sirto gibi saz eseri formları ile mi‘râciyye, kâr, beste, ağır ve yürük semâi gibi sözlü büyük formların her bölümüne hâne adı verilir. Bu terimin şarkı, ilâhi, nefes, türkü vb. küçük formlarda kullanılması yaygın değilse de bunları meydana getiren bölümler gerçekte birer hânedir. Mevlevî âyinlerinde hâne yerine selâm tabiri kullanılmıştır.

Peşrev ve saz semâilerinde her bölüm mülâzime ile birlikte hâneyi oluşturur. Ayrı bir mülâzimesi olmayan bazı peşrev ve saz semâilerinde hânelerden biri, genellikle de I. hâne (bazan da II. hâne) mülâzime yerine kullanılır. Bazılarında da mülâzime az çok farkla her hânenin sonuna ekli bulunur. Peşrev ve saz semâileri genellikle dört hâneli ise de hâne sayısı daha az veya daha fazla olanları da vardır. Bazı peşrevler üç veya beş hâneli ya da zeyilli olabilir. Bilhassa darb-ı fetih usulüyle ölçülmüş peşrevlerde II. hâne aslında zeyildir, bundan dolayı bu peşrevler daha sonra beş hâneli zannedilmiş veya öyle itibar edilmiştir. Genel olarak dört hâneli bir peşrev veya saz semâisinin hâne ve mülâzime şeması şöyledir:

I. hâne + mülâzime

II. hâne + mülâzime

III. hâne + mülâzime

IV. hâne + mülâzime

Sözlü Türk mûsikisi formlarından olan kârlar kompozisyon özelliğine göre hâne veya bent adını alan bölümlerden oluşur. Beste, ağır ve yürük semâiler, her zaman dört mısralı olmalarına rağmen ayrıca kompozisyon özelliğine göre “murabba” (dört hâneli) veya “nakış” (iki hâneli) adını alır. Bu formların murabba şekillerinde her mısra terennümle birlikte bir hâneyi oluşturur. Hâneler, kompozisyondaki yerlerine ve görevlerine göre ayrıca adlandırılır.

I. hâne = 1. mısra + terennüm = A+B = zemin hâne

II. hâne = 2. mısra + terennüm = A+B = nakarat hâne

III. hâne = 3. mısra + terennüm = C+B veya D=miyan hâne

IV. hâne = 4. mısra + terennüm = A+B = nakarat hâne

Beste, ağır ve yürük semâilerin murabba şekillerinin ana yapısı yukarıdaki şemada belirtildiği gibi ise de bazı değişik kompozisyon özellikleri taşıyanları da vardır. Bu yapıdaki bir beste için “murabba beste” tabiri kullanılır; fakat aynı yapıdaki ağır ve yürük semâilere

“murabba ağır semâi”, “murabba yürük semâi” adı verilmez. Sadece ağır semâi veya sadece yürük semâi adı bunların murabba şeklinde olduklarını gösterir. Bu iki form murabba değil nakış şeklinde olunca bu takdirde formların başında “nakış” kelimesi kullanılarak belirtilir. Yukarıdaki şemadan da anlaşılabileceği gibi murabba beste ve semâilerde 1, 2 ve 4. mısralar terennümleriyle birlikte aynı nağmelerle bestelidir. 3. mısra ayrıca bestelenir ve burada genellikle başka makama geçki yapılır. Bu mısraın terennümü 1, 2 ve 4. mısraların terennümünün aynı olabileceği gibi ayrı da olabilir.

Nakış beste ve semâiler terennümleri iki mısrada bir geldiği için iki hânelidir:

I. hâne = 1. mısra + 2. mısra + terennüm = A+B+C= zemin hâne, serhâne

II. hâne = 3. mısra + 4. mısra + terennüm = D + B + C = miyan ve nakarat

hâne, bend-i sânî.

Nakışlarda I. hâneyi oluşturan 1 ve 2. mısralarla terennüm müstakil olarak bestelidir. 3. mısra ayrıca bestelidir ve genellikle geçkilidir. 4. mısra I. hânenin 2. mısraı ile aynı, bazan da ayrıca besteli olabilir. Son terennüm ise yine I. hânenin terennümü ile aynıdır.

Şarkılarda beste, ağır ve yürük semâilerdeki anlamı ile terennüm olmadığı gibi durum biraz daha farklıdır. Bazı şarkılardaki "of, ah, aman, canım" vb. küçük terennümler bir mecburiyet değil güfte-yi kuvvetlendirmek için kullanılan vasıtalardır. Şarkılarda da esas dört mısralı (murabba) olmaktır. Böyle bir şarkıda 1, 2 ve 3. mısralar büyük formların aksine ayrı ayrı bestelidir. 4. mısra ise 2. mısraın bestesiyle aynıdır. Bu duruma göre yapı bakımından çoğunlukla aşağıdaki şema kullanılmıştır:

1. mısra = A = zemin

2. mısra = B = nakarat

3. mısra = C = miyan

4. mısra = B = nakarat.

Şarkılarda da 3. mısra, başka makama geçkinin yapıldığı yerdir. Bu bölümlerin her biri bir hâne olmakla beraber şarkılarda zemin hâne, nakarat hâne, miyan hâne tabirleri pek kullanılmamıştır. Bunun yerine ya sadece zemin, nakarat, miyan veya zemin mısraı, nakarat mısraı, miyan mısraı isimleri kullanılır. Kompozisyon bakımından mısra sayısına göre şekillenen ve muhammes, müseddes, müsebba, müsemmen, muaşşer olarak çeşitli biçimlerde bestelenen pek çok şarkı türü varsa da esas olan yine yukarıdaki murabba şeklidir.

Dinî Türk mûsikisinin en büyük formu ve türünün tek eseri olan Kutbünnâyî Osman Dede Efendi'nin mi'râciyyesi, her biri tevşihlerle bezenmiş yedi hâneden (burada nevâ hânesi unutulmuştur) meydana gelmiştir. Bu eserin hânelerine "bahir" adı da verilir.

Gerek saz eserlerinde gerekse sözlü eserlerde büyük küçük bütün formlarda hâneleri meydana getiren ölçü (usul) sayısının aynı olması esastır. Bunun yanında bu sayı birbirinin katı kadar da olabilir. Az sayıdaki bazı eserlerde hâneler arası ölçü sayısı farklı ise de bunlardaki cümle kuruluşunun mükemmeliyeti bu farkı hissettirmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, III, 19-20, 143, 158; V, 298-299; Karadeniz, Türk Mûsikîsi, s. 159-160, 171-173; Özkan, TMNU, s. 80, 83, 86-89.

İsmail Hakkı Özkan

HANEFÎ MEHMED EFENDİ

(ö. 1069/1658)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Nahcivan'da doğdu. Bir süre burada tahsil gördükten sonra İstanbul'a gitti. İstanbul'da çeşitli hocalardan ders aldı; ardından mülâzim olarak 40 akçe ile öğretim hayatına başladı. 1034'te (1625) Tekirdağ'da (Rodosçuk) Rüstem Paşa Medresesi'ne hâriç elli derecesiyle tayin edildi. Ertesi yıl Osman Paşa Medresesi'ne, iki sene sonra da Kadırga Limanı'nda Mehmed Paşa Medresesi'ne, 1039'da (1630) İsmihan Sultan Medresesi'ne, 1041'de (1631) Sahn-ı Semân medreselerinden birine, bunun ardından da Edirne'de Beyazıt Medresesi'ne ve Selimiye Medresesi'ne müderris oldu.

1043 (1634) yılında kadılık mesleğine geçen Mehmed Efendi'ye Medine kadılığı verildi; 1048'de (1638) mâzul oldu. Daha sonra Mısır (1051-1053) ve Edirne (1056-1057) kadılığı yaptı. 1058'de (1648) Anadolu kazaskerliğine getirildiyse de aynı yıl görevinden azledildi. 17 Ramazan 1061'de (3 Eylül 1651) şeyhülislâm, Rumeli ve Anadolu kazaskerleri, İstanbul kadısı tayinleriyle ilgili olarak padişah huzurunda sancak-ı şerif önünde yapılan toplantıda Sadrazam Siyavuş Paşa'nın desteğiyle şeyhülislâmlığa getirildi. Huzura kabul edilip meşihat hattını aldığı halde aynı gün Ebûsaid Mehmed Efendi taraftarlarının ağır basması ile şeyhülislâmlıktan alınarak Rumeli kazaskerliğine nakledildi. Kendisinden meşihat hattı geri istenince evde olduğunu söyleyerek onu iade etmediği ve hâtıra olarak sakladığı belirtilir (Naîmâ, V, 123-124). Bir yıl sonra Ankara kazası kendisine arpalık olarak verildi.

Hanefî Mehmed Efendi, 25 Ramazan 1066'da (17 Temmuz 1656) Hocazâde Mesud Efendi'den boşalan şeyhülislâmlık makamına getirildi. Ancak ihtiyarlığı ve bilhassa sağırlık derecesinde kulağının ağır işitmesi sebebiyle dört buçuk ay kadar bu makamda kalabildi, 21 Kasım'da azledildi (a.g.e., VI, 247). Ardından arpalıkları Ankara'dan Dimetoka ve Dağardı kazalarına, Muharrem 1068'de de (Ekim 1657) Gümülcine ve Yenice kazalarına

çevrildi.

XVII. yüzyıl ortalarında saltanat ve divan idaresinin ocak ağalarının ve Vâlide Kösem Sultan'ın nüfuzuna girdiği, ulemânın siyasete bulaştığı dönemde kazasker ve şeyhülislâm olarak görev yapan Hanefî Mehmed Efendi Sultan İbrâhim'in hal'i ve öldürülmesi, Kösem Sultan'ın katli, IV. Mehmed'in cülûsu hadiselerine şahit olmuş ve bu konularla ilgili fetvalar vermiştir. Sultan İbrâhim'in hal'i sırasında, Şeyhülislâm Abdürrahim Efendi ve Karaçelebizâde ile birlikte Vâlide Kösem Sultan'a durumun vehametini ve hal'in gerekli olduğunu sert bir üslûpla anlatmış, Vâlide Sultan'ın İbrâhim'in hal'inden sonra yedi yaşındaki bir çocuk olan Şehzade Mehmed'in saltanatının şer'an nasıl mümkün olacağını sorması üzerine de Hanefî mezhebinde akılsız büyüğün saltanatının değil akıllı çocuğun saltanatının câiz olduğunu, sadrazamın vekil olarak iş yapabileceğini, bu konuda verilmiş fetvaların bulunduğunu belirterek şehzadenin tahta çıkmasını sağlamıştır. Daha sonra Vâlide Kösem Sultan'ın öldürülmesinin ardından ortalığın yatıştırılması için Hocazâde Mesud Efendi ile birlikte gayret göstermiştir.

Hanefî Mehmed Efendi 3 Muharrem 1069'da (1 Ekim 1658) vefat ederek Eyüp'te Lala Mustafa Paşa Türbesi'nin arkasına gömüldü.

BİBLİYOGRAFYA

Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 701; Naîmâ, Târih, IV, 9, 288; V, 123-124; VI, 247; Uşşâkîzâde, Zeyl-i Şekāik (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, s. 314-315; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 264-265; Devhatü'l-meşâyih, s. 66-67; İlmiyye Salnâmesi, s. 471; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 237, 257-258, 302; III/2, s. 475; Danişmend, Kronoloji2, V, 127.

Mehmet İpşirli